

IJTIHAD PROGRESIF IBN HAZM (994 – 1064 M) DALAM MERESPON PERUBAHAN SOSIAL

Syufa'at

STAIN Purwokerto

Jl. Jend. Ahmad Yani No. 40 A Purwokerto 53126

Email: syufa'at2005@gmail.com

Abstract

Now the issue of *ijtihad* proposed as one of the key themes of reform efforts and refreshment understanding of religion. Ibn Ḥazm perform *ijtihad* in certain respects a more contextual approach, rather than textual. This means, he was prosecuted for not only active and proactive, but at the same time progressive. Methodology renewal of Islamic religious thought, according to Ibn Ḥazm always connects normativitas tradeoffs between the dimensions of the verses of the Qur'an and Sunnah as the dimensions of the historicity of understanding these verses at the level of socio-historical life of the local muslim community.

Kata kunci: *ijtihad progresif, perubahan sosial, problematika kontemporer, istinbāf, Ibn Hazm*

A. Pendahuluan

Problematika kehidupan manusia selalu berkembang dan tidak pernah surut. Seiring dengan perkembangan kehidupan manusia, hukum Islam juga berkembang terus untuk memecahkan problema tersebut. Sementara *junjungan* kita Nabi Muhammad Saw yang menjadi panutan sekaligus penentu (pemutus).

Oleh karena itu, kegiatan untuk mencari dan memecahkan masalah - sesuai dengan fitrah manusia- tidak bisa dibendung. Dengan kata lain, kegiatan dan proses melakukan *ijtihad* dan proses memahami teks sebagai sumber hukum tidak bisa dihalangi. Proses dan kegiatan ini dilakukan sebagai upaya untuk memecahkan masalah kehidupan manusia yang selalu berkembang secara dinamis. Dalam konteks ini lebih tegas lagi dinyatakan oleh ulama dengan *statement fiqh (qawā'id fiqhiyyah)* yang justru memberi justifikasi dan legitimasi terjadinya perubahan hukum yang didasarkan pada ruang dan waktu.

kebijakan (hukum) telah tiada. Lebih-lebih jika merujuk pada teks ketentuan-ketentuan tekstualnya sangat terbatas. Hal ini selaras dengan pernyataan para ulama yang mengatakan bahwa:

كون الوقائع غير متناهية وكون النصوص متناهية

(*peristiwa-peristiwa tidak terbatas, sedangkan nas bersifat terbatas*).¹

Statemen tersebut sebagaimana diungkapkan: تَغْيِيرُ الْفَتْوَى بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَحْوَالِ
(*perubahan fatwa sesuai dengan perubahan waktu dan keadaan*).²

Formulasi umum yang dipakai oleh mayoritas ulama *uṣūl* dalam ber-*istinbāf* (cara-cara mengeluarkan hukum dari dalil) dalam menetapkan hukum beranjak pada al-Qur`an, Sunnah Rasul, dan Ra`yu (pikiran), hal ini berdasarkan firman Allah dalam surat an-Nisa` ayat 59, di samping itu juga dikuatkan oleh sebuah hadis yang menjadi ketetapan Rasul pada masa hidupnya. Yakni, ketika pada suatu hari Rasulullah bertanya kepada sahabat

Mu'az bin Jabal yang diutus ke Yaman untuk menjabat sebagai *qaḍī* di sana: *Ketika Nabi saw. akan mengutus Mu'az bin Jabal ke Yaman untuk bertindak sebagai qaḍī, beliau bertanya kepada Mu'az: "Apa yang engkau lakukan jika kepadamu dihadapkan sesuatu perkara yang harus diputuskan?" Mu'az menjawab "Aku akan memutuskan berdasarkan ketentuan yang termaktub di dalam kitab Allah (al-Qur'an)", Nabi bertanya lagi: "Bagaimana jika di dalam Kitab Allah tidak terdapat ketentuan tersebut?" Mu'az menjawab "Dengan berdasarkan Sunnah Rasulullah saw." Nabi bertanya lagi: "Bagaimana jika ketentuan tersebut tidak terdapat pula dalam Sunnah Rasulullah dan Kitab Allah?" Mu'az menjawab: "Aku akan berijtihad dengan pikiranku, aku tidak akan membiarkan satu perkara pun tanpa putusan". Lalu Mu'az mengatakan: "Rasulullah kemudian menepuk dadaku seraya mengatakan "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufiq kepada utusanku untuk hal yang melegakan."*³

Dari cara berfikir, memahami teks dan *istinbāḥ* hukum tersebut dalam sejarah memunculkan berbagai aliran (mazhab), baik kalam, tasawuf, maupun fikih. Mereka memiliki cara pandang dan paradigma bahkan memiliki *epistem* tersendiri dalam melakukan ijtihad. Satu mazhab dengan mazhab lain bisa berbeda dalam memahami satu teks yang terdapat di dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Bahkan bisa jadi sangat berbeda keputusan hukumnya jika mereka tidak menemukan dasar yang berasal dari kedua sumber hukum tersebut.

Di antara tokoh-tokoh mazhab yang tidak lagi dianut secara resmi sekarang ini ialah Mazhab al-Zāhiri. Abū Sulaimān Dāwud Ibn 'Alī dilahirkan di Kufah tahun 202 H dan hidup di Baghdad sampai tahun 270 H. Mazhabnya berkembang sampai abad VII H. Salah seorang murid Abū Sulaimān Dāwud Ibn 'Alī yang masyhur adalah Ibn Ḥazm. Ibn

Ḥazm diberi gelar al-Zāhiri karena pola pikir dan cara mengistinbatkan hukum yang dominan berpegang secara harfiah pada teks-teks nas. Mazhab ini berkembang di daerah Maroko, ketika Ya'qūb bin Yūsuf Ibn 'Abdul al-Mu'min meninggalkan mazhab Maliki dan mengumumkan berafiliasi ke mazhab al-Zāhiri.⁴

Kajian Ibn Ḥazm dapat dikatakan sangat banyak dilakukan oleh para cendekiawan baik klasik maupun kontemporer. Sosok Ibn Ḥazm yang memiliki dan menguasai ilmu yang luas di berbagai bidang membuatnya menjadi figur penting dalam khazanah perkembangan pemikiran Islam sehingga studi penelitian mengenainya seakan tidak akan pernah berhenti. Berdasarkan uraian di atas, dalam tulisan ini akan mengkaji tentang biografi singkat sosok Ibn Ḥazm, metode *istinbat* hukum Ibn Ḥazm, dan beberapa ijtihad ibn Ḥazm yang relevan dengan kebutuhan hukum kontemporer.

B. Biografi Singkat Ibn Ḥazm (384-456 H/994-1064 M)

Nama lengkap Ibn Ḥazm adalah Abū Muḥammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Ḥazm ibn Ghalib ibn Ṣāliḥ ibn Khallaf ibn Ma'dan ibn Sufyan. *Kunyahnya* (panggilan akrabnya) Abu Muḥammad, kemudian nama inilah yang sering digunakan dalam kitab-kitabnya. Kemudian ia populer dengan sebutan Ibn Ḥazm. Ia dilahirkan pada akhir Ramadhan tahun 384 H bertepatan tanggal 7 Nopember 994 M di Cordova sebagai keturunan Persi.⁵ Kakeknya, Yazid, sekalipun berkebangsaan Persi, tetapi digolongkan ke dalam suku Quraisy (Arab) dengan jalan sumpah setia kepada Yazid bin Abu Sufyan agar dia memihak kepada Bani Umayyah. Kakeknya pindah beserta keluarganya ke Andalusia.

Mula-mula Ibn Ḥazm tidak memusatkan perhatiannya pada disiplin ilmu fikih, tetapi dia memekuni disiplin

hadis, kesusanteraan Arab, sejarah, dan beberapa cabang ilmu filsafat. Baru pada tahun 408 H. dia memusatkan perhatian pada kajian fikhi dengan mula-mula mempelajari fikih Mazhab Maliki karena mazhab inilah yang berkembang di Andalusia. Dari mazhab Maliki kemudian dia berafiliasi ke mazhab Syafi'i. Kemudian ia mengembangkan mazhab tersendiri tanpa memihak pada salah satu mazhab. Para ulama mazhab Maliki yang fanatik mendesak penguasa untuk menindak keras terhadap Ibn Ḥazm. Mereka mengatakan ia menyerang mazhab yang empat, khususnya Maliki. Ibn Ḥazm dikenal sebagai pemegang ulama *ḥahiry* (literalis) yang berpegang kepada al-Qur'an dan Sunnah secara harfiah.

Ia memegang kendali mazhab *al-Ḥahiry* di Andalusia sesudah mazhab ini mempunyai beberapa tokoh dan berpengaruh dalam kekuasaan. Di samping itu, ia juga seorang teolog dan ahli hukum. Kedudukannya menjadi penting karena sumbangannya dalam ilmu perbandingan agama. Ia diakui sebagai ahli Islam di Spanyol.⁶ Duncan B. Macdonald dalam bukunya *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional* mengatakan, sulit dipisahkan antara pemikiran aspek teologi, politik, hukum, dan kemasyarakatan dari seseorang pemikir pengkaji Islam, sebab semuanya berjalan berkelindan.⁷ Terlihat di sini Ibn Ḥazm adalah kelompok mujtahid dan lebih menekuni fikih (hukum), walaupun ia menulis juga buku-buku hadis, aqidah dan tasawuf, dan sejarah dan biografi.

Karya-karya beliau yang monumental dalam bidang fikih dan *uṣūl* adalah : 1. *Al-Muḥalla* (Kitab ini terdiri dari 11 jilid, kitab fikih standar, terbit di Mesir tahun 1347 H). 2. *Al-Iḥkām fi uṣūl al-Aḥkām* (8 juz). 3. *Al-Ibṭāl al-Qiyās wa al-Ra'y wa al-Istiḥsān wa al-Taqlīd wa al-Ta'līl* (populer dengan *Ibṭāl al-Qiyās* saja). Dalam bidang teologi dan perbandingan mazhab beliau menulis *al-*

Fiṣāl fi al-Milal wa al-Aḥwa wa al-Niḥal, dalam bidang akhlak *Mudawwad al-Nufūs* dan *Ṭawq al-Hamamat fi al-Ilfat wa al-Ullaf*, sementara di bidang filsafat menulis *Risālah al-Taqrīb li-Ḥasd al-Mantiq* dan *Risālah Marātib al-Ulūm*.

C. Metode *Istinbāṭ* Hukum Menurut Ibn Ḥazm

Dalil menurut bahasa adalah "sesuatu yang menunjukkan atau yang membawa petunjuk". Sedang menurut istilah dalil berarti "sesuatu yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum syarak, melalui jalan berfikir yang *ṣahih* atas dasar keyakinan atau *ẓann*". Sebagian ahli *uṣūl* membedakan dasar pijakan yang ditempuh dalam mendapatkannya. Dinamakan dalil jika didapatkan atas keyakinan dan prosedur yang benar. Jika sebaliknya, maka hal itu bernama *amarah*. Pendapat lain yang lebih populer mengistilahkan dengan istilah *qaṭ'ī al-dalālah* dan *ẓannī al-dalālah*. Istilah lain yang digunakan untuk arti dalil ialah *uṣūl al-aḥkām*, *maṣādir al-tasyrīḥ li al-aḥkām*.⁸

Sebagian besar ulama sepakat terhadap formulasi rincian dalil-dalil syar'i ialah : al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan Ijtihad atau Ra'yu. Imam al-Ghazali menyebutkan dalil yang keempat itu "*dalīl al-'aql wa al-istiḥāb*". Beliau tidak memasukkan qiyas sebagai dalil; qiyas masuk pada metode *istinbāṭ*. Imam Syafi'i mengkhususkan dalil keempat yakni hanya pada qiyas saja. Sementara Maḥmūd Syaltūt dalam bukunya *Al-Islām, Aqidah wa Syar'ah*, menyebut sumber syari'at Islam ada tiga, yaitu al-Qur'an, Sunnah, dan Ra'yu. Dalam penjelasannya, dalil ra'yu ialah metode berfikir dalam memahami al-Qur'an, Sunnah dan metode menetapkan hukum suatu masalah yang tidak ada nasnya. Demikian pula untuk menetapkan *qā'idah kulliyah* yang diambil dari berbagai ayat untuk dasar penetapan hukum bagi masalah kontemporer. Ra'yu menurut Maḥmūd Syaltut sama dengan Ijtihad.⁹

Sebagian pendapat di atas selaras dengan ketentuan Nabi sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Mu'az bin Jabal tentang urutan dalil *syar'i*.¹⁰

Pada bagian ini akan dikaji lebih spesifik metode dan epistemologi Ibn Ḥazm dalam mengistinbatkan (mengeluarkan) hukum dari dalil-dalil. Kerangka Mu'az bin Jabal sepertinya tidak ditolak oleh Ibn Ḥazm, sehingga dia memformulasikan urutan sumber hukum sebagai berikut, al-Qur'an, Sunnah, Ijmak, dan *al-dalīl*. Ini sangat berbeda dengan konsep yang ditawarkan oleh Imam mazhab besar, seperti Syafi'i dan Ḥanafī. Sekalipun terdapat persamaan pada ketiga urutan pertama. Di samping itu, kerangka fikir ini juga sangat berbeda dengan Fazlurrahman yang memformulasikan urutan *maṣādir al-ahkām* dengan kriteria al-Qur'an, Sunnah, Ijmak dan Qiyas.

Dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah, Ibn Ḥazm mengambil makna literalnya. Dengan kata lain, dia sangat tekstualis. Ini dilakukan apabila tidak ditemukan dalil dari sumber-sumber *tasyrīḥ* yang tiga ini. Ibn Ḥazm mempergunakan apa yang dinamakan dalil,¹¹ yang merupakan *general interpretation* dari ketiga dasar hukum tersebut.

Penjelasan dasar-dasar hukum menurut Ibn Ḥazm sebagai berikut bahwa dasar-dasar hukum tidak diketahui melainkan dari syarak. Dasar hukum yang telah dimaklumkan syarak adalah sebagaimana yang disebut dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi yaitu empat sumber hukum, al-Qur'an, Sunnah Rasul yang *ṣaḥīḥ* juga datang dari Allah, yang *ṣaḥīḥ* kita terima yang diriwayatkan oleh orang-orang yang terpercaya atau *mutawātir* dan disepakati oleh semua umat dan suatu dalil dari padanya yang tidak mungkin menerima selain dari pada satu cara saja.¹² Bagi Ibn Ḥazm, al-Qur'an adalah sumber dari segala sumber hukum atau *maṣdar al-maṣādir*

(مصدر المصادر). Al-Qur'an, Sunnah, dan

Ijmak, mempunyai otoritas sebagai *hujjah*.¹³

Dari ketiga sumber ini terkadang sama-sama (saling) menerangkan makna suatu hukum dan menerangkan dasar suatu hukum itu. Dari dasar itulah kemudian diketahui hukum suatu urusan yang dicakup oleh makna dari pokok-pokok yang tiga itu, dan itulah dasar keempat yang disebut *ad-dalīl*. Bagi Ibn Ḥazm al-Qur'an merupakan *kalām Allah*, mukjizat terakhir dan abadi sifatnya, berisi petunjuk universal yang berlaku di segala tempat dan zaman. Di dalamnya terdapat sumber dari segala sumber hukum. Bagi Ibn Ḥazm, seseorang yang akan mengetahui syari'at Allah, maka syarat utama dan pertama yang harus dirujuk adalah al-Qur'an. Dia juga merujuk pada firman Allah dalam QS. Al-An'am (6): 38, dan QS. An-Nahl (16): 44).¹⁴

Jika terdapat kontroversi dalam memahami teks-teks sebenarnya al-Qur'an sendiri telah menjelaskan pada ayat lain, atau dijelaskan oleh Sunnah, dan Ijmak. Perbedaan pemahaman menurut Ibn Ḥazm itu disebabkan oleh perbedaan metode, keragaman sumber referensi, perbedaan penilaian kesahihan hadis, kapasitas personal, dan latar belakang sosio budaya yang mempengaruhinya.¹⁵

Dengan demikian pada dasarnya tak seorang pun yang berbeda pendapat mengenai hakikat al-Qur'an sebagai dasar hukum yang pertama dan utama, yang berisi petunjuk universal yang berlaku sepanjang zaman. Pernyataan ini disepakati oleh seluruh kaum Muslimin baik dari golongan Sunni, Syi'i, Mu'tazilah, Khawarij, Zaidiyah dan sekte-sekte lainnya.¹⁶ Dalam konteks ini, pemikiran Ibn Ḥazm tidak berbeda dengan pendapat para jumbuh ulama lainnya.

Lain halnya dengan Sunnah. Bagi Ibn Ḥazm, Sunnah berfungsi menerangkan isi kandungan al-Qur'an, menjelaskan kesimpulan, membatasi

kemutlakannya, menghususkan keumuman, dan menguraikan kesulitan-kesulitan. Sunnah merupakan *hujjah* dan pasti selaras dengan ketetapan al-Qur'an. Oleh karena itu Sunnah merupakan bagian yang tidak terpisahkan dan merupakan penyempurna hal-hal yang belum termuat dalam al-Qur'an. Baik al-Qur'an dan Sunnah keduanya adalah wahyu. Hanya saja al-Qur'an merupakan wahyu yang *matluw*, sedangkan Sunnah merupakan wahyu *ghair al-matluw*.¹⁷

Sementara ijmak yang hakiki ialah ijmak yang diriwayatkan dari semua umat, dari masa ke masa, dari generasi ke generasi berikutnya. Persoalan berikutnya adalah ulama manakah yang berhak menjadi anggota "legislatif" ijmak?. Dalam kaitannya dengan masalah ini, jumbuh ulama berpendapat bahwa ijmak sahabatlah (ijmak *ṣahaby*) yang menjadi *hujjah*. Sementara itu, Dawud al-Zāhiri membatasi ijmak dalam masa sahabat saja dan ini pendapat yang terkenal dari Imam Ahmad. Jadi ijmak yang sah menurut Ibn Hazm terbatas pada ijmak sahabat saja.¹⁸ Ibn Hazm dalam konteks ini sangat *ḥāhiri*, artinya sangat tidak berbeda dengan pendiri atau tokoh mazhab al-Zāhiri.

Metode penetapan hukum Ibn Hazm keempat ialah *al-dalīl*. *Al-dalīl* didasarkan pada al-Qur'an, hadis dan ijmak tetapi tidak dalam bentuk qiyas. Ibn Hazm mengambil dalil dari dua sumber, pertama dari sumber nas dan yang kedua dari sumber ijmak. Sumber nas dibagi menjadi tujuh macam: pertama, premis pertama dan kedua adalah teks kemudian diambil kesimpulan yang tidak tersurat dalam teks, seperti hadis Nabi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى وَمُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ قَالَا حَدَّثَنَا
 يَحْيَى - وَهُوَ الْقَطَّانُ - عَنْ عُيَيْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنَا نَافِعٌ عَنْ
 ابْنِ عُمَرَ قَالَ وَلَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ - قَالَ « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ »

*Setiap yang memabukkan adalah khamer, setiap khamer hukumnya haram, konklusi yang dihasilkan adalah setiap yang memabukkan adalah haram.*¹⁹

Kedua, memasukkan kata kerja bersyarat dalam suatu kalimat bersyarat seperti firman Allah dalam Surat al-Anfal ayat 38:

إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang telah lalu.

Fi'il syarat ini memberi pengertian bahwa seorang yang berhenti dari kekafiran dan tidak akan melakukan lagi, maka Allah akan mengampuni dosanya. Ketiga, Makna yang ditunjuk lafaz mengandung suatu pengertian yang menolak makna yang lain, yang mungkin tidak relevan dengan makna lafaz, Seperti Firman Allah dalam Surat at-Taubat (9): 114:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ

Seorang Ibrahim itu adalah benar-benar seorang yang keras menahan amarah, lagi penghiba dan kembali kepada Allah

Firman Allah ini memberi pengertian bahwa Ibrahim bukan seorang *safah* (bodoh, karena *safah* tidak berpadanan dengan *ḥilm*). Keempat, apabila status hukum suatu persoalan tidak tersurat halal atau haram, hukumnya menjadi mubah. Kelima, *Qaḍaya Muḍarajah* yaitu menempatkan derajat yang tertinggi di atas derajat yang di bawahnya. Seperti Abu Bakar lebih utama dari Umar, Umar lebih utama dari Uṣman, dan seterusnya. Keenam, segala yang memabukkan itu haram hukumnya. Ini memberi pengertian bahwasanya sebagian saja yang diharamkan itu juga bisa memabukkan, inilah yang disebut dengan membatasi perkataan atau proposisi yang dibalik ini juga difahamkan dari pada nas itu sendiri. Ketujuh, lafaz yang menunjukkan kepada suatu makna yang benar-benar dimaksudkan, makna itu mempunyai

beberapa hal yang tidak terlepas daripadanya, seperti perkataan *Zaidun Yaktub* (زيد يكتب) si Zaid sedang menulis. Perkataan ini dibuat untuk memberi pengertian bahwa si Zaid menulis. Namun demikian, dia memberi pengertian bahwa si Zaid itu hidup, anak jari-jarinya bergerak dan salah satu tangannya adalah sehat. Ini difahami dengan jalan *isyārah* bukan dengan jalan *'ibārah*. Pernyataan ini dinamakan oleh ahli mantiq dengan sebutan *dalālah taḍammuniyyah* (petunjuk yang mencakup).

Dari penjelasan di atas, Ibn Ḥazm tidak bermaksud mendasarkan "*bayan*" kepada qiyas, menganalogikan bagian kepada bagian lain seperti yang dilakukan Syafi'i tetapi didasarkan pada asas-asas logika dengan berpegang kepada kaidah-kaidah logika, kaidah-kaidah akal universal seperti peralihan dari dua premis kepada kesimpulan yang merupakan keniscayaan, atau peralihan dari *lāzim* kepada *malzūm*, dari general kepada partikuler.

D. Beberapa Ijtihad Ibn Ḥazm yang Relevan dengan Kebutuhan Hukum Kontemporer

Meskipun Ibn Ḥazm adalah seorang tokoh mazhab *Zahiri* yang nyaris tidak lagi mempunyai pengikut dalam bentuk kelompok sosial sebagaimana beberapa mazhab lain yang sampai sekarang masih bertahan, namun tidak berarti bahwa pemikiran-pemikirannya, terutama di bidang fikih, ikut mengalami kadaluarsa. Apalagi fikihnya merupakan fikih al-Qur'an dan sunnah. Ini berarti sedikit banyak pemahamannya masih sesuai dengan semangat dan kecenderungan Islam kontemporer, yang di antaranya menyerukan untuk kembali kepada kedua sumber Islam itu. Bahkan semangat ijtihad yang dikumandangkan oleh para reformis sejalan dengan pandangannya tentang kewajiban ijtihad dan larangan taklid. Oleh karena itu, banyak di antara pemikirannya di bidang

ini masih relevan dengan kebutuhan hukum Islam dewasa ini, di antaranya sebagai berikut:

1. Pemerataan Kesempatan Berusaha

Sejalan dengan pendekatan *zahiriyyah*-nya, Ibn Ḥazm mengemukakan konsep pemerataan kesempatan berusaha dalam *istinbāf* hukumnya di bidang mu'amalah, sehingga cenderung kepada prinsip-prinsip ekonomi sosial yang Islami yang mengarah kepada pemerataan kesejahteraan masyarakat banyak dan berlandaskan keadilan sosial dan keseimbangan, sesuai dengan petunjuk al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. Oleh karena itu, sebagian penulis modern menyatakan Ibn Ḥazm sebagai perintis ekonomi sosialis yang Islami di kalangan fukaha. Hanya saja, penilaian tersebut terlampau berlebih-lebihan dan cenderung menarik-narik syari'at Islam kepada suatu sistem ideologi duniawi atau sistem ekonomi kontemporer produk pemikiran Barat. Syari'at Islam bukan merupakan sistem sosialis yang menekankan kepemilikan kolektif, sebagaimana bukan pula sistem kapitalis yang menekankan kepemilikan individualis dan penumpukan modal pada per-seorangan.

Di antara pernyataan Ibn Ḥazm berkenaan dengan pemerataan kesempatan berusaha ini ialah sebagai berikut :

ولا يجوز في الارض الا المزارعة بجزء مسمى مما
يخرج منها او المغارسة لد لك فقت فان كان
فيها بناء قل او كثر جاز استئجار ذلك البناء
وتكون الارض تبعا لذلك البناء غير الاجارة
اصلا

Dalam persoalan tanah tidak boleh dilakukan kecuali muzara'ah (penggarapan) dengan sistem bagi hasil produksinya, atau mugarasat

sebagai barang yang tidak hancur (*sil'at ghayr istihlakiyyat*) yang pada umumnya peran hasil kerja dan kreasi manusia tidak menonjol. Yang lebih menonjol ialah bahwa tanah itu merupakan ciptaan Allah SWT, di mana manusia tinggal memanfaatkan dan mengklaim kepemilikan dan penguasaannya. Dengan demikian, kepemilikan tersebut tidak mutlak, tetapi justru kepemilikan relatif selama ia memanfaatkannya. Jika tidak ia manfaatkan, maka ia harus memberikan kesempatan kepada orang lain untuk memanfaatkannya sesuai dengan asas kepemilikan umum tanah sebagai ciptaan Allah. Oleh karena itu, menurut Ibn Ḥazm, tanah tersebut tidak bisa disamakan dengan rumah atau peralatan yang secara nyata merupakan hasil kerja dan jerih payah manusia untuk membuatnya, sehingga dapat disewakan. Di samping itu, larangan penyewaan tanah dan alternatif bagi hasil menciptakan suatu iklim bekerja dan berusaha yang lebih baik bagi orang-orang tidak mampu, dengan resiko yang kecil dalam menanggung kerugian akibat bencana alam atau penyakit yang menimpa tanaman yang membuat tanaman itu gagal mengeluarkan hasil seperti yang diharapkan. Keuntungan akan dinikmati bersama. Sebaliknya, resiko kerugian dan kegagalan dipikul bersama. Hal ini jauh berbeda dengan penyewaan tanah, di mana kerugian dalam panen sama sekali tidak menyertakan pemilik tanah dalam menanggung kerugian yang diakibatkannya, karena sewanya ia terima secara utuh. Konsekuensinya, kerugian yang ditanggung oleh penyewa semakin besar, yaitu sewa tanah dan biaya pengolahan, penanaman, dan perawatan, serta tenaga dan waktu yang tercurah untuknya. Ini jelas tidak adil dan menempatkan orang lemah dalam

posisi lemah terus menerus.

Pandangan Ibn Ḥazm tersebut berbeda dengan jumhur fukaha yang secara umum memperbolehkan penyewaan tanah, sebagaimana bolehnya melakukan *muzāra'ah* dan *mughārasah*. Termasuk di antara mereka ialah: Abū Hanifah, Malik, Abū Yusuf, Zufar, Muḥammad bin Hasan al-Syaybani, dan Syafi'i.

2. Jaminan Sosial Bagi orang Tidak Mampu

Di balik sikap ketat Ibn Ḥazm berkenaan dengan harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, ia memperluas jangkauan dan ruang lingkup kewajiban sosial lain, di luar zakat, yang wajib dipenuhi oleh orang kaya sebagai bentuk kepedulian terhadap tanggung jawab sosial mereka terhadap orang fakir miskin, anak yatim dan orang yang tidak mampu atau yang lemah ekonominya. Salah satu pandangannya yang menarik dalam masalah yang dewasa ini dikenal dengan pengentasan kemiskinan adalah sebagai berikut:

Orang-orang kaya dari penduduk setiap negeri wajib menanggung kehidupan orang-orang fakir miskin di antara mereka. Pemerintah harus memaksakan hal ini atas mereka, jika zakat dan harta kaum muslimin (*bait al-mal*) tidak cukup untuk mengatasinya. orang fakir miskin itu harus diberi makanan dari bahan makanan yang semestinya, pakaian untuk musim dingin dan musim panas yang layak, dan tempat tinggal yang dapat melindungi mereka dari hujan, panas matahari, dan pandangan orang-orang yang lalu lalang.”²⁴

Ibn Ḥazm mendasarkan pandangan tersebut pada firman Allah SWT.:

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ

*Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang-orang miskin dan orang dalam perjalanan.*²⁵

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

sebagai barang yang tidak hancur (*sil'at ghayr istihlakiyyat*) yang pada umumnya peran hasil kerja dan kreasi manusia tidak menonjol. Yang lebih menonjol ialah bahwa tanah itu merupakan ciptaan Allah SWT, di mana manusia tinggal memanfaatkan dan mengklaim kepemilikan dan penguasaannya. Dengan demikian, kepemilikan tersebut tidak mutlak, tetapi justru kepemilikan relatif selama ia memanfaatkannya. Jika tidak ia manfaatkan, maka ia harus memberikan kesempatan kepada orang lain untuk memanfaatkannya sesuai dengan asas kepemilikan umum tanah sebagai ciptaan Allah. Oleh karena itu, menurut Ibn Ḥazm, tanah tersebut tidak bisa disamakan dengan rumah atau peralatan yang secara nyata merupakan hasil kerja dan jerih payah manusia untuk membuatnya, sehingga dapat disewakan. Di samping itu, larangan penyewaan tanah dan alternatif bagi hasil menciptakan suatu iklim bekerja dan berusaha yang lebih baik bagi orang-orang tidak mampu, dengan resiko yang kecil dalam menanggung kerugian akibat bencana alam atau penyakit yang menimpa tanaman yang membuat tanaman itu gagal mengeluarkan hasil seperti yang diharapkan. Keuntungan akan dinikmati bersama. Sebaliknya, resiko kerugian dan kegagalan dipikul bersama. Hal ini jauh berbeda dengan penyewaan tanah, di mana kerugian dalam panen sama sekali tidak menyertakan pemilik tanah dalam menanggung kerugian yang diakibatkannya, karena sewanya ia terima secara utuh. Konsekuensinya, kerugian yang ditanggung oleh penyewa semakin besar, yaitu sewa tanah dan biaya pengolahan, penanaman, dan perawatan, serta tenaga dan waktu yang tercurah untuknya. Ini jelas tidak adil dan menempatkan orang lemah dalam

posisi lemah terus menerus.

Pandangan Ibn Ḥazm tersebut berbeda dengan jumhur fukaha yang secara umum memperbolehkan penyewaan tanah, sebagaimana bolehnya melakukan *muzāra'ah* dan *mughārasah*. Termasuk di antara mereka ialah: Abū Hanifah, Malik, Abū Yusuf, Zufar, Muḥammad bin Hasan al-Syaybani, dan Syafi'i.

2. Jaminan Sosial Bagi orang Tidak Mampu

Di balik sikap ketat Ibn Ḥazm berkenaan dengan harta yang wajib dikeluarkan zakatnya, ia memperluas jangkauan dan ruang lingkup kewajiban sosial lain, di luar zakat, yang wajib dipenuhi oleh orang kaya sebagai bentuk kepedulian terhadap tanggung jawab sosial mereka terhadap orang fakir miskin, anak yatim dan orang yang tidak mampu atau yang lemah ekonominya. Salah satu pandangannya yang menarik dalam masalah yang dewasa ini dikenal dengan pengentasan kemiskinan adalah sebagai berikut:

Orang-orang kaya dari penduduk setiap negeri wajib menanggung kehidupan orang-orang fakir miskin di antara mereka. Pemerintah harus memaksakan hal ini atas mereka, jika zakat dan harta kaum muslimin (*bait al-mal*) tidak cukup untuk mengatasinya. orang fakir miskin itu harus diberi makanan dari bahan makanan yang semestinya, pakaian untuk musim dingin dan musim panas yang layak, dan tempat tinggal yang dapat melindungi mereka dari hujan, panas matahari, dan pandangan orang-orang yang lalu lalang.”²⁴

Ibn Ḥazm mendasarkan pandangan tersebut pada firman Allah SWT.:

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ

*Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang-orang miskin dan orang dalam perjalanan.*²⁵

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب و
الصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت
أيمانكم

*Dan berbuat baik baiklah kepada dua orang ibu-bapak, karib dekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibnu sabil, dan hamba sahayamu.*²⁶

ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم
نك نطعم المسكين

*Apakah yang memasukan kamu ke dalam Saqar (neraka)? “Mereka menjawab: “Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat dan kami tidak (pula) memberikan makan orang-orang miskin.”*²⁷

Hak-hak yang diperintahkan Allah untuk dipenuhi, dipahami Ibn Ḥazm sebagai suatu kewajiban. Hak-hak yang mesti dipenuhi tersebut tidak lain merupakan pemenuhan kebutuhan fisik minimum manusia, yang meliputi pangan, sandang dan papan yang layak dan sesuai dengan harkat kemanusiaan. Hak tersebut merupakan bagian dari hak asasi manusia yang menjadi tanggung jawab sosial secara bersama dalam mewujudkannya, demi tercapainya keadilan sosial bagi seluruh manusia.

3. Zakat Progresif

Persoalan tentang kewajiban harta selain zakat merupakan persoalan yang diperselisihkan oleh fukaha. Sebagian fukaha menyatakan adanya kewajiban harta yang harus dikeluarkan selain zakat.²⁸ Pendapat ini juga merupakan pendapat sebagian sahabat seperti Umar bin Khattab, Ali bin Abi Ṭālib, Abū Zār al-Ghifari, Aisyah, Abdullah bin Umar, Abū Hurairah, Hasan bin Ali, Fatimah binti Qais dan lainnya. Di antara golongan *tabi'in* yang

berpendapat senada ialah al-Syalbi, Mujāhid, Ṭawus dan lainnya. Dengan demikian, pendapat tersebut bukanlah suatu yang baru dalam fikih Islam. Ibn Ḥazm bukanlah orang pertama yang berpendapat demikian.

Berbeda dengan pendapat di atas, sebagian fukaha menyatakan kewajiban harta selain zakat tidak ada. Oleh karena itu, selain zakat merupakan sedekah atau santunan yang disunahkan. Pendapat kedua ini masyhur di kalangan fukaha pada masa belakangan, sehingga nyaris tidak dikenal adanya pendapat lain. Dalil yang dikemukakan oleh kelompok kedua ini ialah hadis yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim sebagai berikut:

جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اهل نجد ثائر الرأس تسمع دوي صوته ولا
نفقه ما يقول حتى دى من رسول الله صلى الله
عليه وسلم فإذا هو يسأل عن الاسلام فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس صلوات
في اليوم والليلة فقال : هل علي غير هن ؟
قال : لا الا ان تطوع وذكر صيام شهر
رمضان فقال : هل علي غيره ؟ قال : لا الا ان
تطوع وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم
الزكاة فقال : هل علي غير ها ؟ لما الا ان تطوع
قال : فادبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد
على هذا ولا انقص منه : فقال رسول الله : قد
افلح ان صدق

Seorang laki-laki dari penduduk Nejed dengan rambut tergerai datang menghadap Rasulullah saw. Suaranya terdengar parau dan apa yang dikatakan tidak mudah ditangkap. Setelah mendekati Rasulullah saw. ia bertanya tentang Islam. Kemudian Rasulullah saw menjawab: "Lima kali shalat dalam sehari-semalam." Ia bertanya: "Apakah selain itu ada yang wajib

atas diriku?" Beliau menjawab: "Tidak, kecuali kamu shalat sunnat." Rasulullah saw. berkata: "Dan berpuasa Ramadan." Ia bertanya: "Apakah ada puasa lain yang wajib atas diriku?" Beliau menjawab: "Tidak, kecuali kamu berpuasa sunnat." Kemudian beliau menyebutkan zakat. Iapun bertanya: "Apakah ada kewajiban selain zakat atas diriku?" Beliau menjawab: "Tidak, kecuali kamu bersedekah sunnat." Lantas laki-laki itu berbalik seraya berkata: "Aku tidak akan menambahi maupun menguranginya." Rasulullah saw. berkata: "Dia beruntung, jika jujur." atau: "Dia masuk surga, jika jujur."²⁹

Hadis di atas menegaskan tidak ada kewajiban harta selain zakat. Akan tetapi sebenarnya harus dipahami dalam konteks kualitas kewajibannya sama persis dengan zakat. Yakni sebagai suatu kewajiban harta yang bersifat periodik, penyebab kewajibannya melekat pada jenis dan jumlah harta itu sendiri dengan ketentuan *niṣāb* dan kadar jumlahnya tertentu, tanpa memandang kondisi orang-orang yang berhak menerimanya. Ini merupakan bentuk fardu lain yang wajib dipenuhi oleh seseorang yang memiliki harta tertentu yang mencapai satu *niṣāb*, meskipun tidak ada fakir miskin. Dalam kondisi normal, ia tidak dituntut lebih dari itu. Adapun kewajiban harta selain zakat amat tergantung pada situasi dan kondisi serta kebutuhan atau bersifat *'ariḍī* (muncul belakangan, karena-suatu sebab) dan bukan *ẓatī* dan tidak tertentu jumlahnya. Kewajiban akan mengalami perubahan sesuai dengan perubahan pada lingkungan dan situasi serta kondisi. Jika fakir miskin dan orang-orang yang layak untuk disantuni tidak ada pada suatu waktu, maka kewajiban tersebut hilang

dengan sendirinya. Inilah tampaknya yang membedakan antara kewajiban zakat dan kewajiban pemberian santunan di luar zakat. Ibn Ḥazm sendiri juga menyatakan, bahwa kewajiban harta selain zakat itu, selama zakat dan kas negara (*bayt al-māl*) tidak cukup untuk menanggungnya. Jika mencukupi, maka kewajiban itupun hilang dengan sendirinya. Dengan demikian, sebenarnya perbedaan antara dua pendapat tidaklah bertolak belakang sama sekali. Kelompok pertama menyatakannya sebagai kewajiban secara *kifa'iy*, dan kelompok kedua memandangnya sebagai sesuatu yang sangat dianjurkan.

E. Penutup

Dalam menetapkan hukum, Ibn Ḥazm didasarkan pada: pertama, al-Qur'an. Kedua, Sunnah, yang keduanya diambil makna *ẓahir*-nya, ketiga, ijmak sahabat atau induksi limitatif terbatas pada generasi yang diyakini kebenarannya, keempat, dalil yang merupakan pemahaman terhadap hakikat kedua dasar tersebut di dalam menjawab persoalan kemanusiaan yang dihadapi.

Metodologi pembaharuan pemikiran keagamaan Islam ala Ibn Ḥazm selalu mempertautkan atau menghubungkan secara timbal balik antara dimensi normativitas ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah dengan dimensi historisitas pemahaman ayat-ayat tersebut pada level kehidupan sosio-historis masyarakat muslim setempat. Konsep dalil bagi Ibn Ḥazm merupakan *general interpretation* terhadap nash al-Qur'an dan Hadis dalam menjawab persoalan kemanusiaan seperti beberapa hasil ijtihadnya dalam bidang mu'amalah yang masih relevan: tentang *basic needs and poverty, land tenure theories* dan zakat progresif.

Endnotes:

- ¹ Al-Ghazali, *al-Mustasyfā*, (Beirut: Dār al-Iḥya al-Turās al-Araby, t.t), II: 115.
- ² Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqī'īn 'an Rabb al-Ā'lamīn*, (Ttp: tnp, t.t), III: 203.
- ³ Abū Dawud, *Sunan Abī Dāwud*, Juz 4 (Damaskus: Jami'ah al-Huquq Mahfuḍah, 1073 H.), IV: 19.
- ⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 272.
- ⁵ Ibnu Khalikan, *Wafayāt al-A'yān wa Abnā' al-Zamān*, Ihsan Abas (Ed.) (Beirut: Darul Fikr, TT.), III: 448. Lihat pula Abū Zahrah, *Ibn Hazm, Ḥayātuh wa 'Aṣruhu, 'Arā'uh wa Fiqhuh* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), hlm. 22; M. Th. Housman, dkk. (Ed.), *First Ensiclopedia of Islam* (London: E.J. Brill's, 1991), VIII: 384.
- ⁶ Tim Penyusun, *Leksikon Islam* (Jakarta: 1989), hlm. 199.
- ⁷ Nouruzzaman Shiddiqiy, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. xix.
- ⁸ Abdul Wahab Khallaf, *Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: DDII, 1972), hlm 20-21.
- ⁹ Asjmuni Abdurrahman, "Kuliah Usul Fiqh: Sekitar Dalil Syar'i" (Yogyakarta: IAIN, Sunan Kalijaga, 1980), hlm. 4-5.
- ¹⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 21-22.
- ¹¹ Hasbi Ash-Shiddiqiy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), II: 86.
- ¹² Ibnu Ḥazm, *Al-Iḥkam fi Uṣūl al-Aḥkam* (Beirut: Dār al-Jalil, 1987), VIII: 489.
- ¹³ Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā* (Beirut: Dar al-Kitāb al-Ilmiyah, 1984), I: 72.
- ¹⁴ Ibnu Ḥazm, *Al-Iḥkām*, I: 92.
- ¹⁵ *Ibid.*, I: 85.
- ¹⁶ *Ibid.*, I: 92.
- ¹⁷ *Ibid.*, I: 93.
- ¹⁸ *Ibid.*, IV: 539.
- ¹⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Bandung: Dar Ma'arif, tt), XIII: 30.
- ²⁰ Ibn Hazm, *al-Muḥallā*, VII: 43.
- ²¹ *Ibid.* VII: 44.
- ²² Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari* (Bandung: Sirkah al Ma'arif, tt), II: 55.
- ²³ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, XIII: 671
- ²⁴ Ibn Hazm, *al-Muḥallā*, IV: 281
- ²⁵ QS. (17) : 26.
- ²⁶ QS. (4) : 36.
- ²⁷ QS. (74) : 42-44.
- ²⁸ Yusuf Qardhawi, *Fiqh Zakat* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991), II: 92.
- ²⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I: 24

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahnya Departemen Agama RI.
- Abdurrahman, Asjmuni. "Kuliah Usul Fiqh: Sekitar Dalil Syar'i." Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1980.
- Abū Dawud. *Sunan Abī Dāwud*, 5 juz. Damaskus: Jami'atul Ḥuquq Mahfuḍah, 1073 H.
- Al-Ghazali. *al-Mustasyfā*. Beirut: Dār al-Iḥya al-Turās al Arāby, tt.
- al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqī'īn an Rabb al-Ā'lamīn*. tt.
- Ash-Shiddiqi, Hasbi. *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab*, 2 jilid. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*. Bandung: Syirkah al-Ma'arif, tt.
- Houstma, M. Th. dkk. (Ed.). *First Ensiclopedia of Islam*, Vol III. London: E.J. Brill's, 1991.
- Ibn Ḥazm. *Al-Muḥallā*. Beirut: Dar al-Kitāb al-Ilmiyah, 1984.
- _____. *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dar al-Jalil, 1987.
- Ibnu Khalikan. *Wafayāt al-A'yān wa Abnā' al-Zamān*, 5 jilid 3. Beirut: Dār al- Fikr, t.t.
- Khallaf. Abdul Wahab, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Jakarta: DDII, 1972.
- Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Bandung: Dar Ma'arif, t.t.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Zakat*, 2 jilid. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Shiddiqi, Nouruzzaman. *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

1997.
Tim Penyusun. *Leksikon Islam*. Jakarta:
1989.

Zahrah, Abu. *Ibn Hazm, Ḥayātuh wa
‘Aṣruhu, ‘Ārā’uh wa Fiqhuh*.
Beirut: Darul Fikr, t.t.