

ARGUMENTASI IBN HAZM: DEKONSTRUKSI KEHUJJAHAN QIYAS SEBAGAI METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

Chamim Tohari

Marmara University Istanbul Turkey

E-mail : amimzone@yahoo.co.id

Abstract

This research discuss about argumentation constructed by Ibn Hazmand his efforts to reject qiyas as a methodology for making decision of the Islamic jurisprudence. The purposes of this research fo find the answers of the questions below: Definition of qiyas and its legality in the opinion of muslim scholars; The rejection of Ibn Hazm to the qiyas as a methodology of ijtiihad and his argumentations; and the description of Ibn Hazm's logical reasoning in his ijtiihad when he do not using qiyas as his method. The research is a library research with content analysis as analysis method. Its to collect several sources which is have connection with the theme of this research, then analysed qualitatively to get the answers for the formulated questions. The result of this research: First, qiyas is bring a unknown law to a known law, in order to establish the law for both, or to eliminate the law for both, caused by something unites both, wether it is legal or nature. The majority of muslim scholars agreed with the legality of qiyas. Second, the rejection Ibn Hazm to the qiyas is based on some verses of Qur'an and Hadith, beside that he reject also ijma' shahaba as legal fondation of qiyas. Third, in his ijtiihad, Ibn Hazm did not use qoyas as his method, but he use istishâb and logical analysis approach to extract the law from the nash.

Keywords: *Qiyas, Ijtiihad, Logical Reasoning, Istishâb, Isyarah Nash*

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang argumentasi yang dibangun oleh Ibn Hazm dalam upayanya menolak qiyas sebagai metode penetapan hukum Islam. Tujuan penelitian ini adalah untuk menemukan jawaban dari beberapa rumusan masalah berikut: Bagaimana konsep qiyas dan kehujujahannya menurut ulama; argumentasi Ibn Hazm dalam menolak qiyas sebagai metode ijthad; dan deskripsi nalar fiqh yang digunakan Ibn Hazm ketika dalam ijthadnya tidak menggunakan qiyas. Penelitian ini adalah library research atau penelitian pustaka dengan metode content analysis, yakni dengan mengumpulkan sumber-sumber yang berkaitan dengan objek kajian untuk kemudian dianalisis secara kualitatif guna menjawab permasalahan yang telah dirumuskan sebelumnya. Hasil penelitian ini adalah: Pertama, hakekat qiyas adalah membandingkan hukum suatu perbuatan baru dengan hukum sesuatu yang telah ditetapkan di dalam nash berdasarkan suatu sifat atau motif yang menjadi alasan hukum, baik alasan tersebut disebutkan di dalam nash maupun tidak. Jumhur ulama sepakat terhadap legalitas qiyas; Kedua, penolakan Ibn Hazm atas qiyas didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis, selain itu ia mengingkari adanya ijma' sahabat yang dijadikan dasar kehujujahan qiyas; Ketiga, karena dalam ijthad-ijthadnya tidak dilakukan melalui jalan qiyas, nalar fiqh Ibn Hazm lebih banyak menggunakan metode Istishâb dan pendekatan analisis kebahasaan dalam ijthadnya mengeluarkan hukum dari nas.

Kata kunci: *Qiyas, Ijthad, Nalar fiqh, Istishâb, Isyarah Nash*

Pendahuluan

Pada periode Nabi Muhammad SAW, teori ijthad hukum seperti ushul fiqh dan qaidah-qaidahnya memang belum muncul. Namun demikian, beliau telah mengemukakan kaidah-kaidah umum dalam pembentukan hukum Islam, baik yang berasal dari al-Qur'an maupun dari Sunnahnya sendiri. Pada zaman Rasulullah saw para sahabat dalam menghadapi berbagai masalah yang menyangkut hukum senantiasa bertanya secara langsung kepada Rasulullah saw. Setelah ia wafat, rujukan untuk tempat bertanya tidak ada lagi. Oleh sebab itu, para sahabat merasa perlu dilakukan ijthad apabila hukum untuk suatu persoalan yang muncul dalam masyarakat tidak ditemukan di dalam al-Qur'an dan hadis. Selain itu

bertambah luasnya wilayah kekuasaan Islam membuat persoalan hukum semakin berkembang karena perbedaan budaya di masing-masing daerah. Kondisi tersebut menjadikan semakin pentingnya ijtihad untuk dilakukan. Ketika itu para sahabat melakukan ijtihad dengan berkumpul dan memusyawarahkan persoalan itu.

Apabila sahabat yang menghadapi persoalan itu tidak memiliki teman musyawarah atau sendiri, misalnya ia berada di suatu wilayah yang hanya ada ia sendiri yang bermukim di wilayah tersebut, sedangkan untuk mengumpulkan sahabat yang lain adalah hal yang sulit, sementara kasus yang dihadapi membutuhkan solusi hukum secara cepat, maka ia melakukan ijtihad sesuai dengan prinsip-prinsip umum yang telah ditinggalkan Rasulullah saw. Pada masa berikutnya muncullah dalam fiqh Islam perbedaan metode ijtihad, yang dikenal dengan istilah *Madrasah al-Hadis* dan *Madrasah ar-Ra'yu*. Madrasah al-Hadis kemudian dikenal juga dengan sebutan *Madrasah al-Madinah*; sedangkan Madrasah ar-Ra'yu dikenal dengan sebutan *Madrasah al-Iraq*.

Kedua aliran ini masing-masing menganut prinsip yang berbeda dalam metode ijtihadnya. Madrasah al-Madinah dikenal sangat kuat berpegang pada Hadis karena tempat dimana mereka tinggal – yakni di Madinah – membuat mereka banyak mengetahui hadis-Hadis Rasulullah saw. Selain itu, kasus-kasus yang mereka hadapi bersifat sederhana dan pemecahannya tidak banyak memerlukan logika dalam berijtihad. Sedangkan Madrasah al-Iraq dalam menjawab permasalahan hukum dibutuhkan lebih banyak logika dalam berijtihad. Hal ini mereka lakukan karena hadis-Hadis Rasulullah saw yang sampai pada mereka pada masa itu sangat terbatas, sedangkan kasus-kasus yang mereka hadapi jauh lebih berat dan beragam, baik secara kualitas maupun kuantitas, dibandingkan dengan yang dihadapi Madrasah al-Madinah. Ulama Madinah berhadapan dengan suku bangsa yang memiliki budaya homogen, sedangkan ulama Irak berhadapan dengan masyarakat yang relatif majemuk dari segi adat dan budayanya. Oleh sebab itu, menurut Mustafa Ahmad az-Zarqa, tidak mengherankan jika ulama Irak banyak menggunakan logika dalam berijtihad.¹

¹ Mustafa Ahmad Zerka, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, juz. 1, (Beirut: Dâr as-Samiyah, 1425 H), h. 193.

Pada masa selanjutnya muncullah ulama-ulama mujtahid yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri dalam nalar fiqh yang dikembangkan. Di antara mujtahid besar yang bisa disebutkan disini adalah seorang Ibn Hazm. Ia dikenal sebagai *opponent* dari kaum mayoritas dalam diskursus fiqh. Meskipun sebelumnya ia pernah berguru pada ulama-ulama yang menganut kedua aliran pemikiran di atas, yakni Madrasah Madinah dan madrasah Iraq. Pendapat-pendapatnya tentang fiqh dan ushul fiqh seringkali berbanding terbalik dengan pandangan jumbuh ulama, bahkan dengan mazhab dan guru-gurunya sendiri. Seperti keberaniannya menolak qiyas, istihsan dan masalah al-mursalah, yakni metode penetapan hukum yang telah lama dipakai oleh mazhab-mazhab besar pada masa itu.

Namun uniknya, tidak berarti posisi “minoritas” bangunan pemikiran hukum Ibn Hazm mudah dirobohkan oleh argumen jumbuh. Ibn Hazm dalam membangun argumen-argumennya selalu didasarkan pada nalar berpikir yang rasional disamping dalil-dalil dari nash yang ia ambil untuk mendukung pendapatnya. Selain argumen Ibn Hazm dibangun untuk mengkritik metodologi ijtihad yang dianggapnya salah, sekaligus ia membuktikan bahwa ijtihad tetap dapat dilakukan tanpa harus menggunakan metode-metode yang ia tolak tersebut. Tidak hanya itu, setelah mengungkapkan argumen-argumennya untuk merobohkan legalitas qiyas, ia tampak bertanggung jawab dengan menawarkan solusi metodologis yang mungkin dapat ditempuh sebagai penggantinya.

Dalam penelitian ini, ada beberapa masalah yang hendak dicarikan jawabannya dalam penelitian ini, yakni; (1) Bagaimana konsep qiyas dan kehujjahannya menurut ulama, (2) Bagaimana argumentasi Ibn Hazm dalam menolak qiyas sebagai metode penetapan hukum Islam, dan (3) Bagaimana nalar fiqh yang digunakan Ibn Hazm ketika tidak menggunakan qiyas sebagai metode ijtihad? Penelitian ini adalah library research atau penelitian pustaka dengan metode content analysis, yakni dengan mengumpulkan sumber-sumber yang berkaitan dengan objek kajian untuk kemudian dianalisis secara kualitatif guna menjawab permasalahan yang telah dirumuskan sebelumnya.

Pembahasan

A. Biografi dan Intelektual Ibn Hazm

Nama lengkapnya adalah Ali ibn Ahmad ibn Said ibn Hazm ibn Ghalib ibn Shalih ibn Sufyan ibn Yazid. Namun dalam diskursus fiqh ia sering disebut oleh para fuqaha dengan nama Ibn Hazm, sehingga ia masyhur dengan nama tersebut.² Kebanyakan para ulama besar hampir-hampir tidak disebutkan secara detail hari lahirnya meskipun hari wafatnya diketahui secara jelas dalam kitab-kitab yang menyebutkan biografinya. Hal ini berbeda dengan Ibn Hazm, beberapa penulis menyebutkan secara detail tentang hari lahirnya, misalnya Qadhi Said yang menyebutkan waktu kelahiran Ibn Hazm adalah setelah fajar dan sebelum terbitnya matahari di hari terakhir bulan Ramadhan tahun 384 H.³ Pemuka mazhab Zahiri ini wafat pada usia 72 tahun, tepatnya pada tahun 456 H. ia dikenal sebagai keturunan keluarga berbangsa Persia, meskipun ia lahir di Cordova, yakni salah satu kota pusat peradaban di Andalusia.

Syeikh Abu Zahrah menjelaskan bahwa Ibn Hazm tumbuh di lingkungan yang serba berkecukupan, dalam keluarga terhormat dan penuh kemuliaan.⁴ Pada masa kecilnya ia banyak belajar memahami dan membaca al-Qur'an dari keluarga terdekatnya hingga menginjak usia remaja. Setelah masa remaja, pertama-tama ia belajar kepada Abu al-Husain ibn Ali al-Farisi dan Abu al-Qasim Abd Rahman bin Zaid al-Azdi. Ia juga pernah meriwayatkan Hadisdari seorang ulama bernama Ahmad ibn al-Jasûr.⁵

Mazhab fiqh yang pertama kali ia kenal adalah mazhab fiqh Maliki. Hal ini tampak wajar karena wilayah Islam yang paling dekat dengan Andalusia adalah kawasan magribi dan Afrika

² Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayâtuhi wa Asyruhi, arâ'uhû wa Fiqhuhû*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Islâmî, 1373 H), h. 21.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid*, h. 22. Sejak kecil Ibn Hazm hidup di lingkungan istana karena ayahnya adalah salah seorang pejabat tinggi di kerajaan dinasti Umawiyah di Andalusia. Hal ini menjadikan ia memperoleh pendidikan yang memadai sejak kecil, sebelum masa pengembaraannya menuntut ilmu ke berbagai wilayah Islam.

⁵ *Ibid*, h. 27-30.

Utara yang mayoritas penduduknya bermazhab Maliki. Selain itu, mazhab Maliki tatkala itu menjadi mazhab resmi pemerintahan Islam di Andalusia. Dalam mempelajari mazhab Maliki, Abdullah ibn Duhun adalah salah seorang guru Ibn Hazm yang mengajarkan kitab *Muwatha'* kepadanya.⁶ Namun karena sikapnya yang kritis, Ibn Hazm tidak lantas dapat menerima sepenuhnya ajaran mazhab Maliki. Dalam salah satu kritiknya kepada Imam Malik ia mengatakan bahwa kecintaannya kepada sang guru – dalam hal ini Imam Malik dan para ulama mazhab Maliki – tidak lebih besar dari kecintaannya kepada kebenaran. Lebih jauh ia mengatakan bahwa mazhab Maliki telah salah kaprah menjadikan ushul sebagai *far'u* dan sebaliknya menjadikan *far'u* sebagai ushul. Selanjutnya ia berpendapat bahwa sosok Imam Malik tidak lebih dari manusia pada umumnya yang bisa salah dan juga bisa benar.⁷

Sikap Ibn Hazm yang demikian kritis itu akhirnya menjadi sebab perpindahannya dari mazhab Maliki kepada mazhab Syafi'i. hal itu sebagai bentuk konsekwensi dari pemikirannya yang terus merdeka, yang terbebas dari berbagai belenggu fanatisme terhadap ajaran mazhab, kecuali fanatismenya kepada sang pembawa syariat, yakni Rasulullah saw.

Setelah beralih ke mazhab Syafi'i Ibn Hazm menggunakan waktu yang lebih panjang untuk mempelajari metode ijtihad dan fiqh mazhab barunya tersebut. Perlu ditekankan di sini bahwa salah satu sebab kuat perpindahannya dari mazhab Maliki ke Syafi'i adalah karena ketidaksepatannya terhadap metode ijtihad Malikiyah yang selain menggunakan masalah *al-mursalah*, juga mengadopsi *istihsan* sebagai metode ijtihad mazhab Hanafi. Dalam pandangan Ibn Hazm, setiap ijtihad hukum haruslah berdasarkan *nash*. Di sisi lain ia sepakat dengan penolakan as-Syafi'i terhadap metode *istihsan* yang digunakan oleh ahlu *ra'yi* dalam berijtihad, termasuk oleh mazhab Maliki. Karena kesamaan pandangannya dengan as-Syafi'i tersebut menjadi sebab Ibn Hazm beralih menjadi pengikut as-Syafi'i.

Namun demikian pada perkembangan selanjutnya, kesepakatan Ibn Hazm terhadap metode ijtihad mazhab Syafi'i

⁶ *Ibid*, h. 34.

⁷ *Ibid*, h. 34.

tidak berlangsung lama. Pada akhirnya ia memiliki pandangan hukum tersendiri yang menyelisih mazhab Syafi'i. bahkan dalam banyak hal ia memiliki pandangan yang sejalan dengan pandangan Imam Dawud, pendiri mazhab Zhahiri yang juga murid dari Imam as-Syafi'i. menurut Ibn Hazm, dalam masalah hukum syariat orang hanya dibolehkan berpegang pada nash semata. Maka dari itu tidak ada perintah maupun larangan kecuali itu berasal dari nash atau *atsar*. Kalau tidak demikian, pasti adanya perintah maupun larangan tersebut berasal dari *istihsan*, suatu metode *ijtihad* yang sangat ia ingkari.⁸ Di antara guru yang membentuk cara berpikir "tekstual" Ibn Hazm adalah Mas'ud ibn Sulaiman ibn Mufalat, seorang ulama besar mazhab Zhahiri yang mengajarkan kebebasan berpikir tanpa terikat mazhab-mazhab besar pada masa itu, yang hanya mengikatkan dirinya pada nash dan *atsar*.⁹

Pandangan-pandangan Ibn Hazm yang cenderung "tekstual" tersebut secara otomatis memperkokoh kelangsungan ajaran mazhab Zhahiri yang didirikan Imam Dawud al-Isfahani, meskipun kenyataannya Ibn Hazm bukan sarjana yang lahir dari hasil didikan mazhab tersebut. Namun patut disayangkan bahwa pemikiran-pemikiran Ibn Hazm yang merdeka tersebut hanya berusia sejauh usia pemiliknya. Sepeninggal Ibn Hazm tidak banyak orang mengetahui apalagi mengembangkan pemikiran-pemikiran "tekstual" Ibn Haz yang terdapat dalam beberapa buku karyanya. Dalam kaitannya dengan hal ini, Imam Abu Zahrah mengatakan bahwa ajaran Ibn Hazm seolah-olah hanya diperuntukkan bagi dirinya sendiri, dan bukan untuk orang lain.¹⁰ Ini menunjukkan bahwa tidak banyak para penuntut ilmu sepeninggalan Ibn Hazm yang mengikuti metode *ijtihad* yang dikembangkannya.

Di antara karya-karya Ibn Hazm yang terkenal adalah kitab *ushul fiqh* yang bernama *al-Ihkâm fî ushûl al-Ahkâm*, dan kitab *fiqh al-Muhallâ*. Kedua kitab tersebut menjadi rujukan utama dalam mazhab Zhahiri disamping kitab-kitab karya pendirinya, yakni Imam Dawud al-Isfahani.

⁸ *Ibid*, h. 35.

⁹ *Ibid*, h. 36.

¹⁰ *Ibid*.

B. Dekonstruksi Kehujjahan Qiyas

Konsep Qiyas

Ada banyak definisi tentang pengertian qiyas yang masing-masing ulama berbeda mengistilahkannya, meskipun terdapat kesamaan pada substansi maknanya. Adapun definisi yang digunakan oleh mayoritas ulama adalah;

حمل غير معلوم على معلوم في إثبات الحكم لهما أو نفيه عنها بأمر جامع بينهما
من حكم أو صفة¹¹

Membawa perkara baru yang belum ada hukumnya kepada perkara yang sudah termaktub hukumnya di dalam nash, dalam rangka menetapkan atau menghilangkan hukum bagi keduanya, berdasarkan kesamaan hukum atau sifat yang terdapat pada keduanya.

Definisi di atas menjelaskan bahwa hakekatnya aktifitas qiyas adalah membandingkan hukum suatu perbuatan baru dengan hukum sesuatu yang telah ditetapkan di dalam nash berdasarkan suatu sifat atau motif yang menjadi alasan hukum, baik alasan tersebut disebutkan di dalam nash maupun tidak. Karena itu, di dalam aktifitas qiyas hendaklah terdapat beberapa unsur sebagai berikut:

- 1). Ashl, yakni suatu perkara hukum dimana far' (suatu kasus baru yang belum ada hukumnya) dianalogikan. Ashl haruslah suatu kasus yang sudah dijelaskan hukumnya di dalam nash baik al-Qur'an maupun Hadismaqbul (Hadisyang dapat diterima sebagai landasan hukum).¹²
- 2). Far', yakni suatu kasus baru yang tidak terdapat penjelasan hukumnya di dalam nash. Jalan untuk menetapkan hukum far' adalah dengan cara menganalogikan dengan

¹¹ Fakhrudin Muhamad ibn Umar ibn Husayn al-Razi, *Al-Mahshul fi 'ilm Ushul al-Fiqh*, juz. 2, (Saudi Arabia: Maktabah al-Arabiyyah al-Sa'udiyyah, t. th.), h. 9. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul*, juz. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 54, dan Syaikhul Islam 'Ali ibn 'Abd al-Kafi al-Subkhi, *Al-Ibhaj fi Sharh al-Minhâj*, juz. 6, (tp: Dar al-Bahut li dirasah al-Islamiyyah, t.th.), h. 2157.

¹² Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mushtashfâ fi Ushûl al-Fiqh*, juz. 3, (Madinah: al-Jami'ah al-Islamiyyah al-Madinah, t.th.), h. 671.

ashl yang sudah jelas ketetapan hukumnya atas dasar kesamaan sifat atau motif hukum yang terkandung pada keduanya. Far' oleh sebagian ushuliyun biasa disebut sebagai "*Parelel case*".¹³

- 3). Illat, yakni suatu alasan hukum yang mendasari ketetapan hukum bagi ashl, yang mana alasan tersebut dapat diderivasikan kepada kasus baru yang memiliki kesamaan alasan hukum dengan ashl.¹⁴
- 4). Hukum ashl, yakni hukum dari ashl yang dapat diterapkan ke far' karena kesamaan illat-nya.¹⁵

Keempat unsur tersebut harus terdapat dalam operasional qiyas. Apabila salah satunya tidak ada maka tidak dapat dilakukan ijtihad hukum dengan cara qiyas.

Kehujjahan Qiyas Menurut Ulama

Jumhur ulama sepakat bahwa qiyas merupakan hujjah yang sumbernya dari al-Qur'an dan Sunnah untuk menentukan hukum dari suatu perkara baru yang belum ditentukan hukumnya oleh nash. bahkan jumhur menyatakan bahwa beribadah dengan hasil ijtihad dari qiyas dibolehkan dan – untuk perkara-perkara baru – diwajibkan mengamalkannya (berijtihad dengan metode qiyas). Seperti yang dikatakan oleh as-Subki, bahwa qiyas itu bagian dari agama, karena qiyas adalah perintah langsung dari pembuat

¹³ Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Intitute Press, 1986), h. 16.

¹⁴ Ulama ushul fiqh terbagi menjadi dua kelompok dalam memahami illat hukum. *Pertama*, kelompok yang memahami illat hukum sebagai sebuah "sign of law", yakni suatu tanda yang bisa menjelaskan atau mengindikasikan hukum yang diambil dari hukum ashl, yang dapat diaplikasikan kepada kasus baru yang tidak ditemukan hukumnya dalam nash. Ulama yang memilih pendapat ini adalah ulama Hanafiyun seperti al-Jashshas dan Abu Zaid ad-Dabusi. *Kedua*, kelompok yang memahami illat sebagai "motive of law", yakni suatu sebab yang menjadi motif penetapan hukum ashl. Kelompok ulama yang menjadi pendukung pandangan ini adalah para ulama Syafi'iyah dan Muktazilah. Lihat Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, (Massachusetts: Harvard University, 1984), h. 373-376.

¹⁵ Abd Hakim Abd Rahman As'ad as-Sa'di, *Mabâhis al-'Illat fi al-Qiyâs 'inda al-Ushuliyîn*, (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, n.d.), h. 63.

hukum (syâri').¹⁶ As-Subki mengutkan pendapatnya dengan menyebutkan ayat 2 surat al-Hasyr berikut:

فاعتبروا يا أولى الأبصار

Dalam mengomentari ayat tersebut, al-Baji menyatakan bahwa makna *it'ibar* menurut ahli bahasa adalah menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, dan mentransformasikan hukum sesuatu tersebut kepada sesuatu yang lain, serta menyamakan antara keduanya. Al-Baji juga menyebutkan salah satu riwayat yang menafsirkan makna "*it'ibar*" sebagai "*qiyas*".¹⁷ Pendapat tentang kehujjahan *qiyas* yang diungkapkan jumhur ulama juga dikuatkan oleh Abu Husain al-Basri, salah seorang ulama Muktaẓilah yang menyatakan bahwa disamping manusia dibekali akal, juga diturunkan kepadanya dalil-dalil naqli. Hal ini menurutnya sebagai bukti yang menunjukkan tentang wajibnya berijtihad dengan *qiyas* dan mengamalkannya.¹⁸

Selain berdalil dengan nash al-Quran, jumhur juga mendasarkan argumennya kepada beberapa Hadis, diantaranya Hadis Nabi saw ketika menjawab pertanyaan Umar tentang apakah mencium istridapat membatalkan puasa? Nabi saw bersabda, "Apakah berkumur membatalkan puasa?" Umar menjawab, "Tidak", kemudian Nabi saw bersabda, "(Kalau demikian maka) mengapa kamu anggap mencium istri – ketika sedang berpuasa - adalah suatu dosa (dapat membatalkan puasa)?" Menurut al-Baji, jawaban Nabi saw tersebut adalah aktifitas *qiyas* yang dalam istilah ilmu ushul fiqh disebut sebagai *qiyas zhahir*.¹⁹

Hadis yang lain yang digunakan sebagai dasar kehujjahan *qiyas* adalah Hadis yang diriwayatkan oleh Umar, bahwa jika seorang hakim berijtihad untuk menghukumi sesuatu dan benar,

¹⁶ Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, juz I, (Suriah: Dâr al-Fikr, 1406 H), h. 607.

¹⁷ Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât fi Ushûl al-Sharî'ah al-Islâmiyyah baina Ibn Hazm wa al-Bâji*, (Beirut: Darul Gharb al-Islamiy, t.th.), h. 342.

¹⁸ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islâmî*, juz I, (Suriah: Dâr al-Fikr, 1406 H), h. 607.

¹⁹ Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât fi Ushûl al-Sharî'ah al-Islâmiyyah baina Ibn Hazm wa al-Bâji*, (Beirut: Darul Gharb al-Islamiy, t.th.), h. 373.

maka ia mendapat dua pahala, dan bila salah maka ia mendapat satu pahala. Juga Hadis Mu'ad bin Jabal ketika Rasulullah saw mengutusnyanya ke Yaman untuk menjadi hakim. Di dalam Hadis tersebut disebutkan bahwa Rasulullah saw bertanya kepada Mu'ad, dengan apa ia hendak menghukumi sesuatu perkara yang tidak dijelaskan hukumnya di dalam kitab Allah dan Sunnah Rasulullah saw? Mu'ad menjawab bahwa ia akan berijtihad dengan pendapatnya.²⁰

Selain berhujjah dengan al-Qur'an dan Hadis di atas, jumhur ulama pendukung qiyas juga berargumen dengan ijma' sahabat. Jumhur berargumen bahwa para sahabat sepeninggal Nabi saw banyak yang menggunakan qiyas untuk memutuskan suatu perkara. Misalnya ketika Abu Bakar R.A. menghukumi bagian kakek adalah sebesar bagian bapak ketika bapak telah meninggal dalam pembagian harta warisan. Juga kesepakatan para sahabat yang mengangkat Abu Bakar R.A. menjadi khalifah sepeninggal Nabi saw dengan alasan bahwa beliau sering diminta oleh Nabi saw mewakili menjadi imam sholat berjamaah. Begitu pula dengan Ali bin Abi Thalib yang mengqiyaskan hukuman peminum khamr dengan hukum qhadaf (menuduh orang melakukan zina), dengan alasan sama-sama menyakiti atau membuat jera pelakunya.²¹

Argumentasi Penolakan Ibn Hazm Dalil al-Qur'an

Sebagaimana jumhur ulama, Ibn Hazm dalam menolak qiyas sebagai metode ijtihad, juga menggunakan ayat-ayat al-Qur'an diantaranya surat Ali Imron ayat 7:

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ

Dalam pandangan Ibn Hazm, orang-orang yang melakukan takwil terhadap ayat-ayat mutasyabbihat dianggap sebagai orang yang hatinya cenderung kepada kesesatan, menebar fitnah dan kemudharatan.²² Ibn Hazm secara tegas mengatakan bahwa

²⁰ *Ibid.*, h. 373-374.

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (t.tp: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th), h. 223-224.

²² Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, juz 8, (Beirut: Dar al-Afaq, t.th), h. 42.

hakekatnya qiyas adalah perkara yang lebih rendah daripada “zhann” atau dugaan, karena itu qiyas ia sebut sebagai kebohongan yang dibatalkan oleh nash itu sendiri. Ibn Hazm menyitir surat an-Najm ayat 28 sebagai berikut:

إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً

Berdasarkan ayat tersebut, menurutnya zhann dianggap sebagai perkara yang bukan haq yang berarti batil. Sedangkan zhann adalah lebih kuat kedudukannya daripada qoyas. Maka qiyas dalam pandangan Ibn Hazm adalah perkara yang paling batil.²³

Penolakan Ibn Hazm juga didasarkan pada surat al-Maidah ayat 3 yang turun pada masa Haji Wada, yang menjelaskan bahwa syariat Islam telah sempurna, sehingga tidak perlu orang menambahkan perkara yang telah disempurna. Ibn Hazm meyakini bahwa semua hukum halal-aharam telah selesai dijelaskan oleh nash secara keseluruhan, baik yang bersifat global maupun yang terperinci. Karenanya hendaknya semua perkara dikembalikan kepada nash.²⁴ Karena kesempurnaan syariat Islam pula, tidak dibolehkan bagi seseorang menyandarkan sesuatu kepada agama Allah tanpa ada dalil yang *shârih*. Ibn Hazm menegaskan bahwa penyandaran suatu perkara hukum kepada dalil nash karena adanya anggapa kemiripan pada suatu sifat hukum yang ada pada nash tersebut, adalah pengakuan pendukung qiyas yang harus dibuktikan dengan dalil yang shahih. Kalau tidak demikian maka pengakuan tersebut adalah batal oleh ijma. Dan Ibn Hazm melihat tidak ada jalan yang dapat mendukung pengakuan tersebut baik dukungan dari nash maupun dari ijma'.²⁵

Disamping beberapa ayat di atas, ada banyak lagi ayat al-Qur`an yang digunakan para penolak qiyas untuk melemahkan kehujjahan qiyas, seperti larangan beramal tanpa ada petunjuk dari Kitab Allah dan Rasul-Nya, dan qiyas termasuk dalam hal ini karena termasuk mendahului ketentuan dalam kitab Allah, karenanya tidak diperbolehkan.²⁶ Juga larangan untuk tidak memutuskan

²³ *Ibid*, h. 42-47.

²⁴ *Ibid*, h. 13.

²⁵ *Ibid*, h. 5.

²⁶ Al-Hujurat : 1, lihat Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...* juz 1, h. 610-611.

apa yang manusia tidak memiliki pengetahuannya. Karena yang demikian hanya akan menimbulkan keraguan, bukan keyakinan. Padahal keraguan adalah hal yang harus dihindarkan dalam keputusan hukum. Dan hasil ijtihad dengan qiyas adalah hal yang meragukan, sehingga penggunaannya harus dilarang. Karena didasarkan pada suatu perkara yang tidak jelas wujudnya, seperti illat hukum yang kriterianya masih diperdebatkan ulama.²⁷

Ayat-ayat di atas menurut Ibn Hazm adalah dalil-dalil yang secara jelas membatalkan qiyas. Tidak ada hukum yang dapat diterima tanpa adanya nash, karena qiyas dilakukan karena ketidaktahuan seseorang akan suatu hukum dalam nash, karena itu bagaimana hukum agama didasarkan pada suatu ketidaktahuan? Disamping itu, para pendukung qiyas dalam pandangan Ibn Hazm adalah mereka yang mendahului Allah dan Rasul-Nya dalam membuat syariat, karena telah terang-terangan berani menentukan dan membuat hukum yang tidak disebutkan oleh Rasulullah SAW.²⁸

Dalil Hadis

Tentang pertanyaan apakah Nabi saw dan para sahabat melakukan qiyas? Ibn Hazm membantahnya secara ilmiah dengan mengungkapkan beberapa argumen aqlinya. Namun sebelum dijelaskan argumen Ibn Hazm perlu diperhatikan apa yang dikatakan Abdul Majid Tarki bahwa justifikasi tentang kehujjahan qiyas tidak bisa secara tersendiri didasarkan pada Hadis. Tetapi harus didasarkan terlebih dahulu kepada al-Qur'an. Karena Hadis yang menjadi dasar kehujjahan qiyas pada konteks interpretasi serta mata rantai periwayatannya sendiri masih *debatable* dikalangan ulama ushul. Selain itu, tujuan utama dari qiyas adalah untuk mentransformasikan esensi hukum dari ashl, tetapi berdasarkan pandangan sebagian ulama ushul, adalah sangat sulit mentransformasikan esensi hukum tersebut manakala ashl-nya berasal dari Hadis karena akan didapati perbedaan interpretasi dan pandangan tentang otentitas Hadistersebut. Karenanya jika seseorang hendak mengklaim validitas qiyas hanya

²⁷ Al-Isra' : 36, *Ibid.*, h. 611.

²⁸ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm*...h. 9.

berdasarkan Hadis, itu tidak cukup dan harus didukung dengan nash al- Quràn.²⁹

Adapun Hadisyang dijadikan dasar validitas qiyas, yakni Hadisyang menjelaskan tentang pertanyaan Umar kepada Nabi saw tentang mencium istri ketika sedang berpuasa apakah membatalkan puasa atau tidak.kemudian Nabi saw bersabda apakah berkumur itu membatalkan puasa? Umar pun menjawab “Tidak”, karenanya – sebagaimana berkumur - mencium istri ketika puasa pun tidak membatalkan puasa.³⁰ Bagi pendukung qiyas, Hadistersebut telah jelas menerangkan bahwa Nabi saw juga melakukan qiyas, yakni mengqiyaskan perbuatan “mencium” dengan “berkumur” yang mana keduanya sama-sama tidak membatalkan puasa. Karena yang dapat membatalkan puasa dalam hal ini bukanlah berkumur, tetapi minum sebagaimana bersetubuh lah yang membatalkan puasa, bukan sekedar mencium istri.³¹

Dari aspek sanadnya, Ibn Hazm tidak mempermasalahkan Hadis tersebut, karena berdasarkan penelitiannya, Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abd al-Bar tersebut memiliki transmisi yang dapat dipertanggungjawabkan. Tetapi dalam memahami makna hukum yang terkandung di dalamnya, Ibn Hazm mengambil tempat sebagai oposisi dari kelompok yang mendukung kehujjahan qiyas. Bahkan ia menggunakan Hadis tersebut sebagai dalil untuk menolak qiyas. Ibn Hazm, dalam membantah argumen para pendukung qiyas yang meyakini bahwa Nabi saw dan para shaabat melakukan qiyas dengan Hadis di atas, berargumen dengan alasan-alasan berikut;

Pertama, menurut pemahaman Ibn Hazm, Hadis tersebut menjelaskan ketidakmampuan qiyas dalam menjawab suatu permasalahan. Hal ini dibuktikan dengan kesalahpahaman Umar yang menganggap perbuatan “mencium” istri sama dengan “jima”. Umar dalam hal ini salah memahami hukum karena ia menggunakan qiyas sebagai metode. Namun kemudian kesalahan tersebut diluruskan oleh Nabi saw dengan cara menunjukkan kesamaan antara hukum berkumur dengan mencium (istri) yang

²⁹ Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât...*h. 371.

³⁰ *Ibid*, hh.372-373.

³¹ *Ibid*, h. 373.

memiliki kesamaan sifat, yakni sama-sama tidak membatalkan puasa. Selain Ibn Hazm menganggap bahwa qiyas bukanlah jalan yang terang sehingga dapat menunjukkan hukum syar'i, Hadis tersebut juga sebagai justifikasi bahwa Nabi saw tidak menganjurkan umatnya untuk menggunakan metode qiyas.³²

Kedua, perbuatan "mencium" istri dan perbuatan "berkumur" adalah dua hal yang berbeda dan tidak saling terkait dari segi apapun. Sehingga tidak selayaknya pendukung qiyas mengatakan bahwa Nabi Muhammad SAW telah melakukan qiyas dengan membandingkan antara hukum "mencium" dengan hukum "berkumur" bagi orang yang berpuasa. Masalah ini telak menjadi kesepakatan para ulama ushul bahwa mengqiyaskan dua hal yang berbeda adalah tertolak. Lebih dari itu, Ibn Hazm berpendapat, Hadis di atas mengindikasikan bahwa hakekatnya yang melakukan qiyas adalah Umar sendiri, bukan Nabi saw. Hal itu terbukti bahwa secara teoritis, perbuatan "mencium" istri dengan perbuatan jima' (*intercourse*) adalah dua hal yang dapat dikatakan memiliki hubungan (*paralel case*), karena efek dari keduanya dapat menimbulkan kepuasan atau kenikmatan. Dalam kasus ini, perbuatan "mencium" lebih banyak memiliki kesamaan sifat dengan perbuatan "jima" (*intercourse*) daripada perbuatan "berkumur". Demikian argumen yang dikemukakan Ibn Hazm.³³

Hadis lain yang digunakan oleh para pendukung qiyas adalah tentang keutamaan berijtihad, yakni apabila benar ijtihadnya maka pahalanya dua, dan jika salah maka pahalanya satu. Juga Hadis Mu'ad ketika diutus ke Yaman untuk menjadi hakim. Mu'ad, ketika ditaya Rasulullah saw, dengan apa dirinya hendak memutuskan perkara manakala tidak ditemukan jawabannya di dalam Kitab Allah dan Hadis Nabi? Mu'ad menjawab, "saya akan berijtihad dengan pendapatku (*ajtahidu bi ar-ra'yi*)". Tampaknya para pendukung qiyas menyamakan makna "ijtihad" dan "ra'y" satu makna dengan qiyas. Atau setidaknya mereka berasumsi bahwa qiyas adalah bagian dari ijtihad. Karena itu mereka mendasarkan kehujjahan qiyas pada Hadis-Hadis tersebut.³⁴

³² *Ibid*, h. 372-373.

³³ *Ibid*, h. 373.

³⁴ *Ibid*, h.374.

Hal inilah yang menjadi pangkal perdebatan antara kelompok pendukung qiyas dengan kelompok yang menolaknya.

Ibn Hazm dan mazhab Zhahiri menolak interpretasi yang diajukan oleh mazhab Maliki yang berpandangan bahwa qiyas adalah bagian dari ijihad. Menurut ulama Zhahiri – termasuk Ibn Hazm – Hadis-Hadis tersebut tidak berhubungan dengan masalah qiyas, sehingga tidak sepatutnya digunakan untuk melegalkan qiyas. Sebaliknya, Hadis-Hadis tersebut berbicara tentang keutamaan ijihad yang jelas berbeda dengan qiyas. Karena makna ijihad menurut Ibn Hazm adalah “menggali hukum dari al-Qur`an dan Hadis”. Sedangkan ra’y adalah “kebijaksanaan yang berkaitan dengan kemaslahatan”.³⁵ Hal inilah yang dianjurkan oleh Hadis-Hadis di atas, bukannya membuat hukum dengan cara-cara yang tidak dianjurkan oleh Hadis seperti melakukan analogi (qiyas) dengan menyamakan hukum persoalan baru dengan hukum persoalan di dalam nash.³⁶ Hal seperti ini menurut Ibn Hazm dan mazhabnya, sangat tidak dianjurkan oleh Hadis-Hadis di atas.

Kaitannya dengan Hadis Mu’ad, Ibn Hazm menolak Hadis tersebut sebagai sandaran legalitas qiyas dengan dua alasan; *Pertama*, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa qiyas bukan bagian dari ijihad maupun ra’y. *Kedua*, dari aspek kualitas hadis, Ibn Hazm menolak keshahihan riwayat Hadis tersebut sebagai dasar hukum, karena transmisi Hadis tersebut hanya diriwayatkan oleh satu jalur atau dikenal sebagai Hadis *ahad*. Karena itu seharusnya para pendukung qiyas konsisten dengan pendapat jumhur yang berpegang bahwa Hadis *ahad* tidak dapat dijadikan dasar hukum, karena ia bersifat sangkaan (*zhann*). Selain itu mata rantai periwayatan Hadis Mu’ad di atas lemah menurut Ibn Hazm karena terdapat nama Haris Ibn Amru yang dikenal sebagai periwayat yang *majhul* (tidak dikenal sebagai periwayat hadis, tidak diketahui apakah ia tsiqah, dhabith, atau tidak, juga tidak diketahui apakah ia memiliki kepribadian yang baik atau tidak). Sementara Hadis tersebut tidak dapat diambil

³⁵ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...*, h. 111-113.

³⁶ Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât...* h. 374.

dari jalur yang lain kecuali melalui Haris Ibn Amru.³⁷ karena itu Ibn Hazm menganggap orang yang mengklaim kehujjahan qiyas dengan menggunakan Hadisitu sebagai pembohong.

Ibn Hazm juga menyatakan bahwa para pendukung qiyas telah melakukan eksploitasi terhadap Hadis untuk menjustifikasi pendapat mereka. Karena ada Hadis lain dari Ibn Mubarak yang jelas-jelas menentang penggunaan qiyas, dan Hadis tersebut tidak pernah disebutkan oleh pendukung qiyas. Sementara menurut penelitian Ibn Hazm, dari segi kualitasnya Hadis tersebut memiliki urutan transmisi yang otentik. Hadis tersebut berbunyi:

نو مريحيف لم يهأرب روملاً نوسيقيد موقى تمألى عةتتف قرفلا دشأ نإ
 م ارلخا نوليجو لالحا³⁸

Ibn Hazm bertanya-tanya kepada para pendukung qiyas, kenapa Hadis yang satu ini tidak pernah mereka sebutkan ketika membahas tentang qiyas?³⁹ Ibn Hazm juga menegaskan bahwa Hadis-adis yang disangka oleh para pendukung qiyas sebagai dasar kehujjahan qiyas dalam pandangan Ibn Hazm sebenarnya tidak terkait dengan masalah qiyas, tetapi terkait dengan konsep ijtihad dan ra'y. Ijtihad tidak sama dengan qiyas, sedangkan ra'y secara terminologi menurut Ibn Hazm adalah memilih hukum yang paling maslahat untuk kepentingan umum. Inilah perbedaan antara qiyas dan ra'y.⁴⁰

Di antara para pendukung qiyas seperti para ulama mazhab Maliki, menolak pandangan Ibn Hazm yang menganggap bahwa Hadis yang ia sebutkan dari Ibn Mubarak tersebut sebagai Hadisyang menentang penggunaan qiyas. Berdasarkan pandangan mazhab Maliki, Hadis tersebut memiliki kaitan dengan Hadis Mu'ad.⁴¹ Menurut ulama Maliki Hadis tersebut tidak sepenuhnya

³⁷ *Ibid*, h. 375.

³⁸ Artinya: "Sesungguhnya perpecahan yang paling besar yang menjadi fitnah bagi umatku adalah kaum yang mengqiyaskan perkara dengan pendapat mereka, mereka mengharamkan yang halal dan manghalalkan yang haram".

³⁹ Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât...*h. 376.

⁴⁰ *Ibid*, h. 376.

⁴¹ *Ibid*, h. 376.

menentang qiyas, tetapi membatasi penggunaan qiyas dan ra'y yang tanpa mengetahui yang cukup dan tanpa menggunakan metodologi yang dibenarkan, atau melakukan qiyas dan ra'y yang bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis. Dengan kata lain, Hadis Ibn Mubarak dimaksudkan untuk melarang orang bodoh yang tidak cukup ilmunya untuk mengeluarkan fatwa hukum, karena orang-orang seperti itu telah muncul sejak zaman Nabi saw dan para sahabat, itulah sebabnya Hadis tersebut muncul.⁴² Selain itu menurut al-Baji, suatu Hadis *ahad* selama tidak ada nash lain yang bertentangan dengannya, maka Hadis tersebut boleh saja digunakan sebagai landasan hukum. Karena itu al-Baji berpendapat bahwa melakukan qiyas adalah sama dengan melakukan ijtihad atau ra'y dan itu dibolehkan selama tujuan yang hendak diwujudkan adalah kemaslahatan.⁴³

Dalil Ijma' Sahabat

Tentang klaim jumbuh ulama pendukung qiyas yang berpendapat bahwa para sahabat juga melakukan qiyas, Ibn Hazm menolaknya dan menegaskan bahwa yang dilakukan para sahabat adalah ra'y, tetapi didistorsi sebagai aktifitas qiyas. Menurutnyanya memang tidak disangkal bahwa sebagian sahabat memiliki kecondongan untuk melakukan qiyas, tetapi Nabi saw (selalu) menjauhkan mereka dari perbuatan tersebut.⁴⁴ Menurut Ibn Hazm, tidak ada ijma' sahabat Nabi saw atas penggunaan qiyas, karena metode qiyas sendiri muncul pada masa tabi'in, yakni pada abad ke-2 H. Qiyas pada awalnya dilakukan oleh para ulama Hanafi, Maliki dan Syafi'i. Kemudian pada abad ke-3 H metode qiyas menyebar ke seluruh wilayah Islam dan diikuti oleh banyak orang. Selanjutnya pada abad ke-4 banyak bermunculan kitab ushul fiqh yang mencantumkan qiyas sebagai tema tersendiri, dan para ushuliyun menyebutnya sebagai metode "*ta'lil bi al-qiyas*".⁴⁵

⁴² *Ibid*, h. 377.

⁴³ *Ibid*, h. 378.

⁴⁴ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...hh.* 116-117. Abd Majid Tarkiy, *Munâdharât...*, h. 391-92.

⁴⁵ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...*, juz 8, h. 38.

Menurut keyakinan Ibn Hazm, selama periode sahabat, para sahabat teguh berpegang pada al-Qur'an dan Sunnah. Karena ia tidak menemukan satupun masalah atau persoalan hukum yang diselesaikan dan disepakati oleh para sahabat dengan menggunakan metode qiyas. Lebih tegas ulama mazhab Zhahiri mengatakan "Tidak seorang sahabat pun dan tidak pula orang-orang yang mengikuti kereka berbicara, dan berdalil dengan qiyas, dan tidak diragukan bahwa mereka bersepakat tentang batalnya qiyas (sebagai sumber maupun metode pengambilan hukum)."⁴⁶

Tentang argumen para pendukung qiyas yang mengklaim bahwa Abu Bakar dipilih sebagai khalifah atas dasar qiyas, yakni karena ia sering diminta oleh Rasulullah saw menggantikan beliau sebagai imam shalat, Ibn Hazm menolaknya dan menegaskan bahwa Abu Bakar dipilih sebagai khalifah berdasarkan pada nash dari Rasulullah saw, bukan berdasar pada qiyas. Menurut Ibn Hazm, tidak ada hubungannya antara shalat dengan khalifah. Untuk membuktikan argumennya, ia menukil sebuah hadis;

إن الأئمة من قريش أ الناس برهم تبع لبرهم وأفاجرهم تبع لفاجرهم

Ibn Hazm berpendapat, syarat menjadi khalifah berdasarkan Hadis di atas adalah seorang khalifah haruslah dari suku Quraisy. Hal ini karena suku Quraisy memiliki keunggulan dibanding suku-suku lainnya di jazirah Arab, misalnya ketegasan, keberanian, dan keahlian mereka dibidang politik dan strategi perang. Sedangkan untuk menjadi imam shalat tidak diperlukan syarat seperti yang telah disebutkan, tetapi siapa yang bacaan al-Qur'annya paling baik, paling awal hijrahnya, paling paham syariat Islam, dan paling tua usianya, dia lebih layak menjadi imam shalat.⁴⁷ Jadi, menurut Ibn Hazm, adalah tidak tepat mengqiyaskan dua hal yang tidak ada hubungannya dan saling berbeda sebagaimana ketentuan dalam kaidah-kaidah operasional qiyas yang disepakati jumbuhur.

Demikian secara singkat penulis jelaskan argumentasi Ibn Hazm yang menolak qiyas sebagai metode penetapan hukum. Menurut hemat penulis, Ibn Hazm dalam membangun argumentasinya tidak lah tanpa ilmu, tetapi memang ia tampak

⁴⁶ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...* juz 7, h. 117-118.

⁴⁷ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...* hh, juz 7, h. 125.

konsisten dan bahkan sesekali ia menampakkan metodenya dalam memahami nash, yang dalam mazhab Hanafi disebut sebagai isyarah nash, yakni memahami hukum syariat berdasarkan isyarat hukum yang terkandung di dalam nash tersebut. Untuk lebih jelasnya, bagaimana solusi metodologis yang ditawarkan Ibn Hazm sebagai pengganti qiyas dalam menetapkan hukum, akan dijelaskan pada bagian selanjutnya.

C. Nalar Fiqh Ibn Hazm

Penolakan Ibn Hazm terhadap qiyas secara terus-menerus dituangkan dalam beberapa kitab karyanya yang seakan membuktikan bahwa tanpa qiyas, sebenarnya perkara hukum pun dapat di-ekstrak dari sumbernya, yakni al-Qur'an dan Hadis. Pada bagian ini akan penulis kemukakan beberapa kasus hukum yang mana Ibn Hazm berbeda dengan jumbuh fuqaha dari sisi metodologisnya dalam menjawab suatu permasalahan hukum, serta metode yang dipilih Ibn Hazm dalam upayanya menghindari penggunaan qiyas.

Istishâb

Pengertian Istishâb adalah menetapkan sesuatu menurut keadaan sebelumnya hingga ada dalil yang menunjukkan perubahannya. Dalam konteks fiqh Istishâb adalah menetapkan suatu hukum sebagaimana asalnya sampai ada dalil yang dapat merubah hukum tersebut. Metode ini lebih banyak digunakan oleh Ibn Hazm dan mazhab Zhahiri dalam banyak kasus hukum yang diperdebatkan. Sebagai contoh adalah tentang jumlah maksimal istri yang boleh dinikahi. Firman Allah:

فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع⁴⁸

Jumbuh fuqaha melakukan pembedaan tentang jumlah istri yang boleh dinikahi antara budak dan orang merdeka. Menurut jumbuh, seorang budak hanya dibolehkan menikah tidak lebih dari dua istri. Pendapat ini diqiyaskan dengan hal-hak budak yang hanya separo dari hak-hak orang merdeka, seperti dalam masalah ukubat. Pendapat jumbuh juga didasarkan pada ijma' sahabat,

⁴⁸ Surat an-Nisa' ayat 3.

yang menjelaskan bahwa Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Thalib pernah memerintahkan seorang budak untuk menikahi wanita tidak lebih dari dua.⁴⁹

Ibn Hazm mengingkari pendapat ini, menurutnya suatu ayat al-Qur`an yang qath'i tsubut dan dalalahnya tidak memerlukan qiyas tidak dapat di-takhshish kecuali dengan ayat al-Qur`an pula. Sehingga tidak dapat dibenarkan men-takhshish ayat tersebut dengan ijma' sahabat yang mana Ibn Hazm mengingkari keberadaannya. Selain itu, pada ayat tersebut tidak ada indikasi yang menjelaskan bahwa ada perbedaan untuk budak dan orang merdeka, jadi tidak ada alasan untuk membeda-bedakannya.⁵⁰

Contoh lain yang bisa diungkapkan adalah tentang hukum khiyar syarat, yakni adanya hak bagi pihak pembeli yang bertransaksi untuk melanjutkan atau membatalkan transaksi tersebut dalam jangka waktu yang disepakati. Para fuqaha menyepakati hukum kebolehan, meskipun mereka berbeda pendapat dalam menentukan batas waktunya. Menurut Imam Malik waktu khiyar adalah dua hari, menurut Abu Hanifah dan Syafi'i adalah tiga hari, sementara menurut Abu Yusuf dan Imam Muhammad khiyar syarat dibolehkan dengan batas waktu yang dimaklumi sesuai dengan kebiasaan yang berlaku di masyarakat.⁵¹ Dasar hukum khiyar syarat adalah Hadis berikut;

أن النبي ﷺ جعل لحبان بن منقذ الخيار ثلاثة أيام لأنه كان يغبن في البيعات. فأمر النبي صلى الله عليه وسلم إذا باع أن يقول لا خلافة ولي الخيار ثلاثة أيام.⁵²

Khiyar syarat yang dibolehkan untuk pihak pembeli berdasarkan Hadis di atas, kemudian oleh para fuqaha diqiyaskan kebolehan juga untuk pihak penjual. Dengan alasan bahwa kepentingan antara penjual dan pembeli dalam transaksi jual beli adalah sama atau setara. Selain itu, tujuan dari khiyar syarat adalah

⁴⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm...*, h. 441.

⁵⁰ Lihat Ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, (Mesir: Idarah Thiba'ah al-Muniriyyah, 1351 H), h. 444.

⁵¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm...*, h. 508.

⁵² Hadis Muttafaq alaih. Hadis tersebut berasal dari Ibn Umar R.A.. lihat Talkhish al-Kabir Ibn Hajar, 3/21.

untuk menghilangkan kerusakan atau kecacatan dalam transaksi jual beli secara syar'i.⁵³

Ibn Hazm tidak menyepakati pendapat jumhur fuqaha yang mengqiyaskan kebolehan khiyar syarat untuk pihak penjual atas dasar qiyas. Ia berkata, "Semua transaksi jual beli tidak sah apabila didapati khiyar syarat untuk pihak penjual". Dalam mengomentari pendapat jumhur ia menegaskan bahwa kebolehan khiyar syarat untuk pihak penjual adalah pendapat yang tidak didukung oleh nash al-Qur'an dan Hadis. Lebih jauh lagi, Hadis di atas menurut Ibn Hazm dikhususkan untuk kepada hibban ibn Munqiz, dan secara eksplisit Hadis tersebut tidak menyatakan legalitas khiyar syarat.⁵⁴ Bagi Ibn Hazm, semua syarat yang tidak didasarkan kepada al-Qur'an dan Hadis adalah batal. Menurut Ibn Hazm tidak mungkin hukum diambil dari sesuatu yang tidak jelas, lebih-lebih melalui metode qiyas yang masih diperdebatkan legalitasnya.⁵⁵ Sampai di sini jelas sudah bahwa Ibn Hazm lebih condong menggunakan metode Istishâb daripada memberi ruang untuk qiyas dalam setian pendapatnya fiqhnya.

Dilalah Mantuq

Ibn Hazm dalam upayanya menghindari qiyas juga melakukan istinbath hukum dengan metode ini, yakni menganalisis aspek kebahasaan suatu nash sehingga dapat ditemukan hukum yang terkandung di dalamnya. Ulama ushul menyebutnya sebagai dilalah mantuq atau isyarah nash dalam mazhab Hanafi. Contoh yang dapat dijelaskan disini adalah tentang keharaman daging babi yang telah disebutkan beberapa kali dalam al-Qur'an.⁵⁶ Namun yang menjadi pertanyaan, apakah keharaman tersebut hanya pada dagingnya saja, ataukah mencakup kulit, bulu, tulang, dan apapun yang melekat pada tubuh babi? Dalil manakah yang dapat digunakan mengharamkan babi secara keseluruhan?

⁵³ Mustafa Ahmad Zerka, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, juz. 1, (Beirut: Dar as-Samiyah, 1425 H), h. 85.

⁵⁴ Ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, juz. 8, h. 29, 370-279.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Surat al-Baqarah: 173, al-Maidah: 3, al-An'am: 145, dan an-Nahl: 115.

Jumhur fuqaha mengharamkan babi secara keseluruhan melalui jalan qiyas, yakni mengqiyaskan daging babi dengan seluruh organ pada tubuh babi seperti tulang, bulu, kulit, dan sebagainya. Sekali lagi, Ibn Hazm menolak metode jumhur tersebut. Karena mengqiyaskan sesuatu dengan lainnya haruslah sejenis dan saling berkaitan. Sementara “daging babi” tidaklah sama dengan organ lainnya pada tubuh babi, terutama dari segi fungsinya. Selain itu, kata “daging babi” tidak mencakup keseluruhan organ babi, kecuali daging itu sendiri. Ibn Hazm sebenarnya memiliki pendapat yang sama dengan jumhur, yakni keharaman babi mencakup seluruh tubuhnya, tetapi ia tidak menetapkan keharaman tersebut melalui metode qiyas seperti yang dilakukan jumhur. Simaklah ayat berikut;

قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا
أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به⁵⁷

Berdasarkan analisis Ibn Hazm atas ayat di atas, keharaman babi tidak hanya pada dagingnya, tetapi mencakup seluruh tubuh babi. Hal ini dapat dipahami melalui susunan kata pada ayat tersebut. Menurutnya dhalir dalam bahasa Arab biasanya selalu kembali kepada kata yang paling dekat darinya. Sedangkan pada ayat di atas kata yang paling dekat dari dhamir adalah kata *خنزير* (babi), dan bukan *لحم خنزير* (daging babi). Sehingga berdasarkan ayat di atas dapat dikatakan bahwa babi dan seluruh tubuhnya adalah najis (*رجس*), dan sesuatu yang najis haram untuk dikonsumsi. Ibn Hazm juga menegaskan bahwa kata *خنزير* (babi) dalam bahasa Arab adalah jins, yang mencakup laki-laki dan perempuan, besar maupun kecil.⁵⁸

Masalah lainnya yang diperdebatkan dalam konteks ini adalah tentang hukuman bagi wanita yang menuduh laki-laki berzina. Dalam surat an-Nur: 4, yang disebutkan oleh redaksi ayat tersebut adalah hukuman untuk laki-laki, lantas bagaimana jika yang menuduh berzina adalah seorang perempuan? Jumhur berpendapat bahwa baik laki-laki maupun perempuan, sama-

⁵⁷ Surat al-An'am: 145.

⁵⁸ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm...*, juz 7, hh. 94-95.

sama harus mendapat hukuman dera 80 kali. Juhur menetapkan hukum tersebut dengan jalan qiyas, yakni mengqiyaskan hukuman laki-laki kepada perempuan. Sedangkan Ibn Hazm, meskipun ia sepakat bahwa hukuman juga harus diberikan kepada perempuan, tetapi dalam menetapkan hukumnya ia tidak menggunakan qiyas. Menurut Ibn Hazm, banyak redaksi ayat dalam al-Qur`an yang ditujukan untuk laki-laki, tetapi berlaku juga untuk perempuan, dan sebaliknya. Ibn Hazm memberikan beberapa contoh ayat yang demikian.⁵⁹

Simpulan

Hakekatnya qiyas adalah membandingkan hukum suatu perbuatan baru dengan hukum sesuatu yang telah ditetapkan di dalam nash berdasarkan suatu sifat atau motif yang menjadi alasan hukum, baik alasan tersebut disebutkan di dalam nash maupun tidak. Juhur ulama sepakat terhadap legalitas qiyas, sedangkan sebagian ulama dalam hal ini mazhab Zhahiri yang dimotori Ibn Hazm menolak qiyas baik sebagai sumber hukum maupun sebagai metode penetapan hukum Islam. Penolakan Ibn Hazm atas qiyas didasarkan pada dalil-dalil al-Qur`an dan Hadis, selain itu ia mengingkari adanya ijma' sahabat yang menurut klaim para pendukung qiyas sebagai dasar legalitas qiyas. Sebagai implikasi dari penilakan Ibn Hazm terhadap qiyas, dalam nalar fiqhnya ia lebih banyak menggunakan metode Istishâb dan pendekatan analisis kebahasaan dalam ijtihad yang ia lakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Hakim Abd Rahmân As'ad as-Sa'di, *Mabâhis al-'Illat fî al-Qiyâs 'inda al-Ushuliyîn*, Beirut: Dâr al-Basha'ir al-Islâmiyyah, t.th.
- Abd Majid Tarkiy, *Munâdharat fî Ushûl al-Sharî'ah al-Islâmiyyah baina Ibn Hazm wa al-Bâji*, Beirut: Dârul Gharb al-Islâmî, t.th.

⁵⁹ Contoh yang disebutkan di antaranya surat al-Mukminun: 5-6, dan an-Nur: 31. Lihat Ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, juz. 11, hh. 265-296.

- AbuHamid Muhammad ibn Muhammad Al-Ghazali, *al-Mustashfâ fî 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Intitute Press, 1986.
- Ali ibn Abd al-Kafi al-Subkhi, *Al-Ibhaj fî Sharh al-Minhâj*, tp: Dar al-Bahût li dirâsah al-Islâmiyyah, t.th.
- Fakhruddin Muhamad ibn Umar ibn Husayn al-Razi, *Al-Mahshûl fî 'ilm Ushûl al-Fiqh*, Saudi Arabia: Maktabah al-Arabiyyah al-Sa'udiyyah.
- Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Afaq, t.th.
- Ibn Hazm, *Al-Muhallâ*, Mesir: Idârah Thibâ'ah al-Munîriyah, 1351 H.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ibn Hazm: Hayâtuhû wa Asyruhû, arâ'uhû wa Fiqhuhû*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islâmî, 1373 H.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, t.tp: Dâr al-Fikr al-Arâbi, t.th.
- Mustafa Ahmad Zerka, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm*, Beirut: Dâr as-Samiyah, 1425 H.
- Wahbah Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Suriah: Dâr al-Fikr, 1406 H.

