

KONSEP ZHAHIR-KHAFY DAN IMPLIKASINYA DALAM ISTINBATH HUKUM ISLAM

Romli SA**

Abstract: *For further explanation given to the Prophet SAW that throughout his life every case and the problems that arise can be resolved based on the Qur'an and Sunnah. However, in subsequent periods, the community and development changes so rapidly. Islamic empire expanded and the friends were scattered to various regions along with the current expended they do. Besides active in jihad and preach, the companions also assume responsibility for leading reference Fatwa and religious information. Ibn Hazm (994 M-1086 M) is a controversial moslem scholar in the field of fiqh. One of his method of istinbat in law is zahiri. It focuses the interpretation at "nash" an the basis of the meaning at text. This method is principally similar to those used by other moslem scholars in his time. The difference is that the reasons used. In short, Ibn Hazm and other moslem scholars try to understand the religious matters an the basis of zahiri method or well-know as bayani pattern.*

Kata Kunci: *qawl qadim, qawl jadid, haji, umrah.*

Untuk memenuhi kebutuhan fatwa yang terus meningkat dan berkembang, para ulama berusaha merumuskan kaidah-kaidah yang itu tidak selalu sama antara satu ulama dengan ulama lainnya. Sejak periode sahabat kecil telah muncul dua aliran yang berbeda dalam sikap ijtihadnya, yakni ahl al ra'yi dan ahl al hadis yang kemudian terpusat pada mazhab Imam Malik (w.179 H) dan mazhab Imam Abu Hanifah (w. 150 H), pada gilirannya mazhab Asy Syafi'iy lahir pula dan membangun jalur tengah di antara kedua mazhab itu.

Sejalan dengan perbedaan kaidah-kaidah yang dirumuskan, fatwa-fatwa yang lahir sebagai hasil ijtihad pun banyak yang berbeda, bahkan bertentangan satu sama lain. Lebih dari itu, tidak jarang terjadi seorang ulama yang telah berfatwa tentang suatu kasus tertentu kembali mengeluarkan fatwa yang lain, terutama ketika ia berada pada waktu atau daerah lain. Asy Syafi'iy (w. 204 H) cukup terkenal dengan *qawl qadim* dan *qawl jadidnya* yang dibedakan berdasarkan masa dan wilayah. Fatwa-fatwanya selama berada di Baghdad disebut *Qawl qadim*, setelah berdomisili di Mesir dinamakan *qawl jadid*.

Secara umum sebagai produk sosial budaya semasa dan setempat, ilmu selalu terkait dengan kondisi masyarakat, ilmu hukum tidak terkecuali. Hukum mengatur perilaku masyarakat, tetapi kebiasaan yang berlaku turut pula menjadi sumber hukum itu sendiri. Dalam hukum Islam, ketentuan hukum yang terkait dengan, atau diatur berdasarkan *urf* cukup besar jumlahnya (Hasaballah, 1976, h. 350). Pada satu sisi, fiqh adalah penjabaran dari nash-nash al Qur'an dan Hadis. Jadi sepanjang nash-nash itu tidak berubah, tentu fiqhnya pun akan tetap sama. Akan tetapi, pada sisi lain fiqh merupakan hasil ijtihad ulama yang senantiasa berinteraksi dengan masyarakat dan lingkungannya. Oleh karena itu besar kemungkinan fiqh terpengaruh oleh lingkungan mujtahid itu sendiri.

** Alamat koresponden penulis adalah Fakultas Syari'ah UIN Raden Fatah, email: romli_uin@radenfatah.ac.id.

Sebagaimana diketahui Asy Syafi'iy tidak menetap pada satu daerah. Ia lahir di Gaza pada tahun 150 H, dibesarkan di Makkah, cukup lama belajar dengan Imam Malik di Medinah, bekerja di Yaman, dan beberapa kali datang ke Baghdad, sebelum akhirnya menetap di Mesir sampai ia wafat pada tahun 204 H. Dengan demikian ia cukup mengenal berbagai aliran dan mazhab yang ada di kota-kota itu. Asy Syafi'iy mula-mula memperkenalkan mazhabnya di Baghdad, ibukota yang telah lama menjadi pusat pengembangan mazhab Hanafi. Kemudian ia berpindah ke Mesir, di sana lebih dahulu berkembang mazhab Maliki, mazhab al Laits ibn Sa'ad (w. 173 H) dan mazhab Hanafi.

Ada beberapa ahli mengemukakan bahwa perbedaan lingkungan sosial kultural (Baghdad-Mesir) adalah sebagai faktor penyebab berubahnya fatwa Asy Syafi'iy dari *qawl qadim* ke *qawl jadid*. Hasil observasi atas masyarakat Mesir berperan penting dalam peninjauan dan penyesuaian-penyesuaian yang melahirkan *qawl jadidnya* (Hasaballah, 1976, h. 350). *Qawl qadim* dan *Qawl jadid* dalam mazhab Asy Syafi'iy dapat dipahami sebagai pertanda adanya potensi untuk berubah dan sifat dinamis dalam mazhab itu. Akan tetap sampai skearang masih banyak dampak keragaman pandangan mengenai hal itu khususnya di antara para tokoh penganjur perkembangan pemikiran hukum Islam dan para ulama yang bersikap tradisional. Karena itu masalah ini masih tetap menarik untuk dikaji.

Menurut catatan sejarah, mazhab Asy Syafi'iy segera berkembang melampaui batas-batas Mesir. Ia hadir di Hejaz menggantikan mazhab al Awza'i, bersaing dan berbagi pengaruh dengan mazhab Hanafi di Irak dan Khurasan, kemudian menyebar terus ke Timur menjadi satu-satunya mazhab yang dianut di Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Asy Syafi'iy menganjurkan murid-muridnya agar berijtihad dan melakukan peninjauan ulang fatwa-fatwanya. Sesuai anjuran itu, dalam rentang waktu yang cukup lama, kegiatan ijtihad termasuk dalam bentuk *takhrij* dan *tarjih* tetap dilakukan secara berkelanjutan oleh para tokoh yang telah mencapai derajat mujtahid di kalangan mazhab Asy Syafi'iy. Keragaman pendapat tersu terjadi sejalan dengan perbedaan dalil-dalil dan sudut pandang masing-masing. Namun secara umum, di Baghdad sekalipun, fatwa-fatwa dari *qawl jadid*lah yang terus mereka kembangkan.

Asy Syafi'iy sendiri pernah menyatakan bahwa *qawl qadim* tidak boleh diriwayatkan lagi karena ia telah rujuk dari *qawl* itu. Dengan demikian untuk masa selanjutnya, *qawl jadid*lah yang dianggap saebagai mazhab Asy Syafi'iy. Memang benar, terdapat *qawl qadim* yang difatwakan kembali karena dianggap lebih kuat. Akan tetapi hal ini tidak hanya terjadi di Baghdad. Tokoh-tokoh Asy Syafi'iyiah yang tinggal di Mesir pun ada yang menyatakan kembali ke *qawl qadim* di majelis pengajian *jadid* Asy Syafi'iy sendiri. Dalam perkembangan selanjutnya, suatu *qawl* baik *qadim* maupun *jadid*, yang dinilai lebih kuat akan terus difatwakan oleh ulama dalam mazhab Asy Syafi'iy tanpa terikat oleh masa atau lingkungan pengembangannya (an Nawawiy, t.th, h. 109). Oleh karena itu, selama belasan abad perkembangannya, dalam amzhab ini tidak tampak adanya perbedaan berdasarkan ciri masa ataupun karakteristik lingkungan. Jalur Irak dan Khurasan sering disebut-sebut tampaknya tidak lebih dari dua jalur narasi sebagai pengemban tanggung jawab transmisi dan pengembabang ajaran itu.

Menurut an Nawawiy (1994, h. 256—580), kasus-kasus yang mengalami perubahan fatwa Asy Syafi'iy dari *qawl qadim* ke *qawl jadid* tentang ibadah haji dan umrah terdiri dari 18 kasus yang ia bagi kepada tiga kelompok, yaitu; pelaksanaan ibadah haji dan umrah, pelanggaran pada waktu ibadah haji dan umrah, dan penggantian ibadah haji dan umrah. Menurut asumsi penulis kasus-kasus yang mengalami perubahan dari *qawl qadim* ke *qawl jadid* tentang ibadah haji dan umrah lebih dari yang disebutkan oleh nanawiy itu. Perbedaan penilaian Asy Syafi'iy itu mencakup 101 masalah fiqh, tidak kurang dari 30 masalah karena adanya masukan baru atau penilaian baru terhadap hadis, 20 di antaranya dalam bidang ibadah, 10 lainnya dalam bidang muamalah, 23 masalah disebabkan prinsip-prinsip yang terdapat dalam bidang munakahat dan muamalat, 13 masalah karena perbedaan lingkungan dan *urf* (adat istiadat) yang umumnya dalam bidang munakahat dan muamalat dan selebihnya disebabkan oleh adanya *ijma'*, penerapan prinsip istishab, maslahat yang mempunyai dasar nash dan lain-lain ((Nasrun, et.al., 2000, h. 877).

Dalam bidang ibadah haji dan umrah terdapat juga perubahan fatwa Asy Syafi'iy dari *qawl qadim* ke *qawl jadid*, misalnya hukum melaksanakan ibadah umrah. Dalam *qawl qadim* Asy Syafi'iy memfatwakan bahwa hukum melaksanakan ibadah umrah adalah sunnah bukan wajib, sedangkan dalam *qawl jadidnya* Asy Syafi'iy memfatwakan bahwa hukum melaksanakan ibadah umrah adalah wajib. Semula penulis berasumsi bahwa di dalam ibadah haji dan umrah tidak ada perubahan fatwa Asy Syafi'iy dari *qawl qadim* ke *qawl jadid* karena prinsipnya ibadah haji dan umrah harus mengikuti petunjuk dan ketentuan nabi Muhammad SAW. Disamping itu ibadah haji dan umrah termasuk dalam kategori ibadah mahdah yaitu ibadah yang mengandung hubungan dengan Allah semata yakni hubungan vertikal, ibadah seperti itu hanya terbatas pada ibdaha-ibdaha khusus yang ciri-cirinya, semua ketentuan dan aturan pelaksanaannya telah ditetapkan secara rinci melalui penjelasan dari al Qur'an dan Hadis.

Adapun fatwa-fatwa asy Syafi'iy yang tercakup dalam kelompok *qawl qadim* adalah dikeluarkan asy Syafi'iy banyak tertuang dalam kitab ar Risalah al *Qadimah* dan al Hujjah yang selalu disebut-sebut dengan al kitab al *Qadim*. Kitab al Hujjah dan fatwa-fatwa lainnya pada periode ini, terutama diriwayatkan oleh empat orang sahabat dan murid asy Syafi'iy yang terkemuka di Baghdad, Ahmad bin Hanbal, Abu Sur, az Za'farani, dan al Karabisi (as Sayis, 1957, h. 104). Sedangkan fatwa-fatwa *qawl jadid* dikeluarkan asy Syafi'iy setelah berada di Mesir, tertuang dalam beberapa kitab yaitu ar Risalah (al *Jadidah*), al Umm, al Amali, al Imla dan lain-lain (Lahmudin, 2001, h. 174).

Dinamisasi Hukum Islam

Untuk mengkaji tentang pemikiran hukum Islam penulis mengajukan dua landasan teori yang digunakan sebagai kerangka berpikir. Kedua teori itu salah satunya berasal dari konsep para ushuliyin (ahli-ahli ushul fiqh) yang dikenal dengan istilah al hukm yaduru ma'a wujudan wa adaman (hukum itu berputar atau berubah bersama *illat*-nya dalam mewujudkan hukum dan meniadakannya). Misalnya, *illat* keharaman minum khamr adalah *iskar* (memabukkan). Akan tetapi apabila *illat iskar* hilang dari

minuman itu sehingga ia berubah menjadi cuka, maka minuman itu menjadi halal karena *illat* keharamannya tidak ada lagi. Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam pada setiap periode waktu, terutama periode asy Syafi'iy ternyata teori itu dalam aplikasinya telah diterapkan dalam berbagai persoalan hukum Islam. Hal ini terbukti dengan munculnya istilah *qawl qadim* dan *qawl jadid*. Hal ini bisa terjadi karena pemahaman mujtahid terhadap *illat* itu telah berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman mereka terhadap dalil nash yang menjadi landasannya.

Teori kedua yang digunakan sebagai kerangka pemikiran adalah sebagaimana diungkapkan oleh ibn Qayyim al Jauziyah (1955, J. 3, h. 4) yang dikenal dengan istilah; *taghaiyyur al fatwa bi hasabi taghaiyyur al azminah wa al-amkinah wa al-ahwal wa an-niyat wa al-awa'id*. Teori ini menjelaskan bahwa perubahan fatwa adalah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan. Dalam pandangan ibn Qoyyim yang mengalami perubahan itu adalah fatwa, karena fatwa termasuk dalam wilayah ijthad. Akan tetapi dari penjelasan kedua teori tersebut di atas timbul pertanyaan apakah setiap hukum baik yang bersumber dari nash yang *qath'i* ataupun hukum yang bersumber dari nash yang *dzanni* bisa berubah karena perubahan dan perkembangan zaman? Dalam hal ini menurut az Zuhaily (1986, h. 1116-1117) hukum-hukum yang dapat berubah sesuai dengan perkembangan dan perubahan zaman adalah hukum-hukum ijthadiyah, sedangkan hukum-hukum yang bersifat *ta'abudiy*, ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh syariah dan dasar-dasar syari'ah selamanya tidak dapat berubah walaupun situasi dan kondisi selalu berubah dari masa ke masa. Karena itu pula, hukum Islam menurut Yusuf Qardhawi (2001, h. 201) dapat dibagi dua bagian besar. Pertama, hukum-hukum Islam yang tidak dapat dirubah walaupun situasi dan kondisi berubah, misalnya hukum-hukum yang menetapkan hal-hal yang wajib dan yang haram. Kedua, hukum-hukum Islam yang dapat berubah karena tuntutan maslahat, perubahan situasi dan kondisi, misalnya ketentuan tentang hukum ta'zir, jenis dan sifatnya.

Menurut Ibrahim Husein (1989, h. 1) hukum Islam yang bersifat *qath'i* dapat dilihat dari dua sisi yaitu *ta'abudiy* dan *ta'aquliy*. Hukum Islam yang bersifat *ta'abudiy* kausalitas atau *illat* hukumnya di luar jangkauan para mujtahid. Hukum Islam seperti itu harus diterima dan diamalkan apa adanya, dia tidak membuka pintu ijthad. Di sisi lain hukum Islam yang bersifat *ta'aquliy*, mengundang untuk berijtihad karena kausalitas atau *illat* hukumnya dapat dicari oleh para mujtahid. Oleh karena itu meskipun hukum itu bersifat *qath'i*, dia dapat difiqihkan dan termasuk kategori fiqh, penerapannya harus sesuai dengan perkembangan zaman, mengikuti situasi dan kondisi serta harus sejalan dengan kemaslahatan umat manusia. Hukum Islam yang bersifat *ta'aquliy* inilah ijthad memainkan peranannya untuk dapat memenuhi kebutuhan hukum Islam sepanjang zaman. Misalnya wajib zakat termasuk hukum Islam yang bersifat *ta'abudiy*, sedangkan mengenai perluasan dan pengembangan jenis-jenis harta yang wajib dizakati termasuk teknis pengelolaan dan penggunaannya adalah termasuk dalam hukum Islam yang bersifat *ta'aquliy* yang menjadi lapangan ijthad dan garapan para mujtahid.

Metode Zahiri dan Implikasinya dalam Istinbat Hukum

Sepanjang bacaan penulis terhadap karya-karya utama Ibn Hazm, tidak ditemukan apa sesungguhnya definisi *al-zahir* yang ia gunakan dan tidak juga dikemukakan riwayat bahwa Dawud ibn 'Ali, tokoh pertama penganjur metode ini, ada merumuskannya. Penilaian seperti ini pernah dikemukakan oleh 'Abd al-Halim 'Uways (1979: 90) dalam disertasinya. Namun 'Uways (1979: 7) mencoba membuat analisis, dengan mengatakan, boleh jadi hal tersebut disebabkan oleh karena sudah demikian jelasnya pengertian *al-zahir* itu dalam pemikiran Ibn Hazm, atau kemungkinan definisi tersebut pernah dirumuskannya di dalam bukunya, tetapi buku tersebut tidak sampai kepada kita (*al-mafqudat*).

Hemat penulis, masalah ini penting untuk didudukkan lebih dahulu karena termasuk masalah sentral dalam pemikiran Ibn Hazm dan menjadi fokus pembahasan ini. Apabila analisis 'Uways di atas diterima, yaitu bahwa konsep *al-zahir* tersebut sudah demikian jelas dalam pemikiran Ibn Hazm, berat dugaan bahwa kejelasan tersebut disebabkan karena pengertian yang dimaksudnya adalah semata-mata dari segi bahasa (ظاهر اللغة). Jadi, *al-zahir* adalah sinonim dengan *al-wadiah* (الواضح), yaitu suatu pemahaman yang langsung dapat diperoleh setelah mendengar lafz (اللفظ) atau disebut juga mutlaq *al-lughah* (مطلق اللغة). Simpulan ini didasarkan atas pernyataan Ibn Hazm (1981: 37) bahwa "orang yang memalingkan arti apa yang tersurat tanpa dalil berupa nass atau ijma', maka hal tersebut berarti mengingkari adanya penjelasan di dalamnya, dan termasuk pemutarbalikan arti wahyu Allah kepada Nabi Muhammad. Sungguh hal ini suatu dosa besar".

Simpulan sementara di atas semakin kuat bila dikaitkan dengan komentar Ibn Hazm ketika ia menjawab kritik seorang ulama (Bakr al-Basyari) yang menudingnya sesat dengan pendekatan zahiri-nya seperti halnya kelompok Khawarij. Ia mengatakan sebagai berikut:

قد علم كل ذي عقل ان اللغات انما رتبها الله ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئا غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها، واللسان هي اللغة بلا خلاف ههنا، فاذا لم يكن الكلام مبينا عن معانيه فأى شئ يفهم هؤلاء عن ربهم وعن نبيهم بل بأى شئ يفهم بعضكم بعضا؟ ولعلكم تريدون به شيئا آخر غير ما ظهر منه، اذا امكن ما قلتم فبأى شئ نعرف مرادكم من كلامكم هذا؟

(Ibn Hazm, Jus III: 369)

Dengan ungapannya di atas semakin jelas bahwa yang dimaksud dengan *zahir*, tiada lain dari kata-kata (*al-alfaz*) yang diucapkannya adalah berbagai pengertian dan tujuan diketahui. Sebab kalau setiap orang yang berbicara dianggap maksudnya lain dari apa yang diucapkannya, bagaimana mungkin komunikasinya dapat berlangsung dengan orang lain. Dalam buku Ibn Hazm yang lain berjudul *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa'i wa al-Nihal* (t.t.: 116), ditemukan pula ucapannya bahwa ajaran agama ini semuanya telah jelas, transparan, tidak ada yang rahasia dan tersembunyi. Ayat-ayat al-Qur'an yang diterima Nabi semuanya telah dijelaskannya dan tidak satu ayatpun yang disembunyikannya dan yang tidak diterangkannya. Sebab kalau hal itu terjadi berarti Nabi dianggap belum menyampaikan risalah. Untuk mendukung pendapatnya, ia merujuk ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين.
(الشعراء: 193-195)

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم....(ابراهيم: 4).
... يحرفون الكلم عن مواضعه.... (المائدة: 13).

اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم (العنكبوت: 51).

Ayat pertama dan kedua di atas menurutnya, dengan tegas menyatakan bahwa, seperti halnya kitab yang dibawa rasul sebelumnya dengan bahasa umatnya, al-Qur'an diturunkan Allah dalam bahasa Arab yang jelas. Ayat ketiga bercerita tentang orang Yahudi dan Nasrani yang dicela, karena mereka mengubah firman Allah. Sementara itu ayat keempat merupakan suatu penegasan adanya celaan (*tawbikh*) dari Allah terhadap orang-orang yang tidak merasa puas dengan apa yang tersurat (*al-tilawah*). Ibn Hazm menafsirkan ayat keempat ini dengan "adanya keharusan mengambil yang zahir dan larangan untuk melakukan pena'wilan." Pendekatan zahiri ini, menurutnya, adalah suatu keharusan (wajib) agar ajaran agama ini tidak terjebak pada kegoncangan dan dasar pijak yang tidak pasti. Sebab, apabila setiap kata (lafz) dikatakan mengandung arti selain dari apa yang tersurat, hal ini akan mengarah kepada ketidakjelasan patokan.

'Arif Khalil (1984: 131) setelah melihat operasionalisasi metode zahiri di kalangan Ahl al-Zahir mencoba merumuskan bahwa yang dimaksud dengan zahir itu di kalangan ahl al-zahir ialah :

ظاهر اللفظ من ناحية اللغة فلا يصرف اللفظ عن معناه اللغوي الا بنص آخر او اجماع فان نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة الى معنى آخر بغير نص او اجماع فحكم ذلك النقل انه باطل ويعتبر تبديلا لكلام الله عز وجل.

Senada dengan itu, 'Uways (1979: 90) pun menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan pendekatan al-zahir itu ialah:

الخروج من الخفاء الى التأويل الى المعنى الواضح البارز بذاته الذي يستنبطه العقل على البديهية بحكم منطوق اللغة ودلالة مفهوم خطابه الذي يبدو للسامع وفق استعمال العرف والعادة.

Dari uraian di atas jelas diketahui bahwa konsep al-zahir atau pendekatan zahiri yang digunakan Ibn Hazm dan Ahl al-zahir pada umumnya adalah semata-mata melakukan penalar-an hukum berdasarkan arti yang nyata, terang, mudah ditangkap oleh akal; dan makna yang diambil itu sesuai dengan bahasa tutur komunitas pengguna bahasa itu. Jadi, bagi mereka tidak ada alasan untuk mengambil selain dari apa adanya suatu nash, dan karena itu tidak ada keperluan terhadap ta'wil dan semacamnya. Berbeda dengan konsep *zahir* sebagai dibahas ulama *usul*, yaitu makna yang secara langsung dapat dipahami dari teks yang tertulis tanpa perlu kepada keterangan lain tapi makna tersebut bukanlah makna pokok yang dimaksud oleh *siyaq al-kalam* (konteks kalimat).

Di sisi lain, dari segi ketersediaan aturan hukum, Ibn Hazm termasuk kelompok yang memandang bahwa ajaran Islam ini telah lengkap dan sempurna dan tidak ada satu masalah pun yang luput dari cakupan ajarannya. Paradigma serupa ini dirujuknya kepada ayat-ayat al-Qur'an antara lain:

اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً. (المائدة : 3).
ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون. (الأنعام : 38).
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء. (النحل: 89)
وما كان ربك نسياً. (مريم : 64).

Sementara itu pula di ayat lain Allah SWT berfirman:

هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً... (البقرة : 29).
...وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه... (الأنعام: 119)

Berdasarkan ayat-ayat yang disebutkan, Ibn Hazm dan ahl al-zahir sampai pada kesimpulan bahwa seluruh masalah yang terjadi di alam ini

telah tersedia ketentuan hukumnya di dalam nash (al-Qur'an, sunnah, dan ijma') (Ibn Hazm, 1981: 16-17). Nash yang telah sempurna ini, dipahami apa adanya sesuai dengan bahasa atau tekstual (zahiri) nya. Karena itulah Ibn Hazm sangat concern dengan masalah bahasa ini, dan secara khusus masalah ini dibahasnya dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz I (1978: 34) dengan judul bab *Fi kayfiyat zuhur al-lughat a'an tawqif am 'an istilah fi kayfiyat* (ظهور اللغات اعن توقيف ام عن اصطلاح).

Dari sudut tinjauan historis, metode zahiri ini sesungguhnya dikemukakan pertama kali oleh Dawud ibn 'Ali ibn Khalaf al-Isfahani (w. 883 M). Melihat masa hidupnya, ia memang lebih muda dari tokoh-tokoh mazhab sunni lainnya seperti Imam Abu Hanifah (w. 767 M); Imam Malik ibn Anas (w. 795 M); Imam al-Syafi'i (w. 819 M) dan Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 855 M). Oleh karena masanya yang sangat berdekatan, maka kelihatannya keberadaan mazhab zahiri ini menjadi kalah populer dari mazhab-mazhab tersebut, di samping terasa ada kesan langkah mundur pada metode yang ditawarkannya. Keempat tokoh yang disebut selain berpegang kepada nash, mereka juga melakukan penalaran dalam istinbat-nya, sementara Dawud ibn 'Ali mengajak untuk hanya berpegang kepada nash dan meninggalkan penalaran. Dari sejarah hidup Dawud ibn 'Ali diketahui bahwa ia adalah alumni "madrasah" Imam al-Syafi'i dan ia sangat mengagumi "guru"nya tersebut. Bahkan kata al-Subki (w. 1378 M), Dawud ibn 'Ali adalah orang pertama sekali menulis buku tentang keutamaan (manaqib) Imam al-Syafi'i (Ibn al-Subki, I, t.t.: 343). Oleh karena pada awalnya ia memang pengikut al-Syafi'i.

Melihat kecenderungan aliran al-Syafi'i yang sangat kuat berpegang kepada nash, telah mendorong Dawud banyak menemui guru-guru hadis yang tersohor pada masanya, seperti Sulayman ibn Harb, al-Qa'nabi, 'Umar ibn Marzuq, Musaddad ibn Musarhad dan disebut juga bahwa ia mempelajari hadis dari Ishaq ibn Ibrahim al-Hanzali yang populer dengan nama Ibn Rahawayh. Kekayaan perbendaharaannya di lapangan hadis ini telah membuatnya merasa tidak memerlukan sarana lain (selain nash) untuk menyelesaikan problematika yang timbul dalam bidang hukum. Atas dasar itu mulailah ia menawarkan metode (manhaj) zahiri-nya dan menolak penggunaan qiyas sebagai sumber hukum. Ia menegaskan: "Sesungguhnya dasar-dasar penetapan hukum Islam adalah al-Kitab, sunnah dan ijma' saja. Adapun qiyas tidak boleh dipakai sebagai dasar penetapan hukum. Qiyas pertama sekali digunakan oleh Iblis" (al-Syahrastani I 1976: 206). Sehubungan dengan pandangannya ini, suatu ketika kepadanya diajukan pertanyaan; bagaimana anda menolak qiyas, padahal al-Syafi'i memakainya sebagai dasar hukum? Ia menjawab, karena saya melihat bahwa argumentasi al-Syafi'i dalam menolak al-istihsan, justru menolak qiyas sekaligus (Khalil 1984: 141). Dengan pendirian ini, berarti ia telah memisahkan diri dari mazhab al-Syafi'i.

Dari paparan ini diketahui bahwa metode zahiri ini berasal dari Dawud ibn 'Ali dan sebagai metode pemahaman nash, metode ini telah matang ketika ditawarkan pertama sekali di Baghdad. Penelaahan terhadap pemikiran Dawud ibn 'Ali ini dan pemikiran Ibn Hazm tampaknya terdapat keserupaan dalam beberapa hal. Oleh karena itu timbul persoalan, apakah Ibn Hazm muqallid (pengikut setia) Dawud ibn 'Ali, sementara di pihak lain mereka mengharamkan taqlid? Dan di mana letak peranan Ibn Hazm dalam

peta pemikiran zahiri ini? Masalah-masalah ini akan dilihat pada bahasan berikut yang diawali dengan tinjauan historis masuknya pemikiran ini ke wilayah Barat Dunia Islam (Spanyol).

Sampai abad ke-4 H, perkembangan mazhab zahiri ini masih terbatas di wilayah Irak dan seberang sungai Oxus (Transoksania). Memang seperti telah disebut, keberadaan mazhab zahiri setelah mazhab-mazhab lain membuatnya lambat berkembang. Ada beberapa faktor, tulis 'Arif Khalil, yang menyebabkan lambannya perkembangan tersebut:

1. Karena mazhab-mazhab yang empat telah demikian tersiar dan dianut oleh kaum muslimin, misalnya mazhab Hanafi di Irak, mazhab al-Syafi'i di daerah Hijaz, Siria dan Mesir, mazhab Maliki di daerah Barat (al-Maghrib) dunia Islam dan mazhab al-Hanbali juga di Irak.
2. Penolakannya terhadap penggunaan qiyas yang berarti berbeda dengan anutan mayoritas ulama, membuatnya mendapat serangan/kritik yang pedas dan bertubi-tubi yang pada gilirannya membuat orang tidak mau mengikutinya.
3. Tersiar bahwa Dawud ibn 'Ali menganut paham bahwa al-Qur'an itu baharu (khalq al-Qur'an) dan orang yang ber-hadath besar (karena janabah atau hayd) boleh menyentuh dan membaca al-Qur'an. Pendapat mana pada masanya berbeda dengan yang dianut mayoritas Fuqaha' (Khalil 1984: 146-147).

Namun begitu, bila dibandingkan dengan pengikut mazhab Hanbali di wilayah Timur dunia Islam, khususnya di kota Baghdad pada periode akhir abad ke-3 H dan sepanjang abad ke-4 H., mazhab ini menduduki ranking ke-4 (empat) di bawah mazhab al-Syafi'i, Abu Hanifah dan Malik. Keadaan ini bertahan hingga abad ke-5, saat munculnya Abu Ya'la (w. 458 H) yang bermazhab Hanbali. Ia berhasil menggeser posisi mazhab zahiri ini dan menggantikan tempatnya dengan mazhab anutannya (al-Maqdisi 1909: 37). Setelah itu penganut mazhab zahiri pun lalu merosot terus di wilayah Timur, dan secara bersamaan di wilayah Barat sedang 'naik daun' dengan munculnya Ibn Hazm.

Masuknya paham zahiri ke Andalus diawali dengan kedatangan beberapa ulama Cordova ke wilayah Timur, antara lain; Baqi ibn Mukhallad (200-276 H), Ibn Waddah (w. 386 H), dan Qasim ibn Asbagh (w. 340 H). Dua yang disebut pertama bahkan sempat bertemu dengan Dawud ibn 'Ali, tetapi mengingat mazhab resmi di Andalus adalah mazhab Maliki, maka paham zahiri mereka belum disebarluaskan. Pemunculannya hanya tampak pada pandangan fiqh-nya yang mulai berorientasi komparatif (*al-muqaran*). Keadaan ini berlanjut sampai paham ini dianut oleh Mundhir ibn Sa'id al-Baluti (w. 355 H), seorang hakim di Cordova. Ia mengetahui aliran ini sewaktu pergi menunaikan haji dan kemudian membawanya ke Andalus. Adapun guru langsung Ibn Hazm adalah Mas'ud ibn Sulayman ibn Muflit (w. 426 H) yang populer dengan gelar Abu al-Khiyar. Melalui mata rantai inilah sedikit demi sedikit paham zahiri ini meluas sampai kepada munculnya Ibn Hazm.

Aplikasi Metode Zahiri dalam Istinbat

Perlu ditegaskan bahwa Ibn Hazm sangat kuat berpegang kepada nash. Dalam membangun teori hukumnya ia berangkat dari paradigma bahwa semua masalah agama telah terdapat aturannya dalam teks-teks al-Qur'an

dan sunnah. Ia mengatakan “*inn al-din kullahu mansus*” (Ibn Hazm, t.t.: 5). Sejalan dengan itu ia merumuskan bahwa dasar-dasar (al-usul) hukum syara’ hanyalah empat, yaitu al-Qur’an, hadis, ijma’ dan al-dalil. Dengan keempat dasar inilah hukum-hukum agama dapat diketahui dan keempat dasar atau sumber ini semuanya kembali kepada nash (Ibn Hazm I, 1978: 80). Di dalam al-Qur’an, kata Ibn Hazm, ada kewajiban mematuhi semua perintah Allah dan Nabi-Nya serta aturan-aturan yang tercapai padanya kesepakatan semua ulama (ijma’). Kita melihat, ujarnya, Allah mempersamakan ketiga sumber ini dalam hal sama-sama wajib dipatuhi (Ibn Hazm I, 1978: 76). Pada saat yang sama kita pun melihat bahwa apabila ketiga sumber itu digunakan, muncul daripadanya satu sumber lain (yang keempat), yang mana ia sesungguhnya bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri di luar sumber-sumber yang tiga itu. Sumber keempat ini dinamakan al-dalil (Ibn Hazm I, 1978: 76). Jadi, bagi Ibn Hazm tidak ada jalan lain untuk mengetahui hukum agama, kecuali dari salah satu sumber yang empat ini, yaitu al-Qur’an, hadis, ijma’, dan al-dalil.

Terhadap sumber hukum di atas Ibn Hazm menerapkan pendekatan zahiri dan di sini akan diturunkan hasil istinbat. Ibn Hazm yang merupakan operasionalisasi dari metode zahiri yang dianutnya. Kasus yang dipilih terbatas pada dua buah kasus saja, yaitu kasus mawarith dan kasus nafkah dalam keluarga. Hasil istinbat-nya kemudian disandingkan dengan pendapat jumhur ulama.

Kasus Mawarith

Kasus yang dipilih mewakili sub ini yaitu kasus hak waris ibu dan bapak yang mewarisi, bersama dengan suami atau isteri si mayit. Dalam Fiqh Mawarith kasus ini populer dengan kasus Gharrawayn atau ‘Umariyatayn (disebut demikian karena terjadi di zaman kekhalifahan ‘Umar ibn Khattab dan dia memberi keputusan mengenai masalah itu).

Sebagai diketahui ketentuan mengenai hukum waris dapat dikatakan masalah yang sudah jelas ketentuannya, misalnya ketentuannya dalam al-Qur’an surat an-Nisa’ ayat 11. Pada ayat ini ditegaskan bahwa ibu mendapat 1/3 (sepertiga) bagian harta apabila si mayit tidak mempunyai anak yang mewarisinya. Tetapi dalam kasus ini ‘Umar menetapkan bagian ibu 1/3 (sepertiga) dari sisa (*thuluth al-baqi*), sebab kalau ibu mendapat 1/3 (sepertiga) dari seluruh harta, maka bagian ibu menjadi lebih besar dari bagian bapak. Pembagian seperti itu menyalahi kaedah umum yang berlaku dalam hukum waris, yaitu bagian laki-laki harus dua kali lipat bagian perempuan, sesuai dengan ayat: (الذكر مثل حظ الأنثيين.... (النساء: 11) (Bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan). Hasil ijtihad ‘Umar ini disetujui oleh ‘Uthman, Zayd ibn Thabit, Ibn Mas‘ud dan sahabat-sahabat lainnya, serta diterima juga oleh jumhur ulama (Abu Hanifah, Malik, al-Syafi‘i dan Ahmad ibn Hanbal) (al-Sarjani VII, 1989: 91; al-Zuhayli VIII, 1989: 341).

Menyikapi ijtihad ‘Umar ini, Ibn Hazm menyatakan tidak sependapat, artinya ia tidak dapat menerima perubahan bagian ibu dengan argumentasi tersebut. Dalam hal ini, kata Ibn Hazm, ibu tetap memperoleh bagian 1/3 (sepertiga) dari seluruh harta sesuai dengan zahir ayat. Tentang keberatan akan terjadi bagian ibu lebih besar dari bapak, menurutnya itu tidak menjadi masalah, sebab Nabi SAW pun dalam salah satu hadisnya pernah

mengutamakan ibu dari bapak sampai tiga kali berbanding satu. Dalam Sahih al-Bukhari disebutkan dalam hadis ini Nabi SAW memberi keutamaan tiga kali kepada ibu dan satu kali kepada bapak. Karena itu, tidak ada halangan bila pada kasus di atas bagian ibu lebih besar dari bagian bapak (Ibn Hazm: VIII, Masalah Nomor 1716: 273-275).

Memperhatikan istinbat Ibn Hazm dalam kasus ini, ada satu hal yang menarik yakni, bagi Ibn Hazm tidak ada persoalan kesungkaan dalam berbeda pendapat dengan sahabat Nabi SAW sekalipun. Yang menjadi patokan baginya adalah bunyi nash. Sebab, katanya dengan penuh heran, ketika Allah menetapkan bagian ibu sama dengan bagian bapak = 1/6 (seperenam) apabila si mayit mempunyai anak sesuai firman Allah: *ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد... (النساء: 11)*. Mereka dapat menerimanya. Lalu apa yang menghalangi mereka untuk menerima keutamaan ibu pada kasus di atas ketika ada nash yang menyatakan demikian? Jadi, di sini Ibn Hazm menggugat konsistensi berpikir kelompok tersebut. Tetapi Al-Zuhayli, ulama kontemporer yang condong kepada pendapat jumhur ulama mengomentari bahwa redaksi surat al-Nisa': 11 tersebut mengindikasikan bahwa bagian ibu dan bapak disatukan dahulu, baru ibu mengambil 1/3 (sepertiga) bagian dan bapak 2/3 setelah diambil bagian suami/isteri. Sebab kalau bagian ibu 1/3 dari seluruh harta maka redaksi ayat tersebut cukup berbunyi: *ان لم يكن له ولد فألمه الثلث* tidak seperti redaksi yang terdapat dalam al-Qur'an:

...ان لم يكن له ولد وورثه ابواه فألمه الثلث... (al-Zuhayli 1997: 341)

Istinbath Permasalahan Nafkah Keluarga

Persoalan nafkah dalam keluarga adalah persoalan penting. Nabi sendiri dalam hadisnya menekankan seorang pemuda yang ingin menikah, harus mempunyai kemampuan (al-ba'ah), baru diperkenankan menikah. Oleh sebab itulah, apabila dalam perjalanan suatu rumah tangga terjadi kesulitan biaya, yang mana suami tidak mampu mengusahakannya lagi, menurut jumhur ulama (Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah) si isteri boleh mengajukan permintaan cerai (al-Ramli: VII: 202; Ibn Qudamah: VII: 57: al-Syarbayni, *Mughni*: III 442). Dalil-dalil yang dirujuk jumhur ulama, antara lain, surat al-Baqarah ayat 229; "*Peliharalah isterimu dengan baik atau ceraikanlah dengan baik pula*". Memberi nafkah kepada isteri termasuk pengertian memeliharanya dengan baik, dan bila tidak mampu, adalah lebih baik menceraikannya saja sehingga isteri tidak menderita. Sementara itu, kalangan Hanafiyah berpendapat bahwa dalam kasus suami tidak mampu memberi nafkah, isteri tidak boleh meminta cerai, bahkan si isteri harus berutang kepada orang lain untuk membiayai keluarganya. Utang tersebut akan dibayar suaminya setelah ia mampu, bahkan hakim boleh memberi perintah agar isteri berutang. Pendapat ini diacu kepada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 280 yang artinya "Jika ia dalam kesulitan, maka tunggulah sampai datang kelapangan" (al-Humam III: 324).

Dalam masalah ini, Ibn Hazm berpendapat bahwa seorang isteri yang mempunyai harta yang bisa dipakai sebagai nafkah, wajib memberikan hartanya apabila suaminya tidak mampu. Dan suaminya tidak dianggap berhutang dalam hal itu, sehingga tidak harus membayarnya bila suatu saat ia mempunyai harta. Ibn Hazm mengambil surat al-Baqarah ayat 233 sebagai basis argumennya, yakni:

...وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك....(البقرة: 233).

Ia mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah menjelaskan kewajiban ayah untuk memberi nafkah (makanan) dan pakaian kepada isterinya dengan baik. Seseorang tidak dibebani melebihi batas kemampuannya. Seorang ayah tidak boleh menderita karena anaknya dan tidak pula sebaliknya, dan ahli waris pun mempunyai kewajiban seperti itu. Kata Ibn Hazm; “*Al-zawjat warithat fa ‘alayha nafqatuhu bi nass al-Qur’an*” (Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Athar*, juz IX Masalah Nomor 1926: 254). Memperkuat argumennya itu, ia merujuk surat al-Talaq ayat 7 ... لينفق ذو سعة من... وتعاونوا على البر... dan surat al-Ma’idah ayat 2 ... والتقوى... (Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Athar*, juz IX Masalah Nomor. 1926: 254).

Bila dicermati penalaran Ibn Hazm dalam masalah ini, ia mengambil ayat-ayat universal yang menurutnya masih relevan dengan tema yang dibahas, hal mana tidak dilakukan oleh ulama lain. Apabila dikaitkan dengan konteks kehidupan modern dewasa ini, yang mana beban domestik suatu rumah tangga tidak selamanya berada dan hanya pada pundak suami semata, tampaknya pendapat Ibn Hazm ini dapat membantu keutuhan dan kelestarian suatu perkawinan. Karena itu menarik untuk dijadikan bahan pertimbangan materi Kompilasi Hukum Islam yang menjadi pegangan praktisi di Pengadilan Agama.

Kesimpulan

Demikianlah contoh aplikasi metode zahiri Ibn Hazm dalam istinbat. Dalam penalarannya ia telah menerapkan metode zahiri, yaitu melakukan pemahaman nash berdasarkan arti lafz (tekstual). Bila dibandingkan antara penalaran Ibn Hazm dan ulama lainnya, dari segi metode pemahaman nash yang mereka terapkan, sebenarnya tidak ada perbedaan. Dengan kata lain, prosedurnya dimulai dari identifikasi kasus, lalu dicari nash yang mengaturnya, dan kemudian nash tersebut dipahami apa adanya, atau dengan menundukkannya kepada ayat lain atau hadis. Oleh karena itu, paling jauh dapat dikatakan, bahwa yang berbeda di antara jumbuh dan Ibn Hazm, hanya pada pilihan dalil yang dipakai masing-masing, bukan pada metodenya. Dengan demikian, antara jumbuh dan Ibn Hazm sama-sama melakukan pemahaman atas dasar metode zahiri atau bila diacu kepada pola penalaran yang dikenal dalam pemikiran hukum Islam, mereka sama-sama menerapkan pola bayani. Dengan kata lain apabila Ibn Hazm dikatakan pendekatannya zahiri, sebenarnya jumbuh pun menerapkan hal yang sama.

Atas dasar itu, hukum sejarah yang seolah-olah telah membentuk *mainstream* jumbuh di satu kotak dan zahiriyah di pinggir atau bahkan di luarnya, sehingga ittifaq dan ikhtilaf-nya tidak diperhitungkan untuk tercapainya ijma’ ulama, bahkan lebih dari itu, mereka dianggap tidak layak ber-ijtihad, kiranya perlu ditinjau ulang. Benarlah apa yang dikemukakan Ulama Mesir Kontemporer Muhammad al-Ghazali (1989: 158) bahwa; “*Adalah suatu kesombongan jika orang menyatakan hanya ada satu mazhab tertentu saja yang paling benar dalam segala hal, sedangkan mazhab yang lain bercampur aduk dengan kekeliruan dan kesalahan. Mazhab-mazhab fiqh yang masyhur dan yang tidak atau kurang masyhur, semuanya mengandung pusaka pemikiran serta dalil -dalil naqli dan ‘aqli yang amat berharga.*

Hukum-hukum fiqh hasil ijtihad Imam Ibn Hazm lebih mempunyai hak hidup daripada yang lain....

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Halim ‘Uways. 1979, *Ibn Hazm al-Andalusi wa Juhuduhu fi al-Baht al-Tarikhi wa al-Hadara*, Kairo: Dar al-‘Itisam
- Abu Zahrah. t.t., *Ibn Hazm Hayatuhu wa ‘Asruh, Ara’uhu wa fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma’il. 1977, *Sahih al- Bukhari*, cet. I Riyad: Dar al-Salam
- Al-Ghazali, Muhammad. 1989, *Menjawab 40 Soal Islam Abad 20, Mengapa Islam Ditakuti?*, terj. Muhammad Tohir dan Abu Laila, Kuala Lumpur: Syarikat Abdul Majid
- Al-Suyuti. 1985, *al-Ijtihad*, naskah di-tahqiq oleh Fuad Abd al-Mun‘im Ahmad, Iskandariyah: Muassasah Syabab al-Jami‘ah
- Al-Syarbayni. t.t., *Mughni al-Muhtaj*, Jilid III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1989, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz VIII, Damsyiq: Dar al-Fikr
- Ahmad ibn Nasir Ahmad. t.t., “Ibn Hazm wa Mawqifuh min al-Ilahiyyat”, Makkah: Universitas Umm al-Qura
- Ahmad Hasan. 1984, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka
- Al-Jawziyyah, Syams al-Din ibn al-Qayyim. 1973, *Ilam al-Muwaqqi’in*, Dar al-Fikr, Beirut
- Al-Ramli. t.t., *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh Minhaj*, Jilid VII.
- Ibn Hazm. 1981, *al-Nabdhat al-Kafiyat fi Uhsul Ahkam al-Din*, buku di-tahqiq oleh Dr. Ahmad Hijazi al-Saqa, Mesir: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah
-1978, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Juz I-VIII, Kairo: Maktabah Atif
-1340, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa’i wa al-Nihal*. (Beirut: Dar al-Fikr
- Ibn al-Subki. t.t., *Tabaqat al-Syafi’iyyat al-Kubra*, Jilid I, Kairo: al-Husainiyah
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abd Allah ibn Ahmad. t.t., *al-Mughni. Makkah*, Jilid VII, Maktabat al-Tijariyyah
- Ibn al-Humam, Kamal. t.t., *Fath al-Qadir*, jilid III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladu.