

Asmawi

EPISTEMOLOGI
FIQIH
KAUM TEKTUALIS

❖❖❖❖ Telaah Pemikiran Ibn Hazm al-Andalusi ❖❖❖❖



EPISTEMOLOGI FIQH KAUM TEKTUALIS

Tela'ah Pemikiran Ibn Hazm al-Andalusi

Copyright ©, Dr. H. Asmawi, M.Ag., 2017
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Layout: Lingkar Media
Desain cover: Diky/ M. F
kxi+152 hlm: 14,5 x 21 cm
ISBN: 978-602-50897-6-3

Cetakan Pertama, November 2017

Diterbitkan oleh:

IAIN Tulungagung Press

Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
Telp./fax: 0355-321513/321656/085649133515
Email: iain.tulungagung.press@gmail.com

Sanctis Pelanggaran Pasal 113

Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi se- (1) bagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf f untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.1.000.000.000,00 (seratus juta rupiah)

Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak (2) Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf e, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak (3) Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp.1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah)

Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan (4) dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun (dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah)

PENGANTAR PENULIS

Latar Filosofis Pemikiran Hukum Islam

Hukum Islam disyariatkan oleh Allah untuk hambaNya supaya menjalani kehidupan dengan penuh sifat pengabdian, ketaatan, kepatuhan, dalam diri hamba terdapat dinamika-dinamika keagamaan, tidak mengalami kesulitan, didasari sikap dengan penuh kemudahan. Hal ini diwujudkan dalam rangka meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Tujuan-tujuan disyariatkannya hukum Islam inilah wujud dari keadilan dan kebesaran Allah Swt dalam rangka mengatur makhluknya. Pasca diturunkan hukum Islam kepada hambaNya, tergantung makhluknya untuk memahami dan mengamalkannya, apakah dia termasuk hamba yang taat atau kelompok-kelompok yang selalu mengingkarinya, semuanya tergantung pemahaman dan pengamalan hamba Allah terhadap hukum-hukum Tuhan Swt.

Dalam taraf pemahaman hamba Allah terhadap hukum, seseorang di beri keluasaan untuk mengembangkan, menafsirkan maksud Allah yang terkandung dalam syarat. Manusia mempunyai peran yang penting dalam hal membawakan hukum Tuhan untuk direalisasikan dalam aras kehidupan nyata ini. Dalam posisi ini Allah dan Rasul Allah sebagai *syari'* (pembuat syariat) sedang manusia mengambil

kedudukan sebagai *hamil* (orang yang membawa atau mengarakkan hukum Allah). Maka dari itu seorang manusia mempunyai peran yang besar dengan potensi intelektualitasnya untuk menggerakkan atau mendinamisasikan hukum Islam. Dalam konteks ini warna, pembagian, wujud atau sifat hukum Islam seperti apa tergantung manusianya untuk memahami dan membawanya sesuai dengan konteks di mana dia hidup.

Hukum Islam bisa digerakkan menjadi hukum yang kaku, keras, tanpa dapat ditawar, tergantung *hamil*-nya (penafsirnya). Seolah-olah hukum Islam harus diamalkan sebagaimana para sahabat mengamalkannya, tidak boleh keluar dari koridor zaman Nabi Saw. dan Sahabat. Sehingga hukum-hukum ibadah, muamalah tetap tidak berubah apa adanya. Manusia-manusia yang hidup pada zaman sesudahnya tinggal mengambilnya tanpa ada kesempatan untuk menafsirkan ulang konsep-konsep hukum Islam, yang telah diteoritisasikan oleh para *jurist* masa abad pertengahan. Di sisi lain hukum Islam menjadi sebuah aturan yang lapang, luas, banyak kemungkinan-kemungkinan, seakan-akan bebas sesuai keinginan manusia, juga tergantung pembawa dari hukum tersebut. Bisa saja seorang penafsir maksud Tuhan membawakan hukum Islam dengan kecenderungan akalanya, sehingga terkesan *rasional-liberal*.

Dua kutub pemikiran hukum Islam inilah yang selalu mewarnai diskusi dari khazanah perkembangan hukum Islam mulai abad pasca wafatnya Rasul Allah sampai sekarang. Tetapi kecenderungan-kecenderungan dalam memahami,

membawakan atau menafsirkan hukum Islam itu, tidak terlepas dari beberapa factor yang mempengaruhinya.

Di antara yang mempengaruhi hasil pemikiran hukum Islam adalah faktor sumber hukum yakni al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini merupakan nas yang difirmankan dan disabdakan pada masa lalu. Terdapat potensi dari kedua sumber hukum ini untuk membuka peluang *interpretable* (bisa ditafsirkan). Dalam bahasa ilmu tafsir ada konsep *mujmal*, *mutasyabih*, *musytarak*, *muradif*, lafadz yang 'am atau khas, ada konsep *makiyah* atau *madaniyah*, *nasakh mansukh*, *mutlaq muqayyad*, dari kandungan ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. Inilah yang kemudian membawa sifat dari hukum Islam menjadi *dzaniyah* (*predictable*), terdapat kemungkinan-kemungkinan kebenaran dari pemahaman teks-teks nas.

Di samping itu, factor pemahaman seorang pemikir atau ahli Hukum Islam (*mujtahid*) juga dapat mempengaruhi kemungkinan adanya ragam tafsir dalam hukum Islam. Tingkat pemahaman seorang ahli hukum Islam dalam menafsirkan hukum dapat menentukan hasil dari pemikirannya. Taruhlah seorang *jurist* yang mempunyai kemampuan filosofis, akan menghasilkan pemikiran-pemikiran hukum yang *logis-rasional*, sesuai dengan karakteristik ilmu filsafatnya. Ini kemudian yang pada konsepsi sejarah hukum Islam disebut dengan *ahl' Rady* (rasionalis). Atau mungkin seorang pemikir hukum Islam yang memahami hukum Islam dengan sudut pandang ilmu-ilmu bahasa yang dikuasainya, akan menghasilkan pemahaman terhadap hukum yang sesuai

dengan kaidah-kaidah bahasa, yakni *normative* dan *gig* sesuai dengan konvensi bahasa yang disepakati. Artinya tingkat pemahaman dan kemampuan para mujtahid merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi hasil ijtihadnya.

Demikian tidak kalah pentingnya, para pemikir hukum Islam memahami al-Qur'an dan Sunnah belum tentu sesuai dengan konteks di mana kedua sumber tersebut diturunkan, kemudian membawakan nilai-nilainya dalam konteks di mana dia hidup. Bisa jadi nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah diambil secara garis besar (*mu'jmal*) apa adanya kemudian diterapkan pada situasi di mana dia hidup, tanpa ada interpretasi ulang disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang mengitarinya. Hal inilah yang kadangkala menampilkan hukum Islam yang jauh dari realitas-terdapat kesenjangan antara pemahaman seorang ahli hukum dengan obyek hukum, antara hukum itu sendiri dengan masyarakat yang dituntut untuk mengamalkannya. Dari model ini biasanya masyarakat kemudian gersang dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam, atau bisa disebut menahani dan mengamalkan hukum Islam, atau bisa disebut enggan untuk mengamalkannya. Akhirnya yang terjadi adalah *anarkisme* di tengah-tengah kehidupan masyarakat Islam itu sendiri. Karena para *jurist* dalam membawakannya tidak mempertimbangkan aspek-aspek kesejarahan dari hukum dan sosiologi masyarakat yang menerimanya.

Hal lain yang dapat mempengaruhi hasil pemikiran hukum adalah situasi politik di mana para ahli hukum hidup. Dalam sejarah ajaran Islam dalam membentuk peradaban umat Islam, selalu berringan antara kehidupan keagamaan umat dengan kebijakan-kebijakan politik kekuasaan.

[vi] *Epistemologi Hukum Islam*

Misalnya produk-produk hukum Islam pada masa sahabat, dinasti Umayyah, Abasiyah, Andalusia, Fatimiyah, Saljuk, Turki Ustmani, Mamluk, kerajaan Mughal di India, sampai pada masa modern sekarang, dialektika antara hukum Islam dan politik kekuasaan selalu mewarnai dan mempengaruhi. Pada saat tertentu politik mempengaruhi Hukum Islam, tetapi pada saat yang lain hukum Islam mempengaruhi kekuasaan politik. Misalnya keputusan tentang pembukuan al-Qur'an pada masa Sahabat Ustman bin Affan, keputusan Khalifah al-Makmun untuk menjadikan mu'tazilah sebagai Ideologi Negara, kebijakan rezim Turki ustmani untuk menerbitkan *majalat al-ahkam* (sebuah kodifikasi hukum) yang mempunyai kecenderungan terhadap madhhab Hanafi, keputusan-keputusan rezim Mughal yang cenderung kepada madhhab Hanafiyah, Keputusan fatwa-fatwa kerajaan arab Saudi yang berafiliasi kepada madhhab Hanbali, Keputusan yang tertuang dalam kompilasi hukum Islam (KHI) oleh pemerintah Indonesia yang berusaha untuk mengakomodasi pendapat-pendapat madhhab empat. Dalam suasana politik denikian hukum Islam dihasilkan oleh para *jurist* yang beridektika dengan suasana politiknya. Belum lagi dalam konteks Negara Muslim yang menerapkan hukum Islam sebagai hukum positif negaranya. Sehingga para hakim diperadilan harus mendasakan keputusannya kepada hukum positif Islam yang telah dipositifikasi, ketika memutuskan permasalahan yang dihadapkan ke Peradilan. Kemudian akan menjadi Yurisprudensi yang menjadi pegangan para hakim yang memutuskan perkara-perkara sesudahnya.

Asmawi [vii]

Latar filosofi di atas menjadi dasar-dasar penulisan buku ini, dalam rangka mengungkap asal-muasal metode seorang *jurist* dalam menggali hukum Islam. Ibn Hazm al-Andalusi, seorang pemikir unik, menarik, kaya akan ide-ide brilian dalam khazanah hukum Islam. Ini dapat dilihat dari karya-karyanya yang mencerminkan dia seorang pemikir Muslim produktif, genius, original, dan lebih penting lagi kaya akan karya tulisan sebagai warisan intelektual bagi generasi-generasi ilmuwan sesudahnya. Misalnya tulisan dalam bidang usul fiqh adalah *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam, Maratib al-Ijma', Al-Nubad fi Usul al-Fiqh al-Zhahiri*, dalam bidang fiqh *Al-Muhalla bi al-Athar* sebanyak 4 juz, dalam bidang sejarah dan sosiologi, *Jamharat al-Ansab*, dalam bidang perbandingan agama ada buku berjudul *al-Mihal Fi al-Mital wa al-Ahwa wa Nihal*. Buku-buku tersebut yang menjadi referensi primer penulis dalam memahami epistemologi fiqh dari Ibn Hazm.

Ucapan terimakasih kami ucapkan kepada segenap sahabat yang memberikan inspirasi untuk penerbihan buku ini, di antaranya Rektor IAIN Tulungagung Dr. H. Mafukhin, M.Ag. Ngainun Naim, dan segenap keluarga lembaga penelitian, penerbitan dan pengabdian masyarakat (LP2M). Juga teman-teman dosen Fakultas syariah baik yang pegawai negeri sipil (PNS) maupun yang non-PNS. Tak lupa segenap keluarga besar Pondok Pesantren al-Kamal Biftar, baik dari dewan pengasuh, pengurus dan para guru yang telah mengabdikan bertahun-tahun di sana. Dan yang lebih berarti adalah keluarga besar di rumah yaitu kedua orang tuaku H. Mahtudz Alwi dan Hj. Rahmah dan Istri tercinta Ertia Masfa,

[viii] *Epistemologi Hukum Islam*

dan anaku Moh. Firaz Tambiul Aismari. Semoga terbitnya buku ini dapat bermanfaat untuk semua Umat Islam. *Amiin*

Tulisan ini sangatlah sederhana seandainya dibandingkan dengan obyek studi dari penelitian penulisan buku ini. Maka saran-saran konstruktif dari para pembaca merupakan harapan dari penulis. Bahkan ungkapan maaf sebesar-besarnya kami ucapkan dalam forum akademik ini, seandainya banyak kekurangan dan khilaf, yang mungkin dari keterbatasan kemampuan penulis dalam menuangkan ide-ide dari ulama besar selevel Ibn Hazm al-Dzahiri. Akhirnya tulisan ini semoga bisa bermanfaat dan berkah, serta menjadikan materi bacaan dan diskusi bagi peminat studi hukum Islam.

Tulungagung, Maret 2017

Asmani [ix]

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI	xi
BAB I : Pendahuluan	1
A. Dasar-Dasar Pemikiran	1
B. Urgensi Kajian	12
C. Metode Penulisan	17
D. Sistematika Pembahasan	19
BAB II : Fiqih Perspektif Epistemologi	21
A. Prolog	21
B. Struktur Ilmu Fiqh	23
C. Cara kerja Memahami Maksud Nas.	25
D. Hasil Penalaran ilmu Fiqih	31
BAB III : Sekilas Tentang Ibn Hazm Al-Andalusi	35
A. Latar Belakang Kehidupan Ibn Hazm	35
B. Kehidupan Intelektual Ibn Hazm	46
C. Hubungan Ibn Hazm dengan Madhab Dzahiri	53
BAB IV : Metode Penggalian Hukum Ibn Hazm	59
A. Corak fiqh Ibn Hazm	59
B. Sumber Hukum Islam	63
C. Pandangan Ibn Hazm Terhadap Qiyas	83

BAB V : Konsep Al-Dalil Sebagai Metode Ijtihad	87
A. Pengertian	87
B. Macam- Macam <i>al-Dalil</i>	95
C. Produk Fiqh Ibn Hazm	114
D. Kontestualisasi Metode Ibn Hazm di masa Sekarang.....	126

BAB VI : PENUTUP	137
A. Kesimpulan	137
B. Rekomendasi.....	139
DAFTAR PUSTAKA	141

BAB I PENDAHULUAN

A. Dasar-Dasar Pemikiran

Al-Qur'an diturunkan kepada Muhammad dan menjadi pedoman umat Islam, tidak memberikan penjelasan secara terperinci, keterangan yang lebih jelas dalam masalah-masalah yang belum jelas, misalnya dalam bidang ibadah diberikan oleh Hadits, sedang dalam bidang muamalah yang belum dijelaskan oleh Rasulullah diserahkan kepada umat untuk mengaturnya. Ketika Nabi Saw. wafat umat Islam masih merupakan umat yang kecil dan sedikit jumlahnya. Mereka terdiri atas bangsa Arab yang tinggal di Semenanjung Arabia, terutama kota Madinah.

Periode selanjutnya adalah periode sahabat. Daerah Islam bertambah luas, masalah-masalah yang dihadapi juga bertambah kompleks. Sehingga memaksa umat untuk menyelesaikan sendiri masalah-masalah yang dihadapi berdasarkan al-Qur'an dan Hadits. Tetapi tidak semua persoalan yang timbul dapat diselesaikan dengan al-Qur'an atau sunah Nabi secara *eksplisit*. Untuk menyelesaikan persoalan yang tidak dijumpai dalam kedua sumber tersebut

Ulama melakukan *ijtihad*.¹ Karena wahyu tidak turun lagi dan Nabi Saw. sebagai tempat bertanya pun sudah wafat, maka tidak ada suatu batu penguji yang menyatakan benar atau tidaknya hasil *ijtihad* itu. Untuk mengatasi ini dipakailah *ijma*.²

Kondisi seperti ini tidak dapat dipertahankan ketika kekuasaan Islam bertambah luas, dengan terpencair-pencarinya para ulama, *ijma* tidak mungkin dilakukan lagi. Akhirnya para ulama melakukan *istinbat* (penggalan) hukum sendiri. Maka lahirlah bermacam-macam metode *istinbat* hukum (*way of reference* (mengutip istilah Hasyim Kamali)³ yang merupakan sistem berpikir dari para ulama untuk menggal persolan-persolan yang timbul ditengah-tengah masyarakat. Metode ini dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh* dikelompokkan

¹ *Ijtihad* adalah mengerjakan kemampuan yang dilakukan oleh seorang ahli *fiqh* untuk mengeluarkan hukum *shara'* dari dalil Al-Qur'an atau Hadis. Atau pengerahan kemampuan ahli *fiqh* dalam mengeluarkan hukum dengan dalil-dalil yang terperinci. Sayyid Musa Tiwana. *Al-Ijtihad, Fi Mada Hajatuna liayhi fi hadha al-Asri* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, tt), 98. Abu Zahra *Ushul al-fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt, 379.

² Jumlah mendefinisikan *ijma* sebagai kesepakatan seluruh mujtahid dari umat Muhammad dalam suatu periode setelah wafatnya Nabi terhadap hukum *shara'*. Ahmad Ibrahim biek. *Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ansar, tt), 83. Kamil Musa. *Madkhal ila tasyri' al-Islami*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1989, 200. Abu Zahra. *Ushul al-fiqh* : 198.

³ Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 10.

pembahasanya bersama dengan al-Qur'an dan Sunnah dan dinamakan dengan *al-adaliah al-syar'iyah*,⁴ (dalil-dalil *syara'*).

Pengelompokan ini sebenarnya kurang tepat, karena ada perbedaan antara al-Qur'an dan *al-Sunnah* disatu pihak dengan metode *istinbat* hukum dipihak lain. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber hukum, sedangkan sistem logika analogi (*qiyas*), *istislah* (kebaikan yang disebut dalam nas atau tidak),⁵ *istihisar*⁶ (yaitu mempertimbangkan kebaikan secara implisit dalam sebuah kandungan teks al-Qur'an atau al-Sunnah), dan lain-lain merupakan cara yang ditempuh para mujtahid dalam menetapkan hukum guna mendapat produk hukum (*fiqh*) sesuai dengan sumber hukum yakni Al-Qur'an dan al-Sunnah.

Di dalam *ushul al-fiqh* ada tiga belas madhab yang muncul setelah sahabat dan *kibar al-tabirin* (Sahabat besar). Ketiga belas aliran ini berafiliasi dengan aliran *ahl al-sunnah*.

⁴ Sayyid Musa Tiwana. *Al-Ijtihad fi Mada Hajatuna Hadha al-Asri* :123.

⁵ *Istislah* adalah idiom lain untuk masalah. Sebagai sebuah metode *istinbat* hukum dengan cara menolak kemadharatan dan menarik kemantaatan. Al Ghazali. *Al Mustashfa*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tt), Juz. 1, 39.

⁶ Menurut madhab Maliki *istihisar* adalah mengambil hukum yang mengandung masalah yang bersifat *Kullih* (meyerutuhi) atau mengambil hukum dengan mempertimbangan maksud dari pembuat *shara'*. Huzaimah Tahido Yanggo. *Perbandingan madhab*, (Jakarta: Logos, 1997), 109.

Namun tidak semua aliran itu dapat diketahui dasar-dasar dan metode *istinbat* hukumnya.⁷

Dalil - dalil syara' yang dipegangi oleh madhab Hanafi adalah *Al-Qur'an*, *Sunnah*, *ijma' sahabat*, *qiyas* (Analogi), *istislah* dan *urf* (custom/kebiasaan).⁸ Madhab Maliki berpegang kepada *Al-Qur'an*, *Sunnah*, *ijma' ahli Madinah* (yakni kesepakatan-kesepakatan para ahli hukum yang kemudian menjadi tradisi dalam masyarakat Madinah pada masa Nabi Saw.), *Fatwa sahabat* (fatawa of companion), *khabar ahad* (Hadits yang diriwayatkan oleh satu orang pada tiap tingkatan), *Qiyas*, *istislah*, *istislah*, *sadd al-dhara'i* (yaitu menutup jalan yang dapat mengantarkan kepada keburukan), *murad al-khilaf al-mujtahidin* (yakni mengambil pendapat dari beberapa pendapat para ahli hukum Islam yang lebih mendekati kepada nash al-Qur'an dan Sunnah), *istislah* (berpegang pada hukum asal), *syar'u man qablana* (hukum-hukum yang berlaku pada masa sebelum Islam seperti Khitan pada masa nabi Ibrahim).⁹ Sedang dalil syara' yang dipegangi

oleh madhab Syafi'i, *Al-Qur'an*, *Sunnah*, *ijma'*, *qiyas*, *istislah*, dan *istislah* (*presumption of continuity*).¹⁰ Madhab Hanbali berpegang kepada *Al-Qur'an*, *Sunnah*, *fatwa sahabat*, dan *qiyas*.¹¹ Adapun madhab Dzahiri dalam berijtihad berpegang kepada *Al-Qur'an*, *Hadits*, *ijma'* dan *al-Dalil*.¹²

Madhab yang disebut terakhir dipelopori Oleh Daud bin Ali al-Asbahani. Di dalam literatur Islam golongan ini namanya tidak disebut secara lengkap, hanya disebut dengan *Daud al-dZahiri*. Kemudian dalam perkembangannya dilanjutkan oleh murid imam Daud yakni *Ibn Hazm al-Andalus* (384-456).^{13 14}

Ibn Hazm merupakan salah seorang tokoh mujtahid yang mempunyai metode *istinbat* hukum yang berbeda dengan beberapa mujtahid lain yang mendahuluinya. Ia banyak membandingkan antara pendapat-pendapat pendahulunya, dan sebagai hasilnya ia mencoba menghindari perbedaan-

⁷ Ibid. Bandingkan dengan I. Muhammad Ali al-Sayis, *Nasyih al-Fiqh al-jihadi wa al-Tahawurruhu*, (Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiya, 1970), 101.

⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwajjih*, (Beirut: Dar al Fikr), 1. 29-33.

⁹ Abu Zahra . *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, TT), 347. Definisi al-Dalil secara terminologi adalah sesuatu yang mengandung petunjuk (*dhalilah*) atau bimbingan (*irsyad*). Lihat I. Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 13. Kemudian yang dimaksud al-dalil sebagai metode *istinbat* hukum, diperluas oleh golongan al-Zahiri sebagai sistem berpikir untuk menggali hukum. Tetapi menurut golongan ini juga, praktek seperti itu tidak akan keluar dari mana-mana yang terkandung dalam Nas.

¹⁰ Ibid. Lihat juga I. Jah Mubarak. *Sejarah*: 122.

¹¹

¹²

¹³

¹⁴

¹⁵

¹⁶

¹⁷

¹⁸

¹⁹

²⁰

²¹

²²

²³

²⁴

²⁵

²⁶

²⁷

²⁸

²⁹

³⁰

³¹

³²

³³

³⁴

³⁵

³⁶

³⁷

³⁸

³⁹

⁴⁰

⁴¹

⁴²

⁴³

⁴⁴

⁴⁵

⁴⁶

⁴⁷

⁴⁸

⁴⁹

⁵⁰

⁵¹

⁵²

⁵³

⁵⁴

⁵⁵

⁵⁶

⁵⁷

⁵⁸

⁵⁹

⁶⁰

⁶¹

⁶²

⁶³

⁶⁴

⁶⁵

⁶⁶

⁶⁷

⁶⁸

⁶⁹

⁷⁰

⁷¹

⁷²

⁷³

⁷⁴

⁷⁵

⁷⁶

⁷⁷

⁷⁸

⁷⁹

⁸⁰

⁸¹

⁸²

⁸³

⁸⁴

⁸⁵

⁸⁶

⁸⁷

⁸⁸

⁸⁹

⁹⁰

⁹¹

⁹²

⁹³

⁹⁴

⁹⁵

⁹⁶

⁹⁷

⁹⁸

⁹⁹

¹⁰⁰

[4] *Epistemologi Hukum Islam*

perbedaan yang muncul dalam pendapat - pendapat tersebut. Akhirnya dia pindah dari madhab satu ke madhab yang lain. Pada awalnya ia mempelajari fiqh imam Malik, karena madhab inilah yang dianut oleh masyarakat Andalus dan Afrika Utara. Hasil pemahaman yang dipelajarinya mendorong dia untuk pindah mempelajari fiqh yang mempunyai corak yang berbeda, kemudian pindah dan mempelajari fiqh imam Syafi'i.¹⁵⁷ Tapi setelah mempelajari kitab fiqh karangan Ibn Mundir bin Sa'd al-dzahiri, Ibnu Hazm pindah lagi ke aliran ini.¹⁶

Perjalanan intelektual dia membuatnya mempunyai corak fiqh yang sangat khusus; pendapat-pendapatnya dalam bidang fiqh sangat berbeda dengan imam-imam madhab yang lain. Perbedaan Ibn Hazm dengan imam madhab yang lain tidak hanya dalam masalah *fur'u'* (cabang dari ajaran Islam) tetapi juga dalam melaksanakan dasar-dasar *istinbat*. Ia hanya berpegang kepada kitab Allah, Sunnah Rasul, *ijma'* sahabat. Sedangkan Imam madhab yang lain berpegang kepada kitab Allah, Sunnah Rasul, *ijma'* dan *ra'y* (maksimalisasi logika berpikir dalam menggali hukum dari al-Qur'an dan Sunnah).

¹⁵ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah* : 356-357.

¹⁶ Ibid. Faktor dominan yang menyebabkan dia pindah dari aliran Malik ke madhab Syafi'i. Dari fiqh Syafi'i ke Madhab dzahiri. Tidak diketahui secara jelas. Namun yang pasti. Khususnya perpindahan dari madhab Malik ke madhab Syafi'i karena jiwa kritis yang dimilikinya. Keterangan yang lain menyebutkan perpindahan itu karena ia tidak mau terikat dengan madhab tertentu. Ia hanya terikat dengan Al Qur'an, Hadits, *ijma'* sahabat. Jaih Mubarak. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam* : 152

Hal ini berarti Ibnu Hazm tidak mengakui *ijtihad bi al-ra'y*, sedang metode *ijtihad* imam madhab yang lain mengakuinya.¹⁷ Penolakannya terhadap *ra'y* tersebut bukan semata-mata dia apriori terhadap madhab yang dikutusnya yakni al Dzahiri (*ksoleris*), tetapi mencari solusi alternatif atas permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat kala itu, yaitu kemelut politik yang berkepanjangan.¹⁸ Menurut pandangan Ibnu Hazm, madhab resmi dinasti Umayyah yaitu fiqh Malik yang menggunakan *maslahah mursalah*¹⁹ (*Consideration of public interest*, yang nota bene menggunakan *ra'y*) ternyata tidak mampu mengatasi kemelut politik yang berkepanjangan ditubuh Bani Umayyah.²⁰

Inilah yang mendorong Ibn Hazm untuk melakukan pengkajian dan penelitian ulang tentang hukum yang berlaku, sehingga dia mengajukan pengganti madhab resmi (madhab Malik), sebuah pedoman untuk melakukan *istinbat* hukum, yaitu empat sumber yang harus diperhatikan dan dipegangi dalam mengembangkan dan melaksanakan hukum Islam yaitu Al-Kitab, al-Sunnah, *ijma'* Sahabat, dan apabila tidak

¹⁷ Faruq Abd al-Muti. *Alam al-Fuqaha' wa al-Mu'halisin*. Ibnu Hazm al-Zhahiri, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 108-109.

¹⁸ Jaih Mubarak. *Sejarah Perkembangan* :151.

¹⁹ *Maslahah mursalah* adalah metode yang terkenal digunakan oleh Imam Malik dalam *istinbat* hukum. Pengertiananya adalah menggali hukum dengan mempertimbangan kebaikan yang tidak ditunjuk oleh nash al-Qur'an atau al-Sunnah atau dalam bahasa Imam Ghazali adalah menarik kemanfaatan dan menolak kemadharatan. Al Ghazali. *Al-Mustashfa*, I, 39.

²⁰ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, 356.

dikemukakan dalam ketiga sumber tersebut dia menggunakan *al-Dalil*.²¹

Posisi *al-dalil* adalah metode *istinbat* pengganti qiyas dan segala macam *ra'yu* yang ditolak Ibn Hazm. *Al-Dalil* adalah cara *istinbat* yang dilakukan dengan cara mengaplikasikan teks-teks nas dan *jima'*, maksudnya ketiga sumber yang telah diutarakan kadang - kadang sama - sama menerangkan makna suatu hukum dan azas-azas terbinanya hukum, lalu dari azas itulah diketahui hukum suatu urusan yang dicakup dalam mana yang diambil dari pokok yang ketiga itu (yaitu *al-Qur'an*, *al-Sunah*, dan *jima'*).²²

Dia (Ibn Hazm) mencoba menerapkan nilai-nilai yang telah ia peroleh dari *al-Qur'an*, Hadis dan *jima'* untuk diterapkan dalam kasus - kasus lain yang sama, sehingga *al-dalil* tidak keluar dari Nas. Sebagai contoh penerapan *al-dalil* persoalan pengharaman anggur. Hadis Nabi menyebutkan:

كل مسكر خمر وكل خمر حرام

(Setiap yang memabukkan itu *khامر* dan setiap *khامر* adalah haram).

Maka *كل مسكر خمر* (Setiap yang memabukkan adalah haram).²³

²¹ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi ushul al-Ahkam*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), Vol. II, 100. Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*: 388.

²² Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*: II, 100. Hasbi Ash-Shadieqy. *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Madhah dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 349-350.

²³ Ibn Hazm *al-Ihkam fi*, Vol. II, 100.

Sabda Nabi Saw. tersebut terdiri dari dua *muqaddimah*. *Muqaddimah sugra* nya adalah setiap yang memabukkan adalah *khامر*. Sedangkan *muqaddimah kobra* nya adalah setiap *khامر* adalah haram. Maka *natiyah* atau kesimpulan yang diambil adalah setiap yang memabukkan adalah haram.²⁴

Aliran ini memandang bahwa kesimpulan yang demikian bukan analogi (*qiyas*). Tetapi penerapan *nass* dan pengembangannya dengan konsep *al-dalil*. Meskipun *nass* secara tersurat tidak menyatakan bahwa setiap yang memabukkan adalah haram tetapi dua *muqaddimah* tersebut memberikan jalan kepada kita untuk memahaminya secara langsung bahwa setiap yang memabukkan adalah haram.

Hal yang patut dicatat bahwa Ibn Hazm menolak adanya pengeluaran *'illat* (alasan) suatu hukum dan menetapkan dalam kasus lain yang mempunyai *'illat* yang sama. Oleh karena itu Ibn Hazm membedakan antara *qiyas* dan *dalil*.²⁵ Qiyas dasarnya adalah mengeluarkan *'illat* dari nas dan memberikan hukum nas yang telah dikeluarkan kepada masalah lain yang mempunyai *'illat* yang sama sedangkan *al-dalil* diambil langsung dari nas atau *jima'* tanpa mengeluarkan *'illatnya*.

Dengan idenya yang kontroversial ini, tidak salah kalau sebagian Ulama mengkritik tentang penggunaan *al-dalil*. Salah satunya dari Khatib al-Baghdadi, "Ulama Dzahiri secara teoritis berpendapat bahwa setiap hukum yang didasarkan

²⁴ Ibid.

²⁵ +Ibid. II, 100.

²⁶

pada qiyas adalah batil. Namun secara praktis mereka terpaksa menggunakan qiyas yang dinamakan *al-dalil*". Demikianlah apa yang disebut *al-dalil* oleh Ibn Hazm sebenarnya tidak berbeda jauh dari qiyas.²⁷

Kritikan al-Baghdadi tersebut ditanggapi secara tegas oleh Ibn Hazm.²⁸

ظن قوم يجلبون ان قولنا بالدليل خروج ما عن النص
والاجماع وظن اخرون ان القياس والدليل واحد فاجتأروا في
ظنهم افحش خطأ

(orang-orang yang tidak tahu menduga bahwa pendapat kami tentang dalil telah keluar (menyimpang) dari Nas, jima' dan sebagian lagi menduga bahwa qiyas dan dalil adalah sama, dugaan mereka sangat keliru.

Untuk itu mengkaji *istinbat* Ibn Hazm tersebut menjadi sebuah keniscayaan. Karena dari hasil pemikiran itu akan diimplementasikan terhadap persoalan-persoalan yang timbul di tengah-tengah masyarakat Muslim. Tentunya dari *istinbat* tersebut nantinya akan menghasilkan produk hukum yang disebut fiqh. Dengan fiqh yang telah diproduksi oleh Ibn Hazm akan melahirkan shariat Islam yang bersifat *Ilahiyah* dan posisinya sebagai produk *ijtihadi* akan memiliki karakteristik sesuai dengan metode yang dipakai dalam mengeluarkan hukum. Juga akan melahirkan berbagai nuansa pemikiran

²⁷ Jaih Mubarak. *Sejarah*,153. Lihai juga I. Ash-Shiediqy. *Pokok-Pokok Pegangan* :3496.

²⁸ Ibn Hazm . *Al-Ihkam* . Vol. II. 100.

sebagai respon atas sejumlah tantangan dan persoalan hukum (*legal problems*) sehingga fiqh terkesan dinamis.

Kemudian timbul pertanyaan yang mendasar berhubungan dengan jihat Ibn Hazm Al-Andalusi dalam kajian ini. Apakah metode penggalan hukum madhhab Dzahiri termasuk kategori *tektualis*, yakni sebuah cara pemahaman sumber hukum dengan melihat apa yang tersurat dalam nass?, bagaimana tentang konsep *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum dan implementasinya dalam bidang muamalah. Mengapa bias terahir metode penggalan Ibn Hazm yang tekstualis, padahal dia hidup di Andalusia yang nota bene sebagai kota yang metropolitan dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan, dilihat dari kaca mata sejarah Islam?. Yang mengatakan dia tekstualis itu para peneliti tentang Ibn Hazm atau memang kenyataannya demikian?. Dari beberapa pertanyaan itu tentunya dapat dibatasi dengan beberapa pertanyaan saja sebagai rumusan yang jelas dan obyektif penulisan.

1. Apa yang di Maksud dengan Epistemologi Tekstualis dalam kajian Hukum Islam?
2. Bagaimana rumusan dan konstruksi *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum menurut Ibn Hazm ?.
3. Bagaimana implementasi metode *al-dalil* dalam bidang fiqh dengan karakternya (fiqh) yang dinamis ?
4. Dan bagaimana relevansi Fiqih Ibn Hazm dalam konteks kekinian ?.

Dari jawaban atas pertanyaan tersebut akan diperoleh kejelasan mengenai Epistemologi hukum Islam, khususnya

tentang konsep *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum alternatif setelah al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan ijma.

B. Urgensi Kajian

Kajian tentang *al-dzahiri* banyak berdiskor tentang ijihad *al-dzahiri* yang tekstualis (artinya dalam sebuah perspektif mereka dianggap terlalu *take for grant* dalam berhadapan langsung dengan teks-teks al-Qur'an atau sunah Nabi). Sehingga yang dipahami oleh mayoritas ahli hukum Islam bahwa mereka tidak punya metode yang lain kecuali harus mengambil lafadz-lafadz nas yang dzahir (*eksoteris-tekstualis*). Dengan membahas Ibn Hazm sebagai pewaris *al-dzahiri* dan *istinbat* alternatifnya akan dapat menjawab *discours* kajian *ushul al-fiqh* yang sampai sekarang masih mengalami *debatable* khususnya tentang konsep ijihadnya Ibn Hazm al-Andalusi.

Ini akan terlihat setelah *mereriew* kepustakaan yang ada. Seperti Ustadz Muhammad Ahmad Abd Azis mengedit (*Tahqiq*) kembali tulisan Ibn Hazm yang berjudul *al-Nubadh fi Ahkam al-Fiqh al-dzahiri* dengan diberi judul *al-Nubadh al-Kafiyah fi Ushul al-Ahkam al-Din*. Di dalam buku ini dibahas secara singkat dasar-dasar hukum Ibn Hazm dalam mengambil *istinbat* hukum. Meliputi masalah *nasikh mansukh* (dalil yang datang kemudian akan menghapus dalil yang datang pertama)²⁹, *ijma*³⁰, *taqlid*(mengikuti pendapat

orang lain tanpa reserveatau tidak mengikuti dalilnya)³¹ dan sebagian kaidah *fihiyah* versi Ibn Hazm.³² Dijelaskan juga tentang kecaman Ibn Hazm terhadap para *fugahā* yang melakukan *istinbat* hukum dengan memakai *ra'y*.³³ Hanya saja karena pembahasan terhadap pemikiran Ibn Hazm sangat singkat dan hanya mengedit sebagian tulisan (pemikiran) Ibn Hazm dalam bidang hukum, tanpa ada kajian *kritis analisis* terhadap apa yang diedit-nya, maka buku tersebut tidak tuntas membahasnya.

DR. Faruq Abd Mu'ti menulis sebuah buku yang berjudul *Ibn Hazm al-Dzahiri Alim al-Fugahā wa al-MuHaditsin*. Didalam kajian buku ini ditekankan tentang studi tokoh yang mewarisi (menurunkan) aliran Dzahiri dengan karakter *fiqh* yang berbeda dengan *madhab* yang lain. Ini terlihat dari pendapat Ibn Hazm yang dikutip oleh pengarang buku ini, tidak ada lapangan ijihad (*berfikir*) dalam agama dan tidak seorang pun boleh menggunakan akalunya untuk ijihad terhadap hukum-hukum Allah. Barang siapa menggunakan akalunya untuk ijihad termasuk orang yang membuat kebohongan di sisi Allah.³⁴

Ali Mauludi menulis karya berjudul *kedudukan ijihad qiyasi dalam perspektif Ibn Hazm, Abu Hanifah, dan Ja'far Shadiq. (studi Komparatif)*. Di dalam tulisan ini tentang

²⁹ Ibid. 70.

³⁰ Ibid. 48-52.

³¹ Ibid. 58.

³² Faruq abd Mu'ti, *Ibn Hazm al-Dzahiri, Alim al-Fugahā wa al-MuHaditsin*, (Betrut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1992), 121.

Ibn Hazm disinggung sedikit tentang penolakannya kepada qiyas dan segala bentuk *ra'y* dalam berjihad. Argumen Ibn Hazm dalam penolakannya menggunakan dasar-dasar al-Quran, al-Sunnah, dan pendapat sahabat.³⁵ Karena kajiannya bersifat komparasi, maka tidak masuk pada wilayah-wilayah epistemologi dan sosial *cultu*, munculnya pemikiran Ibn Hazm al-dzahiri.

Di dalam artikel yang diterbitkan oleh britanica hanya menyebutkan tentang biografi mulai kelahiran, perkembangan kehidupan pendidikan, keluarga, perjuangan dan karya-karyanya. Hanya seklas menjelaskan tentang sosok Ibn Hazm, tidak secara utuh, maka membutuhkan berbagai penelitian dan penulisan yang lebih detail dari berbagai perspektif, sehingga menampilkan Ibn Hazm sebagai pemikir yang banyak menghasilkan ide-ide brilian dalam bidang hukum Islam. Maka tulisan ini dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari tulisan yang muat di Britanica itu.³⁶

Dari beberapa paparan buku yang telah dikaji rasanya aktivitas keilmuan belum tuntas sepenuhnya dalam membahas tokoh besar yang bernama Ibn Hazm al-Andalusi. Untuk itu penulis memberanikan diri untuk mengkaji epistemology fiqh dengan mengkhususkan metode yang belum dikaji oleh para penulis sebelumnya dan termasuk kajian - kajian teori

³⁵ Ali Mauludi. *Kedudukan Jihād Qiyasi dalam perspektif Ibn Hazm, Ja'far sa'idiq, dan Abu Hanifah*, Skripsi Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya 1998, 55.

³⁶ <https://www.britannica.com/biography/Ibn-Hazm>

klasik yakni tentang konsep penggalan (*istinbat*) hukum dalam perspektif Ibn Hazm.

Tulisan ini diberi judul: Epistemologi Fiqh Kaum Teksualis (Telaah pemikiran Ibn Hazm al-Andalusi, agar tidak terjadi salah penafsiran dan pemahaman terhadap tema yang akan dibahas, dalam tulisan ini akan dijelaskan istilah-istilah yang dipakai dalam judul itu yang merupakan pokok kajian penulisan ini, yaitu :

Epistemologi Fiqh, di sini maksudnya adalah kajian tentang sumber-sumber pengetahuan hukum, asal-usul hukum Islam didapatkan, struktur dan cara kerja dari fiqh, pemahaman tentang struktur hukum Islam, cara memahami sumber hukum yakni al-Quran dan al-Sunnah, sampai kepada aktualisasinya dalam realitas masalah-masalah yang dihadapi hukum Islam dimana hukum Islam berkembang di tengah-tengah masyarakat.

Ibnu Hazm, seorang fuqaha keturunan Arab Persia yang lahir di Kordova. Ia adalah penganut madhab Dzahiri, dan berpegang teguh bahwa satu-satunya makna al-Qur'an yang dapat dipegang adalah pengertian yang diungkapkan secara *eksplicit* (yang tertuang dalam nas). Menurutnya, pengertian yang tersembunyi (*implisit*) tidak dapat dijadikan dasar. Di sisi lain dia juga menggunakan metode *al-dalil* sebagai langkah maju, *progress* bagi Ibn Hazm dalam menyelesaikan berbagai persoalan hukum (*legal problems*) yang muncul. Maka dari itu dia berpegangan kepada sumber hukum al-Qur'an, Sunnah, *ijma'* dan *al-dalil*, dan yang disebut terakhir akan menjadi topik bahasan dalam tulisan ini.

Metode, cara kerja yang tersistem dan terencana untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan atau cara yang teratur dan terpikir baik.³⁷

Istinbat Hukum, secara etimologi berasal dari kata *nabih* atau *nubut* dengan kata kerja *nabata*, *yanbutu* yang berarti air yang mula - mula digali dari sumur. Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk transitif sehingga menjadi *anbata* - *istanbata* yang berarti mengeluarkan dari sumur. Jadi kata *istanbata* asalnya berarti mengeluarkan air dari sumber tempat persembunyannya. Kata tersebut kemudian digunakan oleh ulama ahli ushul fiqh yang berarti upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya yakni al-Qur'an dan al-Sunah.³⁸ Apabila digabung antara metode dan *Istinbat* maka ini akan berarti sebuah sistem atau cara sistematis bagi seorang mujtahid dalam menggali hukum dari sumbernya al-Qur'an dan al-Sunah.

Al-Dalil, adalah merupakan sumber keempat dari metode *istinbat* hukum yang dipegangi oleh Dzahiriyah khususnya Ibn Hazm. Konsep *al-dalil* ini yang menjadi pusat kajian dalam tulisan ini. Untuk itu kajian ini akan membahas sistem berfikir Ibn Hazm dalam berjihad, dengan spesifikasi alternatif yang dia ajukan yaitu *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum.

³⁷ Departemen pendidikan dan kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), 652.

³⁸ Raghīb al-Isfahani. *Mu'jam Mufradat Alfīz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 502.

C. Metode Penulisan

Tulisan ini merupakan penelitian terhadap naskah yang berupa kitab-kitab karya Ibn Hazm yang membahas tentang ushul fiqh atau fiqh, khususnya pada aspek *istinbat* hukum, mencakup *al-dalil* dengan segala formatnya. Misalnya *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, *Al-Nubud fi Ushul al-Fiqh al-dzahirī*, *Al-Muhalla*, *Maratib al-Jma'* dan lain-lain. Selain itu digunakan pula beberapa literatur sebagai sumber skunder yang membahas riwayat hidup, kondisi sosial politik, sosial keagamaan Ibn Hazm. Komentar-komentar terhadap pemikirannya yakni dalam masalah *al-dalil*. Dengan demikian penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*).

Setelah data-data yang diperlukan dalam kajian ini diperoleh, maka selanjutnya akan dilakukan penulisan dengan menggunakan metode-metode sebagai berikut:

1. *Metode Historis*. Pemikiran Ibn Hazm dalam bidang *istinbat* hukum, khususnya *al-dalil* adalah produk perkembangan sejarah hukum Islam yang telah berdialog dengan zamannya. Karena itu tidak steril dari kondisi eksternal yang melingkupinya. Maka karya tulis ini akan menggunakan metode historis, karena metode ini menekankan proses terjadinya perilaku manusia dalam masyarakatnya yang menjelaskan awal kejadian dan faktor-faktor yang berperan dalam proses itu.³⁹ Atau memberikan pemahaman terhadap kejadian masa lalu

³⁹ Maktulada. *Studi Islam kontemporer (Sintesis pendekatann sejarah, sosiologi dan antropologi dalam mengkaji fenomena keagamaan)*

dengan melihatnya sebagai kenyataan yang terikat oleh waktu, tempat dan lingkungan dimana kejadian itu muncul.⁴⁰

2. Metode Analisis Isi (*content analysis*). Metode ini digunakan untuk menganalisis secara sistematis obyek data-data yang diperoleh,⁴¹ yaitu tentang *al-dalil* sebagai pemikiran Ibn Hazm. Maksud penerapan metode ini adalah mempermudah usaha mengetahui dan mengklasifikasikan teori *istinbat* alternatifnya yakni *al-dalil*.

Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik. Dalam bahasan ini hermeneutik sebagai suatu metode pemahaman – sebagaimana diangkat Emilio Betti – merupakan suatu aktivitas interpretasi terhadap suatu obyek yang mempunyai makna, dengan tujuan menghasilkan suatu makna yang obyektif.⁴² Untuk itu salah satu syarat yang harus dilakukan adalah interpretasi historis. Dalam rangka interpretasi ini, selain dituntut untuk mengetahui tentang personalitas pengarang, juga merujuk kepada aktivitas budaya dimana pengarang itu hidup. Dalam membaca atau mengkaji seseorang diharapkan melakukan

dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim (ed). *Metodologi penelitian Agama sebuah Pengantar*, (Yogyakarta:Tiara Wacana, 1990), cet.II, 7.

⁴⁰ Louis Gott Schalk. *Understanding History, A primary of Historical method*, terj. Nugraha Notosusanto. *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), 37.

⁴¹ *Ibid.* 33.

⁴² Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Methode, Philosophy and critique*, London:RoutledgePaul, 1980),28.

dialog imajinatif dengan pengarangnya, meskipun mereka hidup dalam kurun waktu dan tempat yang berbeda.⁴³

Pendekatan Hermeneutik digunakan, ketika penelitian ini menganalisis bagian-bagian pemikiran Ibn Hazm, sehingga bagian-bagian pemikirannya dapat dipahami sebagai pemikiran yang utuh. Demikian juga akan diaplikasikan pada saat membahas pemikiran Ibn Hazm sebagai suatu wacana intelektual yang muncul dari pemahaman dirinya terhadap hukum Islam sebagai respon terhadap situasi konkret yang mengitarinya atau yang dilihatnya.

D. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan dapat dilakukan secara terarah dan sistematis, maka sistematika pembahasannya disusun sebagai berikut:

Bab Satu. Pendahuluan yang berfungsi sebagai pengantar dan pengarah kajian. Dalam bab ini memuat latar belakang masalah, Urgensi kajian tentang epistemology hukum Islam terutama yang dihadirkan oleh Ibn Hazm, metode penulisan dan sistematika pembahasan.

Bab Dua. Membahas tentang epistemology Hukum Islam secara Umum, mulai tentang pengertian, beberapa metode yang dipakai oleh para fuqahá dalam menghasilkan hukum Islam. Pada bab ini sebagai pisan analisa dalam membahas teori yang dihasilkan oleh Ibn Hazm, apakah termasuk kategori tekstualis atau kontekstualis.

⁴³ Komarodin Hidayat. *Memahami bahasa Agama, Sebuah kajian Hermeneutik*, (Jakarta:Paramadina, 1996),132.

Bab tiga. Penulis akan melihat biografi kehidupan Ibn Hazm. Hal ini penting untuk dibahas karena terkait dengan konsep dan pemikirannya. Untuk itu dalam bab ini akan dikemukakan tentang latar belakang sejarah kehidupannya, kehidupan intelektualnya, dan hubungannya dengan madhab Dzahiri.

Bab Tiga. Metode *Istinbat* hukum Ibn Hazm. Kerangka dasar *istinbat* hukum Ibn Hazm ini mencakup, Corak fiqh Ibn Hazm, Sumber hukum dalam ber-*istinbat*, dan penolakannya terhadap qiyas.

Bab Empat. *Al-Dalil* sebagai metode *istinbat*, meliputi pengertian dan rumusan *al-Dalil*, dan masalah-masalah muamalah yang merupakan produk fiqh Ibn Hazm serta Kopontektualisasi Ibn Hazm untuk diterapkan dewasa ini.

Bab Lima. Yakni penutup, penulis mengemukakan kesimpulan umum dari kajian secara keseluruhan. Hal ini di maksud sebagai penegasan jawaban atas permasalahan yang telah dikemukakan.

BAB II

FIQH PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI

A. Prolog

Ilmu-ilmu keislaman sejak awal penyebaran agama ini mengalami dinamika yang progresif. Di antara indikator dinamika ilmu-ilmu Islam dalam konteks kekinian adalah berkembangnya berbagai disiplin keilmuan Islam yang oleh Harun Nasution dikelompokkan sebagai ilmu dasar yakni seperti ilmu tafsir, ilmu tasawuf, ilmu kalam, filsafat Islam, ilmu Hadits, dan juga ilmu-ilmu cabang,¹ yang telah dikembangkan oleh para ilmuwan muslim sejak zaman klasik sampai sekarang. Bahkan secara inklusif ilmu-ilmu keislaman tidak hanya terbatas pada satu rumpun ilmu saja, tetapi semua ilmu yang berkembang dewasa ini.

Pada Bab ini, penulis bermaksud membahas terhadap salah satu ilmu keislaman, yakni ilmu fiqh dari sudut epistemologinya. Epistemologi menurut Koento Wibisono Siswomiharjo (2005) merupakan salah satu penyangga

Harun Nasution, "Klasifikasi Ilmu Dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif" Dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam tinjauan Antor Disiplin Ilmu*, (Jakarta: Nuansa, 2001), 21-36.

eksistensi ilmu,² Di samping ontologi dan aksiologi. Dikemukakannya tulisan ini untuk menunjukkan bahwa ilmu fiqh sebagai ilmu yang mempunyai dua sisi pendekatan yakni normativitas dan historisitas,³ merupakan disiplin ilmu yang tidak *ahistoris*. Maksudnya terlepas dari logika-logika yang layaknya terpakai dalam sebuah *science*. Di samping itu fiqh juga dinamis, inklusif, dan terbuka dalam memberikan jawaban-jawaban tentang persoalan-persoalan keumatan. Sebagaimana diketahui bahwa epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *Episteme* yang berarti pengetahuan dan logos yang berarti teori. Epistemologi sering diartikan teori pengetahuan atau filsafat ilmu.⁴ Ada beberapa isu utama dalam bidang epistemologi ini, yaitu *pertama*, apa yang maksud dengan pengetahuan (Ilmu) Fiqih?, *kedua*, apa sumber pengetahuan itu?, *ketiga*, dari mana asal usul pengetahuan itu dan bagaimana kita mengetahuinya?, *keempat*, apakah

pengetahuan yang diperoleh benar? Pada tulisan ini dijawab beberapa pertanyaan di atas, berkaitan dengan epistemologi dari ilmu fiqh, yakni dibatasi pada masalah struktur pengetahuan (ilmu) fiqh dan cara kerjanya.

B. Struktur Ilmu Fiqh

Sebagai bahan pertimbangan, “*apa ilmu fiqh itu?*” Fiqh berasal dari kata *al-fiqh* yang menurut bahasa adalah *al-ilm bi al-syai’ wa al-fahm lahu* (mengetahui sesuatu dan memahaminya),⁵ *to understand to comprehend* (memahami, mengetahui),⁶ dan *idrak al-daqaiq al-umur* (mengetahui perkara-perkara rahasia).⁸ Sedangkan menurut istilah fiqh adalah mengetahui hukum-hukum shar’ yang bersifat amaliyah dari dalil-dalil yang terperinci (*al-ilmu bi al-ahkam al-syar’iyah al-amaliyah al-mustafadah min adliatilha al-lafsiyyah*).⁹ Dari pemaknaan fikih secara terminologi tersebut dapat dapat diketahui bahwa obyek ilmu ini berupa perbuatan lahir manusia yang ditinjau dari perlu atau tidaknya beberapa dalil (*adliyah*) melakukan penilaian sebagai landasan teologis sebuah perbuatan seorang muslim. Atau dapat dikatakan bahwa ilmu fiqh itu adalah ilmu pengetahuan tentang wahyu.

² Koento wibisono Siswomiharjo, *Hubungan Filsafat, Ilmu Pengetahuan, dan Budaya*, (Hand Out Kuliah filsafat Ilmu Pada program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005), 12.

³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta:Pustaka pelajar, 2006), 3.

⁴ Epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang meniti asal, struktur, metode-metode dan kesahihan pengetahuan. Istilah ini pertama kali dipakai oleh J.F Ferrier(1854) yang membedakan dua cabang filsafat:Epistemologi dan ontologi. Epistemologi berbeda dengan logika. Logika adalah sains formal yang berkenaan dengan prinsip-prinsip penalaran yang sah.. Paul edward.Ed. *The Encyclopedia of Philosophy*, (NewYork-London:Macmillan Publishing Co & The free-Press-Collier Macmillan, 1972). VIII, 5-36. Juhaya S. Praja. *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*, (Bandung:Teraju, 2002, 117.

⁵ Muhammad ibn Mukaram ibn Maazur al-Ifrigi al-Misri, *Lisan al-Arab*, (Beirut:Dar al-sadr, T1), XIII, 522.

⁶ Hans Wehr, *Arabic-English dictionary*, A Dictionary of Modern Written Arabic, JM.Cowan.ed. (NewYork:Ithaca, spoken Language service,1976), 723.

⁷ Muhammad Rawas al-Qalaji dan Hamid Sadiq Qunabi, *Mu'jam al-Lughah al-Fuqaha:Arab -Ingiliz*, (Beirut:Dar al-Nafaiz , 1985), 348.

⁸ Abu Zahra, *Ushul al-fiqh*, (Beirut:Dar al-Fikr al-arabi, T1), 6. Abdul wahab Khalaf, *Ilm ushul al-Fiqh*, (Kuwait:Dar al-Qalam, 1978), 11.

Pertanyaan kedua “apa sumber pengetahuan dari ilmu fiqh ?” yang nanti akan menjelaskan struktur pengetahuan fiqh. Kalau dilihat dari penjelasan di atas sudah sangat jelas sekali bahwa fiqh adalah sebuah aktivitas mencari pengetahuan dari dalil teologis yang bersifat ilahiyah maka dapat diambil sebuah pemahaman bahwa sumber pengetahuan dari ilmu fiqh adalah wahyu (*adillah*) dan akal. Dalam tradisi ilmu-ilmu keislaman, wahyu (*nas al-Qur'an* atau al-Sunah) bertindak sebagai sumber pengetahuan. Pengetahuan manusia yang diperoleh melalui wahyu memiliki status yang spesifik, karena seorang penerima pengetahuan melalui wahyu adalah orang yang memiliki otoritas keagamaan tinggi yang sering disitilahkan dengan Nabi (*prophet*). Sementara manusia biasa menerima keberadaan wahyu sebagai rukun iman yang harus dipercayai secara *taken for granted*, para filosof berusaha untuk mendudukan wahyu sebagai realitas kelimuan yang bisa dikaji secara teoretis. Posisi wahyu dalam Islam sangatlah sentral. Berdasarkan kondisi historis maupun normatif, posisi wahyu itu demikian penting dalam mengarahkan, membimbing, dan meletakkan dasar relasi antara manusia dengan realitas transenden yang diyakininya. Wahyu pulalah yang mampu menjadi mediasi strategis bagi proses komunikasi ilahiyah antara manusia dengan Tuhannya.¹⁰ Argumen ini menjadi argumen dasar bagi penerimaan Hadits nabi Muhammad Saw, sebagai sumber kebenaran dan sumber

¹⁰ Fazlurrahman, *Al-Islam*. Ter. Ahsin Muhammad (Pustaka:Bandung, 2003), 90-94.

[24] *Epiistemologi Hukum Islam*

ilmu agama kedua. Dengan demikian dasar ilmu-ilmu agama yang murni ada dua: *ulum al-Qur'an* dan *ulum al-Hadis*.

Pemahaman terhadap kedua sumber ilmu ini dengan menggunakan penalaran akal, *al-hawas*, para ulama banyak sekali yang mengajukan beberapa dalil yang termasuk dalam kategori penalaran akal, yaitu *ijma*, *Qiyas*, *Istisnahan*, *Urf*, *shar' un mu'an qablana*, *sad al-dzari'ah*, *istishab*, *istislah*, *bar'ah al-astiyah*, *qaul sahabi*, *istiqra* dan sebagainya.¹¹

Untuk itu dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa struktur ilmu fiqh adalah *Pertama* adalah sumber hukum (*Mashadir al-Ahkam*),¹² yaitu wahyu yang meliputi al-Qur'an dan al-Sunah dan *kedua* dalil Hukum (*adillah al-Ahkam*)¹³ yang merupakan beberapa metode para ahli hukum (*mujtahid*) dalam menggali hukum Islam dari sumbernya yakni al-Qur'an atau al-Sunah yang biasa disebut dengan *Jithad*, *Istinbat*, *istidlal*¹⁴.

C. Cara Kerja Memahami Maksud Nas.

Sebenarnya dalam al-Qur'an ataupun al-Sunah sudah disebutkan mengenai tertib urutan pemakaian beberapa

¹¹ Abdul wahab Khalaf, *Mashadir al-Tashri' al-islami fi ma La nashu fih*, (Kuwait:Dar al-Qalam, 1982), 109.

¹² Wabbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut:Dar al-Fikr, 1986), I, 415. Lihat juga Abdurrahman al-Sabuni, *Al-Madkhal li Dirasah al-Tasyri' al-Islami*, (Damaskus al-Mab'ah Riyadh, 1980), 23.

¹³ Zakkyudin Sha ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir:Dar al-Ta'lim, 19), 29-30.

¹⁴ Al-Gazali, *Al-Mustasfa fi Ilmi al-Ushul*, (Bairut:Dar al-Kutub alIlmiyah, TT), 374-380, Zakariya al-Ansari, *Ghayah al-Ushul*, (Semarang:Usaha Keluarga, TT0, 147.

-Amami [25]

sumber dan dalil hukum yang ada, seperti disebutkan dalam al-Qur'an

“ wahai orang-orang yang beriman taatlah kamu semua kepada Allah, dan Taatlah kepada rasul utusan Allah, dan orang yang menguasai urusan diantara kamu. Seandainya ada perselisihan diantara kamu tentang sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya, jika kamu semua beriman kepada Allah dan hari akhir, hal demikian lebih baik bagimu dan lebih akitatnya.”¹⁵

Dalil ini ditopang dengan Hadis Nabi yang mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman, dengan kesimpulan bahwa mu'adz memutuskan perkara pertama kepada al-Qur'an, selanjutnya dengan al-Sunah, kalau tidak ada dalam sunah Rasul, maka Mu'adz akan berijtihad dengan nalarinya.¹⁶ Untuk itu dapat diambil pemahaman bahwa dalam mencari fiqh seorang mujtahid akan memahami nas al-Qur'an atau al-Sunah, kemudian kalau tidak ada dalam keduanya mereka akan berijtihad dengan berbagai metode yang beragam mulai dengan ijma', qiyas yang dalam kategori *adillah al-ahkam*.¹⁷ Untuk itu munculah istilah *ijthad*, *Istidlal*, *istinbat*, *istiqra'* dan sebagainya dalam rangka mencari pemahaman status hukum dari sebuah persoalan yang ditemui sehingga pada akhirnya akan menghasilkan fiqh.

Hanya saja Kajian cara kerja semacam itu antar mujtahid juga berbeda-beda kualitas penggunaan *ra'yunnya* dalam rangka menjawab pertanyaan bagaimana kita mengetahuinya (ilmu fiqh), atau sarana apa yang dapat dipakai untuk memperoleh ilmu fiqh ?. ilmu itu pada hakikatnya adalah dari Allah dan manusia diberi alat untuk mengetahuinya yakni akal dan indera. Al-Syathi mengelompokkan empat macam bentuk pola pikir dalam memenuhi maksud nas. Yaitu pola pikir *Dzahiriyah* (tekstualis), *Batiniyat* (Esoteris), *Maknawiyat* (kontekstualis), dan Gabungan antara tekstualitas dan kontekstualitas.¹⁸ Dengan penjelasan sebagai berikut :

a. Pola pikir *Dzahiriyat*(tekstualis).

Madhab ini dibidani oleh Dawud bin ali Khalaf al-Asbahani al-dzahiri. Ia lahir di Kufah tahun 202 H dan Wafat di Baghdad tahun 270 H, dalam usia 68 tahun.¹⁹ Menurut pola pikir kaum tekstualis maksud *syara'* hanya dapat diketahui dari lafadz teks sebagaimana apa yang tersurat. Alasannya maksud *syari'* yang tertuang dalam redaksi nash menurut mereka masih misterius tanpa ada penjelasan dari nas itu sendiri.²⁰ Untuk itu melalui firman-firman yang tertuang inilah kita dapat memahami nas. Berhubung kaum *zahiriyat* hanya berpegang pada lahirnya nas, maka tidak memerlukan bantuan pemahaman di luar nas didalam menetapkan hukum.

¹⁵ Surat al Nisa'

¹⁶ Hadith diriwayatkan oleh al-Baghawi.

¹⁷ Abdul Wahab Khalaf *Ushul al-fiqh* : 21

[26] *Epistemologi Hukum Islam*

¹⁸ Abi Ishaq Ibrahim al-Lahmi al-Syathi. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariat*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, tt), II, 391-392.

¹⁹ Abu Zahra. *Tarikh Madzhab al-Islamiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, TT), 111.

²⁰ al-Syathi. *Al-Muwafaqat fi...*: 39.

Menurut Golongan ini pengetahuan fiqh cukup didapatkan dari al-Qur'an dan al-Sunah tanpa ada dalil lain selain kedua sumber tersebut. Sehingga seandainya tidak didapatkan sebuah hukum persoalan dari keduanya, maka masalah waq'iyah akan *dimauqufkan*. Atau ada kecenderungan *permissif*, karena pemahaman yang muncul adalah seandainya al-Qur'an dan al-sunah tidak menyebutkan hukum sesuatu, maka hukumnya adalah boleh (*ibahah*)

b. Pola Batiniyat (esoteric).

Pola pikir batiniyat ini, dalam menetapkan hukum tidak seperti kaum dzahiriyyat yang menangkap makna lahir dari nas, bukan pula memahami makna yang terkandung dalam lafal (kontekstual), tetapi pola pikir yang dipakai oleh sekte *Syiah batiniyah*.²¹ Mereka hanya mempercayai imannya yang masum -kebal salah dan kebal dosa- apa kata imam itulah kebenaran.²² Golongan ini dinamai *Batiniyat* karena mempunyai pendirian setiap yang lahir ada batinya, dan setiap yang turun dalam arti wahyu ada *ta'wilnya*.²³

Jadi pola pikir ini sangat liberal dan tidak menggunakan kaidah umum sebagaimana yang terdapat dalam kajian ilmu *ushul al-fiqh*. Seperti dalam penafsiran al-Qur'an begitu liberal

²¹ *Syiah batiniyah* identik dengan *syiah ismailiyah* karena imam atau pemimpinnya adalah Ismail bin Ja'far al-Sadiq. *Syiah* ini populer dengan dengan gharimatih, Mazdqiyyah, Tālimiyah, dan Mulhid. Al-Shahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, Th), 168 dan 192.

²² al-syathbi. *Al-Muwafaqat fi...*: 392.

²³ Al-Syahrastani. *Al-Milal...*: 192

dan batiniyat, tidak ada aturan apapun kecuali kehendak mereka.²⁴ Kata Kafir mereka artikan orang yang ingkar kepada *abi bin Abi Thalih*, Thaharat diartikan mengambil sesuatu yang diizinkan oleh imam, puasa berarti tidak membuka rahasia.²⁵

Karena corak tafsiran kaum batiniyat yang begitu liberal, tanpa menggunakan kaidah apapun layaknya para mufasirun, takwilannya merusak al-Qur'an. Al-Dzahabi menghujat kaum batiniyat sebagai kaum Majusi.²⁶ Memperhatikan cara penafsiran dan pengambilan hukum dalam al-Qur'an serta kritik tajam dari para ulama, nampak jelas bahwa kaum batiniyat memang bukan orang Islam dan berusaha merusak ajaran Islam. Untuk itu menurut mereka segala persoalan hukum dapat ditemukan dalam ketiga sumber hukum yaitu al-Qur'an, al-Sunah dan ketiga adalah fatqwa imam mereka yang masum.

c. Pola pikir kontekstual.

Pola pikir kontekstual menurut al-Syathbi adalah kaum *al-mutamiqin fi al-qiyas* (kelompok yang amat gemar melakukan qiyas dan analogi). Kelompok ini lebih memprioritaskan makna lafadz dari pada lafadz itu sendiri. Doktrin yang mereka ajukan dalam memahami nash adalah mencari makna disebatang teks selagi hasil yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks-teks tersebut, kecuali teks-

²⁴ Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasirun*, (Beirut: Dar al Kurub al Hadithah, Th), II, 336-338.

²⁵ Muhammad Abdul Azim al-Zarkoni. *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar alFikr, Th), II, 75.

²⁶ Al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasirun...*: 336-338

teks tersebut bersifat mutlak.²⁷ Sedangkan yang dimaksud mutlak lafadz adalah lafadz yang menunjukkan kesatuan makna yang utuh. Jika ada pertentangan teks nas dengan makna teks atas dasar *naẓariyyat*, kelompok kontekstualisme akan mengutamakan makna hasil penalaran dengan alasan demi tegaknya kemashlahatan, atau mencari makna baru karena takut kewajiban bagi mujtahid untuk bertahan pada pengambilan maksud nas secara tekstual.²⁸ Nampaknya Para pendukung *al-mutāminīn fī al-Qiyās* mengembangkan paham bahwa hukum Allah itu ditegakkan karena adanya illat atau kemashlahatan bagi umat manusia.

d. Gabungan antara tekstualis dan kontekstualis.

Al-Syatibi menyatakan bahwa golongan pola pikir gabungan antara tekstualis dan kontekstualis merupakan golongan yang benar-benar matang intelektualitasnya (*yasikhun*) dalam mengetahui maksud *syari'*. Ia sendiri menyatakan bahwa dirinya masuk golongan ini. Mereka menggabungkan antara yang tersurat dan tersirat dari makna teks adalah tidak bertentangan.²⁹ Metode yang dikembangkan kelompok ini sama dengan kelompok kontekstualis yang salah satu wujud nyatanya adalah *al-mutāminīn fī al-qiyās* dan dzahiriyyat dengan pendirian bahwa *syari'* (Tuhan dan Rasul) di dalam menyariatkan hukum, apakah berhubungan dengan masalah adat atau ibadat, masing-masing mempunyai

maksud yang asli (*ashiyat*) dan maksud yang mendampingi (*tabiyat*).³⁰

Dari sini sudah kelihatan bahwa dengan beberapa tipologi berpikir tersebut dapat dipahami bahwa pola pikir tekstual (dzahiriyyat) dengan menekankan pemahaman teks tanpa mau berpaling kepada rasionalitas dengan perangkap akalhya. Berarti Wahyu sebagai sumber informasi satu-satunya. Di samping dzahiriyyat adalah kaum batinyyat yang menggunakan perasan (*zauq/al-hawas*) untuk memperoleh ilmu. Pola pikir kontekstual (*al-mutāminīn fī al-qiyās*) lebih cenderung kepada *reasoning* sehingga ilmu menurut mereka lebih dipahami dari makna yang tersirat (implisit) dari pada yang tersurat. Sedangkan pola pikir ke empat rupanya ada pemilahan dalam memahami nas sehingga menurut mereka harus ada sinergisitas dalam memahami makna tesk dan konteks itu sendiri. Untuk itu dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa alat untuk memperoleh ilmu dalam kajian ketisaman terutama fiqh adalah Wahyu, Akal, Indera (*al-hawas*).

D. Hasil Penalaran Ilmu Fiqih

Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber ilmu fiqh, dengan bantuan *ulum a-Qur'an* dan *ulum al-Hadits*, mencakup tiga macam hukum. Pertama, hukum yang menyangkut keyakinan orang dewasa (*mukallaḥ*), kedua, hukum-hukum etika yaitu keharusan seseorang berbuat kebaikan dan meninggalkan keburukan, ketiga. Hukum-hukum praktis (*amaliyah*) yang mengatur perbuatan maupun ucapan seseorang. Hukum-

²⁷ Abdul wahab Khalaf. *Ilm ushul...*: 192.

²⁸ al-Syatibi. *Al-Mawāfiqat fi...*: 392

²⁹ Abdul wahab Khalaf. *Ilm ushul...*: 71-74.

³⁰ Ibid.

hukum praktis meliputi dua cabang besar, ibadah (*fiqh al-ibadah*), yakni hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, dan *muamalah* (*fiqh al-muamalah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan manusia dengan individu lainnya dalam keluarga maupun sistem kekerabatannya kemudian melahirkkan hukum keluarga (*ahwal al-syakhsiyah*).³¹

Hukum yang mengatur antar manusia sebagai individu dengan individu lainnya dalam hubungannya dengan perserikatan, pertukaran, kepemilikan harta, dan sebagainya melahirkkan hukum perdata (*al-ahkam al-madaniyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur sistem hubungan perorangan dalam bidang kebendaan dan memelihara hak-hak masing-masing.

Hukum yang mengatur manusia sebagai dengan individu dengan individu lainnya dalam komunitas melahirkkan hukum pidana (*al-ahkam al-jina'iyah*). Tujuan hukum ini adalah menjamin kelangsungan hidup manusia, harta, kehormatan, dan hak maupun pembatasan hubungan antar pelaku kejahatan. Hukum yang mengatur manusia dengan manusia lainnya dalam masyarakat dan negara melalui proses pengadilan melahirkkan hukum acara (*al-ahkam al-murafa'ah*), hukum yang mengatur hubungan manusia dengan alam dan manusia lainnya dalam masyarakat dan negara melahirkkan hukum ketatanegaraan (*al-ahkam al-dusturiyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur tertib hukum dan pembatasan

hubungan antar penguasa dan rakyat, menetapkan hak-hak pribadi dan umum.

Hukum yang mengatur hubungan negara Islam dengan negara lain, hubungan antara orang non Muslim dinegara Islam dan sebaliknya, melahirkkan hukum internasional (*al-ahkam al-duwaliyah*). Tujuan hukum ini adalah menjelaskan batasan hubungan antara negara Islam dengan negara lain, hubungan antara non Muslim di negara Islam atau sebaliknya. Hukum yang mengatur hubungan yang berkenaan dengan fakir miskin dalam harta orang kaya dan mengatur sumber pendapatan dan pengeluaran negara melahirkkan hukum ekonomi dan keuangan (*al-ahkam al-iqtisadiyah wa al-maliyah*). Tujuan hukum ini adalah mengatur hubungan orang kaya dengan fakir miskin dan hubungan antara warga suatu negara dengan negara lain.³²

Dari paparan teoritis di atas dapat ditarik benang merah, yaitu:

1. Struktur ilmu fiqh pertama adalah Sumber hukum (*mashadir al-ahkam*) yaitu al-Quran dan al-Sunah) kedua adalah jihat had yang digunakan oleh para ahli hukum (mujtahid) dalam menangkap atau memahami beberapa dalil hukum (*adillah al-ahkam*) yang terdiri dari *lima' Qiyas, masalaha, istisna, istishab,urf, barrah al-asliyah*.
2. Cara kerja ilmu fiqh adalah menggal fiqh (hukum) dari sumbernya (al-Quran dan al-Sunah) kemudian kalau tidak ada maka jihat menggunakan dalil. Hanya

³¹ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh islami wa Adliatuhu*, (Beirut:dar al-Fikr, 1984), I, 15.

[32] *Eksistemologi Hukum Islam*

³² Ibid. 120-124.

saia para ahli usul berbeda-beda dalam pemahaman baik yang menggunakan pendekatan tekstualis (*lafzhiyat*), *batiniyat* (esoteris), kontekstualis (*maknawiyat*), atau sinergi antara makna *wiyat* dan *batiniyat* sehingga pada akhirnya sama-sama dapat memproduksi *fiqh*.

3. Hasil penalaran ilmu *fiqh* menghasilkan berbagai macam aturan yang dapat mengatur kehidupan muslim sebagai berikut : *al-ahkam al-Tiqadiyah* (*fiqh* ibadah, shalat, puasa, zakat, haji), *al-ahkam al-madaniyah* (*fiqh* mu'amalat/hukum perdata, sekitar jual beli (*al-buyu*), dan perjanjian (*alaqd*), *ahkam al-ahwal al-syakhshiyah*; *fiqh* munakahah, *fiqh* mawaris, *al-ahkam al-jinaiyah* (*fiqh* jinayah, hukum pidana), *al-ahkam al-murafaat* (hukum acara perdata dan pidana), *ahkam al-dusturiyah* (*Siyasah al-dusturiyah*, politik hukum ketatanegaraan), *ahkam al-duwaliyah* (*fiqh* siyasah al-duwaliyah / hukum internasional, *fiqh* siyasah alharbiyah/hukum perang dan damai, *ahkam al-iqtsadiyah wa al maliyah*, hukum pendataan negara, *fiqh* siyasah maliyah/hukum perpajakan, perhubungan, perburuhan, dan sebagainya. *Wa- Allahu Alamu bi al-sawab* !

BAB III

SEKILAS TENTANG IBN HAZM

AL-ANDALUSI

A. Latar Belakang Kehidupan Ibn Hazm

Masyarakat Andalusia tersusun dari berbagai unsur, komponen dan corak yang beragam. Masing-masing mempunyai ciri-ciri serta karakteristik tertentu. Di dalam masyarakat Andalusia terdapat orang Arab yang murni keArabannya, terdapat pula bangsa Barbar yang bertabiat kasar dan mudah menjadi bara api. Serta penduduk asli yang telah lama beragama Islam. Peperangan yang dilakukan tentara Islam di Bagian selatan Perancis dan pulau-pulau di Laut Tengah memberikan kepadameraka tawanan perempuan yang kemudian melahirkan perempuan cantik. Mereka ini mempunyai kedudukan dalam masyarakat Andalusia dan memperoleh peradaban yang tinggi, terutama dalam bidang syair.¹

Dalam masyarakat yang majemuk (*plural*) seperti itu, terjadi akulturasi budaya. Dan dengan perantara pergaulan

¹ Ahmad bin Nasir al-Handi. *Ibn Hazm wa ma'qifahu al-Ilahiyah. Ardhan wa Naqdan*, (Saudi Arabia : Jamiah Umu al-Qura, 1987), 104. Faruq Abd al Mu'ti. *Ibn Hazm al-Dzahiri* ; 70-71.

itu ditrasfer kebudayaan-kebudayaan ke Barat. Hubungan-hubungan yang erat antara golongan Islam dan Nasrani menimbulkan transformasi kebudayaan serta perdebatan-perdebatan Agama. Bahasa Arab lah yang menyatukan penduduk Andalusia dan mengumpulkan mereka dalam satu kebudayaan,² bahasa Arablah yang menjadi wadah pikiran-pikiran dan hasil-hasil karya serta kreativitas tumbuh disana.

Suatu hal yang istimewa ialah muncul banyak srikandi yang terkenal dalam bidang sastra dan sebagai ahli syair, bahkan ada di antara mereka yang mengetahui dengan sempurna aneka macam ilmu dan terkenal dalam bidang ilmu bahasa. Segala macam pertumbuhan dalam bidang ilmu, kesusasteraan, kebudayaan itulah yang membentuk ulama besar dan iman terkenal seperti Ibn Hazm al-dzahiri. Yang memang mendapat *mauhibah-mauhibah* (pemberian) istimewa dari Allah. Ibn Hazm telah menjadi imam besar di Andalusia, ulama yang menghidupkan kembali *kitab Allah* dan Sunnah Rasul Saw.

Nama lengkapnya Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm ibn Chahib ibn Shalih ibn Khatat ibn Madan ibn Abi Sufyan ibn Yazid al-Andalusii. Dengan *kunyah* (julukan) Abu Muhammad. Nama inilah yang sering dipergunakan pada kitab-kitabnya tetapi terkenal dengan nama Ibn Hazm. Lahir di Andalusia (Semenanjung yang diberi nama Spanyol sekarang) pada akhir bulan Ramadhan tanggal 7 november 994 M / 384 H.³

² Ibid. Lihat juga I. Hasbi ash Shidiqy. *Pokok-pokok* : 562.

³ Ibn Hazm. *Al-Fisihal Fi al-Milal wa al-Ahwii' wa al-Mihal*, (Tr: Maktabah al-Salamah al- Alamiyah, tt), 3. Faruq Abd Ma'ti. *Ibn*

Seorang tokoh terkenal dalam berbagai bidang keilmuan, baik sosial politik, fiqh, perbandingan agama, ushul fiqh atau pengabdiannya dalam bidang ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya.

Dari sisi Nasab (keturunan)nya, dia orang yang punya status sosial yang tinggi, tidak ada cacat dalam hal keturunannya beserta materi yang kecukupan. Kakaknya bernama Yazid Maula ibn Abi Sufyan, saudara Mu'awiyah yang diangkat oleh Abu Bakr menjadi penglima tentara yang dikerahkan untuk mengalahkan negeri Syam Bapaknya, Ahmad, menjabat sebagai menteri dalam dua "kabinet" pada masa pemerintahan Bani Umayyah di Andalusia Spanyol. Yaitu zaman pemerintahan al-Manshur Muhammad ibn Abi Amir bertuk anaknya al-Mudhafar.⁴ Dengan demikian Ibn Hazm seorang berkebangsaan Persia yang dimasukkan kedalam golongan Qurays dengan jalan mengadakan sumpah setia dengan Yazid ibn Abi Sufyan.⁵ Karena itu Ibn Hazm dalam bidang politik memihak kepada Bani Umayyah. Ini dapat dilihat dalam pergulatannya dalam bidang politik.

Sebagai seorang putera seorang menteri tidak membuat dia congkak atau sombong atas segala kelebihan yang dia miliki. Ini terlihat dari ketekunannya dalam mempelajari ilmu-ilmu keagamaan. Seperti menghafal Al Qur'an, syair, menulis, yang diasuh oleh para kerabat-kerabatnya, pelayan-

Hazm al-Dzahiri, Alam al-Fughla : 7-8. Bandingkan dengan E. J. Brill, *Encyclopedia of Islam*, II, 790.

⁴ Ibn Hazm. *Al-Fisihal Fi al-Milal* :3.Faruq Abd. Ma'ti. *Ibn Hazm al-Dzahiri* : 9. Dan juga Maububi, "Erika Politik Menuurut Ibn Hazm", dalam *Journal Jauhar*, Vol. I, No. 1, Desember 2000, 74-78.

⁵ Ibid. Habi Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok Pegangan Iman* : 545.

pelajarannya di lingkungan istana.⁶ Demikian juga ayahnya memberi perhatian yang penuh kepada pendidikannya, dan memperhatikan bakat dan arah kehidupannya.⁷

Ilmu-ilmu yang dipelajari oleh Ibn Hazm adalah ilmu-ilmu yang biasa dipelajari oleh pemuda bangsawan dan penguasa. Pada mulanya Ibn Hazm tidak memusatkan perhatiannya kepada ilmu fiqh, dia hanya mempelajari Hadis, kesusasteraan Arab, sejarah dan beberapa cabang ilmu filsafat. Baru pada tahun 408 H, ia memusatkan pikirannya kepada ilmu fiqh walaupun tidak meninggalkan ilmu-ilmu yang lain.⁸

Setelah beranjak besar dan telah menghafal al-Qur'an ia diasuh dan dididik oleh Abu Husein Ali al-Fasi. Seorang yang terkenal shalih, *zahid* (orang yang mengesampingkan masalah-masalah keduniawian untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah) dan tidak beristri. Al-Fasi inilah yang pertama kali membentuk dan mengarahkan Ibn Hazm, yang sangat terkesan pada dirinya. Al-Fasi membawa Ibn Hazm ke majlis pengajian al-Qur'an Abu al-Qasim Abdurrahman al-Azdi (w.410 H) untuk belajar bahasa arab dan Hadis.⁹

Ibn Hazm belajar Hadis sejak dari kecil pada guru-guru, Ahmad bin Muhammad al-Jasur (w. 401H), dan al-Hamdani. Pada tahun wafatnya al-Jasur ia pergi belajar Hadis pada Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq. Ia juga belajar dari ulama-ulama

lain, hampir semua ulama Hadis yang berdiam di Cordova dan kota-kota lain yang disinggahnya.¹⁰

Ketika menginjak dewasa dilanjutkan dengan mendatangi majlis-majlis ilmu yang ada di Cordova.¹¹ Semasa umur 26 tahun, keinginannya untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman semakin menggebu-gebu. Di pelajari ilmu-ilmu yang berlatu dan dipelajari oleh para menteri-menteri istana. Mulai aktivitas menulis (*ta'rif*), diskusi, berdebat dalam berbagai masalah (madhab fiqh, teologi yang kemungkinan semua berlawanan dengan jalan pikiran dia (Ibn Hazm). Belajar tentang ilmu Hadis, sastra arab, serta ilmu-ilmu ahwariah, pengetahuan tentang nasab, pengobatan, filsafat dan sebagainya.¹² Semua dipelajarinya demi memenuhi tuntutan hati nuraninya yang memang telah *concern* dengan ilmu.

Tidak kalah pentingnya kedalaman ilmunya tentang ilmu mantiq(logika), yang kemudian digunakan sebagai metode *istidlal* (pencarian dalil) dalam bidang fiqh. Metode (memasukan ilmu logika kedalam metode *istidlal*) ini menurut dia belum pernah digunakan oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Gurunya dalam ilmu berpikir adalah Muhammad bin Hasan al-Mudhahaji al-Qurdabi. Yang terkenal dengan sebutan Ibn al-Kanani.¹³ Sehingga boleh dikata bahwasanya ilmu-ilmu

⁶ Faruq Abd. Muti, *Ibn Hazm al-Dzahiri* : 11

⁷ Ibid.

⁸ Hashi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Peggangan*, 546.

⁹ Ibid. 556; Faruq Abd. Muti, *Ibn Hazm al-Dzahiri*; 12.

¹⁰ Muhammad ibn Nasir al Hamdi, *Ibn Hazm wa Ma'ajizuhu* : 52-58.

¹¹ Abu Zahra, *Tarikh madhahib al-Islamiyah*:356.

¹² Ibid. Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Ahbar*, (Beirut:Dar al-Fikr, n), 6.

¹³ Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal* : 1, 4.

antara lain ke Bagdad, pusat dinasti Abbasiyah. Diantara ulama Cordova yang belajar ke Iraq adalah Baqqu ibn Mukhalid, Abu Abdullah ibn Wahdah Bazbazi, dan Qasim ibn Asbagh ibn Muhammad ibn Yusuf. Setelah tidak puas kepada fiqh Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali yang telah dipelajari, mereka tertarik dan memilih aliran Dzahiri sebagai madhabnya. Mereka tertarik aliran Dzahiri karena aliran ini hanya terikat kepada al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini dipandang cocok dengan jiwa mereka yang tidak mau terikat dengan madhab. Atas jasa ulama tersebutlah Madhab Dzahiri berkembang di Andalusia.¹⁹ Dan jejak ulama-ulama tersebut diikuti oleh Ibn Hazm.

Di antara nama guru-guru Ibn Hazm yang namanya tercatat adalah ²⁰,

1. Ibn Abdul Birri al-Maliki
2. Abu al-Huseini
3. Abu Bakr Muhammad ibn Ishaq
4. Abdullah al-Azdi
5. Abu Khayr Mas'ud ibn Sulaiman ibn Mahat al-Dzahiri
6. Abu Abdillah ibn Hasan al-Madhaji

Dari himpunan ilmu yang diperoleh dari berguru, bacaan dan pengalaman hidup, terbentuklah kepribadian akalnya yang mengagumkan yang membuat namanya tercatat dalam

¹⁹ Jaih mi'barak. *Sejarah perkembangan Hukum Islam*, (Bandung :Rosda Karya, 2000), 149.

²⁰ Ibid. 252. Dan Faruq abd Mu'tl. *Ibn Hazm al-Andalusii* : 25-26. Ahmad bin Muhammad Nasir al-Hamdi. *Ibn Hazm wa maqfilihi al-Ilahiyat* : 52-58.

sejarah. Ia membangun aliran fiqh yang berdiri sendiri. Perlu dicatat pengembangan dirinya dalam bidang ilmu baru dilakukannya setelah dia mengundurkan diri dari kegiatan politik praktis. Ketika itulah ia merasa bebas berdebat dan mengkritik siapapun, baik ulama muslim ataupun Nasrani dan Yahudi. Posisinya yang bukan pejabat memungkinkan ia berbuat begitu. Posisinya selaku ilmuwan juga mendatangkan kawan dan lawan. Karena ia menentang arus maka kawan lebih sedikit dari pada lawan.

Selain faktor diatas, sesuatu yang mendorong dan membentuk Ibn Hazm adalah masa dimana pada saat itu Andalusia tempat kelahiran Ibn Hazm sedang mencapai puncak ilmu. Pada masa itu lahir ulama-ulama terkenal yang luas ilmunya. Tidak saja dalam bidang fiqh, bahkan mereka terkenal dalam bidang sastra dan sejarah. Diantara mereka adalah Ibn Abdil Bar teman Ibn Hazm dan Abu al-Walid al-Haji penantang Ibn Hazm dalam bidang ilmu.²¹

Selain itu dari pribadinya (Ibn Hazm) memang dikondisikan untuk menjadi tokoh yang *inklusif* terhadap semua kekurangan, tanpa ada perasaan berbangga diri terhadap apa yang telah dicapai. Sehingga semua informasi keluhman, diserap olehnya tanpa membedakan ilmu dari negeri mana dan dibawa oleh siapa. Ini yang tidak dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu, membatasi diri dalam ilmu tertentu, yang akhirnya kebenaran adalah sesuatu yang sudah umum dilakukan oleh mereka.

²¹ Faruq Abdul Mu'tl. *Ibn Hazm al-Zahiri* : 62.

Dimasa itu pula berkembang ilmu-ilmu falsafah di Andalusia dan dibawa ke Barat. Ilmu-ilmu falsafah di Andalusia berkembang dengan baik di akhir abad ketiga dan ke empat dan timbullah filsuf-filsuf Islam di Andalusia, seperti Ibn Rusyd dan Ibn Bajjah.²² Ibn Hazm mendalami ilmu-ilmu falsafah sebagaimana yang dapat kita lihat dari hasil-hasil karyanya dan pola pikirnya ketika memahami teologi. Dari bekal inilah nantinya ditransformasikan dalam penggalan hukum Islam (*istinbat al Hukumi*). Yang akhirnya dia mempunyai corak tersendiri dalam produk-produk hukumnya (fiqh).

Jiwa ilmiah yang bergetar di Andalusia adalah atas jasa Abdurahman al-Nasir yang berkuasa selama 50 tahun, mulai tahun 300 H hingga 350 H.²³ Putranya al-Hakam banyak pula jasanya dalam mengembangkan ilmu disana. Dia mendatangkan ulama-ulama timur, membangun perpustakaan dan mendatangkan kitab-kitab yang berkembang di Timur. Di perpustakaan itulah Ibn Hazm mengadakan *research* dan studi. Demikian juga dengan perantaraaan perpustakaan itu berwujudlah di Andalusia suatu masyarakat ilmu yang dapat mengumpulkan antara *manqul* (dali yang dinukil dari teks nash) dan *maqul* (dali yang dinukil dari akal).²⁴

Dari keterangan perkembangan ilmu di Andalusia itu merupakan satu sisi yang membentuk Ibn Hazm menjadi seorang yang berilmu sangat luas. Sebuah lingkungan yang

antusias untuk meningkatkan taraf hidup dengan mengetahui berbagai keilmuan, tidak *ekklusif* (menutup diri) dari kecurugan terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

Ibn Hazm hidup dalam dua kekuasaan Islam di Andalusia, yaitu pada akhir dinasti Umayyah dan zaman *Muluk al-Tawafif* Andalusia mulai dikuasai Islam pada zaman al-Walid dari dinasti Umayyah (705-715 M). Penyerangan ke Andalusia pertama kali dipimpin oleh Ta'if ibn Malik (711 M). Pada tahun yang sama Musa ibn Nusir (Gubernur Afrika Utara) mengutus Tariq ibn Ziyad untuk merebut Andalusia dari tangan raja Roderick. Musa ibn Nusr sendiri akhirnya memimpin penyerangan ke Andalusia. Setelah Andalusia berhasil dikuasai, Abd Aziz putra ibn Nusr diangkat menjadi wali di Andalusia sehingga secara resmi Andalusia menjadi salah satu kekuasaan Umayyah.²⁵

Zaman kekuasaan Dinasti Umayyah dilalui oleh Ibn Hazm sampai dinasti tersebut berakhir. (1031). Ia meninggal tahun 1064 M ketika *muluk al-Tawafif* berkuasa di Andalusia. Dengan demikian Ibn Hazm hidup pada zaman dinasti Umayyah selama 37 tahun (994 -1031M), dan selama 32 tahun hidup pada zaman *muluk al-Tawafif*.²⁶

Ibn Hazm terlibat dalam kancah politik secara langsung pada zaman khalifah Abdurahman V (1023 M), dan Hisham al-Mu'tamid (1028-1031 M) dari Umayyah. Pada zaman Abdurahman V, Ibn Hazm bersama khalifah berusaha mengatasi berbagai kerusuhan dan berusaha merebut wilayah

²² Ashidiqi, *Pokok-Pokok Pegangan Imun-Iman Madhab*, 561.

²³ Ibid. dan Faruq abd Mu'tl, *Ibn Hazm* : 62.

²⁴ Ibid, 66.

[44] *Epistemologi Hukum Islam*

antusias untuk meningkatkan taraf hidup dengan mengetahui berbagai keilmuan, tidak *ekklusif* (menutup diri) dari kecurugan terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

Ibn Hazm hidup dalam dua kekuasaan Islam di Andalusia, yaitu pada akhir dinasti Umayyah dan zaman *Muluk al-Tawafif* Andalusia mulai dikuasai Islam pada zaman al-Walid dari dinasti Umayyah (705-715 M). Penyerangan ke Andalusia pertama kali dipimpin oleh Ta'if ibn Malik (711 M). Pada tahun yang sama Musa ibn Nusir (Gubernur Afrika Utara) mengutus Tariq ibn Ziyad untuk merebut Andalusia dari tangan raja Roderick. Musa ibn Nusr sendiri akhirnya memimpin penyerangan ke Andalusia. Setelah Andalusia berhasil dikuasai, Abd Aziz putra ibn Nusr diangkat menjadi wali di Andalusia sehingga secara resmi Andalusia menjadi salah satu kekuasaan Umayyah.²⁵

Zaman kekuasaan Dinasti Umayyah dilalui oleh Ibn Hazm sampai dinasti tersebut berakhir. (1031). Ia meninggal tahun 1064 M ketika *muluk al-Tawafif* berkuasa di Andalusia. Dengan demikian Ibn Hazm hidup pada zaman dinasti Umayyah selama 37 tahun (994 -1031M), dan selama 32 tahun hidup pada zaman *muluk al-Tawafif*.²⁶

Ibn Hazm terlibat dalam kancah politik secara langsung pada zaman khalifah Abdurahman V (1023 M), dan Hisham al-Mu'tamid (1028-1031 M) dari Umayyah. Pada zaman Abdurahman V, Ibn Hazm bersama khalifah berusaha mengatasi berbagai kerusuhan dan berusaha merebut wilayah

²⁵ Iah Mubarak, *Seluruh dan Perkembangan Hukum Islam*, 150.

²⁶ Ibid.

Asmani [45]

Granatah. Akan tetapi dalam usaha tersebut Khalifah terbunuh dan Ibn Hazm ditangkap kemudian dipenjarakan.²⁷ Pada zaman pemerintahan al-Mu'tamid, Ibn Hazm melakukan kegiatan yang sama, yaitu memadamkan beberapa keributan tetapi kemudian ia dipenjarakan kembali. Setelah keluar dari penjara yang kedua kalinya ia mencurahkan perhatiannya kepada aktivitas-aktivitas keilmuannya lagi.²⁸

Kemelut politik yang berkepanjangan mendorong Ibn Hazm untuk melakukan penelitian tentang hukum yang berlaku, yakni Madhab resmi Dinasti Umayyah adalah Maliki.²⁹ Dalam pandangan Ibn Hazm Fikh Maliki yang menggunakan masalah *mursalah* yang notabene menggunakan *ra'y* (akal pikiran) ternyata tidak mampu mengatasi kemelut yang berkepanjangan ditubuh bani Umayyah.

B. Kehidupan Intelektual Ibn Hazm

Dari perjalanan kehidupannya, dapat dilihat bahwa Ibn Hazm dapat terbentuk menjadi seorang tokoh besar didorong oleh potensi-potensi yang ada dalam diri Ibn Hazm sendiri, yang itu semua merupakan *mauliyah* (anugerah) Allah yang diberikan kepadanya. Dan lagi suasana lingkungan masyarakat yang pada waktu itu merupakan fase pertumbuhan ilmu pengetahuan.

²⁷ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib*; 358. Jaih Mubarak, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam*; 150.

²⁸ Ibid. Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Muhalla bi al-Ahbar*; 6-7.

²⁹ Abu Zahra, *Tarikh*; 356.

[46] *Epistemologi Hukum Islam*

Perjalanan intelektual Ibn Hazm sebagai seorang yang tekun dalam meneliti dan mendalami keilmuan diwarnai dengan liku-liku berupa tantangan yang harus disikapi sebagai tokoh yang berjaya besar. Yang perlu dicatat bahwa Ibn Hazm terbentuk menjadi ilmuwan, mengembangkan ilmu pengetahuan sebelum ia terjun ke dunia politik. Dia tekuni dengan sepenuh hati tanpa tersentuh dhahinya untuk berperan dalam bidang yang lain.³⁰

Kariernya dibidang politik diketukinya jabatan wazir (menteri) dalam pemerintahan Bani Umayyah yakni pemerintahan al-Murtadha Abdurahman Ibn Muhammad yang terkenal dengan Abd. Al-Rahman V, khalifah Bani Umayyah yang dibaiat pada tahun 414 H. Pada waktu itu dipimpinya pasukan di Granada untuk menumpas para pemberontak. Tetapi masa berkuasa al-Murtada tidak lama hanya kurang lebih tujuh minggu, karena ia terbunuh pada tahun 408 H/1018 M. Terbunuhnya al-Murtada berakibat buruk bagi Ibn Hazm.³¹

Pada tahun 412 H/1023 M, Ibn Hazm menetap di Jativa. Didaerah inilah Ia mengarang kitab pertamanya *Tiq al-Hammah*. Didaerah kitab ini banyak dibahas tentang ilmu jiwa, cinta dan perubahan perilaku pada manusia.³² Ketika

³⁰ Faruq Abd Muti, *Ibn Hazm al-Deahiri*; 20. Dan Habi Ash Shidag; *Pokok-pokok Pegunggun Imami Madhab*; 549.

³¹ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*; 358. Muhibb, *Erika*; 75.

³² Ibn Hazm dalam kitabnya tersebut menerangkan juga menerangkan bahwa seseorang akan dapat saling mencintai apabila ada dua perkara yang memang sinkron diantara keduanya, yakni karakter kejiwaan dan bentuk jasmani dari keduanya. Ibid. 378-9.

Abdurahman V dari dinasti Umayyah diangkat menjadi Khalifah baru di Spanyol, Ibn Hazm dipilih lagi menjadi menteri. Akan tetapi pemerintahan Abdurahman hanya berlangsung selama tujuh minggu. Sebab itu tahun 416 H / 1027 H ia kembali lagi ke Jativa. Pada masa kekuasaan Hisham tahun 418 / 1029 – 423 / 1033, ia diangkat menjadi menteri untuk ketiga kalinya.³³

Perjalanan politik yang telah dialami, tidak sesuai dengan ide-ide yang telah diharapkan. Politik cenderung berorientasi kepada kekuasaan dan nafsu sedangkan seorang Ibn Hazm adalah ilmuwan yang ikhlas dan jujur. Sehingga ia keluar dari dunia politik menekuni bidang ilmiah, menulis dan mengajar.³⁴ Pada saat inilah Ibn Hazm menulis kitabnya yang kedua. Buku perbandingan agama yang belum pernah ada tandangnya, yaitu *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Mihal*. Dalam buku ini dia mengutarakan berbagai kelompok Islam, kelompok-kelompok yang ada dalam Agama Yahudi dan Nasrani. Dalam menulis Ibn Hazm mendapatkan kemudahan dalam menyiapkan kajiannya terhadap Agama-agama tersebut. Karena yang dilakukan oleh orang-orang Arab saat itu dengan memakai strategi yang halus dan penuh toleransi. Sehingga sikap seperti ini mewujudkan masyarakat yang sangat besar. Ditengah-tengah masyarakat yang besar itu terdapat masyarakat Yahudi, Nasrani, Zoroaster, dan penyembah berhala. Hal semacam ini mendapatkan perhatian serius dari ulama muslim. Sehingga sering terjadi diskusi dan

perdebatan dalam cakupan yang sangat luas. Dari kajian kajian itulah Ibn Hazm menulis dalam sebuah karya yang sangat berharga, yang menurut analisa Hussein Ahmad Amin, buku Ibn Hazm tersebut buku yang pertama kali membahas studi kritis mengenai Agama-agama manusia, berikut berbagai kelompok dan madhabnya.³⁵

Dalam mengembangkan bakat keilmuannya, Ibn Hazm pernah berada disuatu tempat (pula) mengepalai jama'ah distu. Suatu ketika terjadilah perdebatan-perdebatan antara ulama setempat dengan Ibn Hazm. Para ulama tersebut tidak ada yang mampu mematahkan hujah-hujah Ibn Hazm walaupun mereka tidak mau megakuinya. Karena para ulama hanya menghadapi dengan *furu'* (cabang dari ajaran Islam) saja, tidak mempelajari selain dari itu, maka dengan mudahlah Ibn Hazm yang mempunyai ilmu dalam berbagai bidang mematahkan alasan-alasan ulama tersebut.³⁶ Sayang sekali tidak ada catatan yang lengkap tentang *munadharah* (diskusi) tersebut

Menurut kenyataan Ibn Hazm mengembangkan pendapat-pendapatnya dimana saja berada, baik di Valensia,

³³ Hussein Ahmad Amin, *Seratus tokoh dalam Sejarah Islam*, Ter. Bahrudin Fanani, (Bandung Rosda Karya, 1995), 169. Abu Zahra, *Tarikh* : 372-3.

³⁴ Kegemaran Ibn Hazm berkelana dan berpolitik dijalanannya dari satu desa ke desa lain dan dari kota satu ke kota lain dalam rangka menuntut ilmu maupun mengajarkannya. Seperti Murcia, Valensia, Malika, Shadewa, dan kota-kota lain di Spanyol. Ibn Hazm. *Al-Nubdah al-Kafiyah fi Ahkam al-Ushul al-Din*, Diecitt oleh Abd. Aziz. (Beirut: Dar al Kutub Ilmiah, 1985), 3. Hashbi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Pegangan Iman Madhab*:549

³³ Ibid. 359.

³⁴ Ibid. 359-360. *Ensiklopedi Islam* 1992, II, 392.

Kairawan, Cordova atau ditempat lain. Tetapi sesudah Ahmad ibn Rashid (penguasa Valensia) wafat pada tahun 440 H, pengaruh Ibn Hazm menjadi lemah. Para ulama setempat beramai-ramai mempergunakan kekuasaan mengucilkan Ibn Hazm dari masyarakat.³⁷ Pada masa itu kebenaran bukan pada Hujjah, melainkan tergantung *public opini* dan kekuasaan (*power*). Untuk itu terpaksalah Ibn Hazm pindah dari tempat tersebut.

Di Andalusia yang sudah terbagi-bagi menjadi negara kecil yang distu Ibn Hazm juga melawatnya, yakni di daerah yang bernama Asbelia. Kala itu penguasa disana bernama al-Mu'tadhid Ibn Ibad (439-464 H.). Penguasa inilah yang menimpakan siksaan kejiwaan atas ulama besar ini. Kitab Ibn Hazm dibakar oleh al- Mutadlid al-Qadi abu al-Qasim ibn Ibad al-Lahmi. Kejadian ini mengingatkan kepada peristiwa Imam malik yang mengalami penindasan pada masa Abu Ja'far al-Mansur dengan dicambuk.³⁸ Sehingga memberikan pelajaran bahwasanya fenomena semacam itu merupakan cobaan sekaligus motivasi bagi seorang ilmuwan untuk memperoleh derajat yang tinggi.

Motif yang menggerakkan penguasa membakar kitab-kitab Ibn Hazm menurut analisis Hasbi Ash Shidiqy ada dua hal:³⁹

1. Kebencian ulama Malikiyah yang menguasai masyarakat kepada Ibn Hazm.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.550.Ahmad ibn Nasir. *Ibn Hazm wa Mauqifihu al-Ilahiyat* :93.

Abu Zahra. *Tarik Madhabih al-Islamiyah*: 362—364.

³⁹ Ibid.

2. Kekhawatiran penguasa kepada usaha Ibn Hazm mengembalikan kekuasaan kepada Bani Umayyah dan keberanian Ibn Hazm mengkritik penguasa.

Gerak Ibn Hazm terus dipersempit, akhirnya dia kembali kekampung tanah tumpah darahnya. Disana ia memusatkan seluruh perhatiannya kepada ilmu. Berdatanglah kepadanya para pecinta ilmu dan kebenaran. Ibn Hazm mengajarkan kepada mereka dan menulis kitab-kitabnya yang kemudian diriwatkan oleh pecinta-pecinta ilmunya yang datang sesudahnya. Diantara para murid-muridnya yang terkenal adalah:

1. Abu Abdillah al-Humaidi, pengarang kitab *Jadwah al-Muqtabas*
2. Ya'qub
3. Abu Rafi'
4. Imam Abu Mahmud al-Maghrabi.⁴⁰

Selain berhasil membentuk generasi-generasi penerus, peninggalan Ibn Hazm yang paling berhasil adalah dokumen-dokumen keilmuan dia yang ditulis dalam berbagai kitab dan berbagai keilmuan. Diantara kitab-kitab karyanya adalah :

Kitab yang menjelaskan tentang ilmu logika dengan nama *al-Taqrib li hudud al-mantiq*. Dengan ilmu ini dipakai juga dalam ilmu fiqh dan metode dalam *istidlal* (pencarian dalil)

⁴⁰ Ibn Hazm. *Muqatimah Jamharah al-Ansab*, (Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiyah,1983)

hukum. Sehingga dengan metode ini dia mempunyai karakter tersendiri yang tidak dimiliki oleh mujtahid lain.⁴¹

Kitab *al-Isal*, yang terdiri dari 24 jilid yang membahas tentang *ahwal* (perilaku manusia)

- a. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*.
- b. *Al-Muhalla bi al-Athar sebanyak 4 jilid*.
- c. *Maratib al-Jima'*
- d. *Al-Sadd' wa al-Rida'*
- e. *Sharh al-Muwata' al-Jami' fi sahih al-Hadis*.
- f. *Kitab al-Talkhis wa al-Talkhis*.
- g. Kitab tentang ketatanegaraan yang bernama *al-Imamah wa al-Siyasah*
- h. *Akhlaq al-Nafs*.
- i. *Kashf al-Ilthibas Baina ashab al-Zahir wa ashab al-Qiyas'*
- j. *Ibtal al-Qiyas wa al-Ray' wa al-Taqlid wa al-Ta'ili*
- k. *Taq al-Hamamah fi al-Ushul wa al'Yah*
- l. *Asma'al-Sahabah wa al-Ruwah*
- m. *Al-Tagrib bi Had al-Mantiq wa al-Madkhal Ilaihi*
- n. *Asma' Allah Taala*
- o. *Al-Nubdah al-Kafyah fi Ahkam al-Usul al-Din*
- p. *Risalah al-Fadh al-Awdalusi*
- q. *Masa'il Usul al-Fiqh*

⁴¹ Ibn Hazm *al-fisal fi al-Milal* : 4.

⁴² Ibn Hazm *al-Dzahiri. Al-Nubdah al-Kafyah fi Ahkam Usul al-Din*, Taḥqiq oleh Muhammad Ahmad Abd. Aziz, (Beirut: Iq, 1985), 6.

Al Qiraat al-Mashurah fi al-Amsar . Dan lain-lain yang menurut Ustadh Ahmad ibn Nasir tidak kurang dari 139 kitab.⁴³

Ibn Hazm meninggal dunia pada tahun 456 H pada usia 71 tahun lewat 10 bulan 29 hari. dikampung halamannya Mantalisham.⁴⁴ Sebagai penghargaan pemerintah terhadap tokoh besar Ibn Hazm, yang pemerintah memandang karya-karyanya merupakan warisan budaya yang sangat tinggi nilainya, pemerintah Spanyol pada tanggal 12 mei 1963 mengadakan *haul* wafatnya Ibn Hazm yang ke-900. Dalam acara tersebut dikumpulkan 20 sarjana dari Eropa dan Arab , berdiskusi membahas karya-karya Ibn Hazm. Acara tersebut dibuka dengan peresmian patung Ibn Hazm yang dibuat oleh seniman Amadiyo Rowel Alowes.⁴⁵

C. Hubungan Ibn Hazm dengan Madhab Dzahiri

Tokoh yang mula-mula menempuh jalan Zahir adalah Abu Sulaiman Daud Ibn Ali al-Asbahani (lahir 200 H.)⁴⁶ Mula-mula ia seorang pengagum al-Shafi'i, tetapi dengan kedalaman ilmunya, diapun meninggalkan *minhaj al-Shafi'i* . Dengan tetap menghargainya dan melontarkan kritik serta pendapat bahwa sumber-sumber sharā' hanyalah nas saja. Dengan demikian ia membatalkan dasar qiyas, sebagaimana

⁴³ Ahmad ibn Nasir. *Ibn Hazm wa ma'ajizuhu al-Ilahiyat* : 92.

⁴⁴ *Ibid*, 94.

⁴⁵ Ensiklopedi Islam, 1992/1993, II, 393.

⁴⁶ Abu Zahra. *Tarikh madhahib al-Islamiyah* : 346.

al-Shafi'i membatalkan *Istihsan*.⁴⁷ Walaupun dia sebenarnya menggunakan dasar *ra'yū* yang dinamakan *al-dalil*.

Dapat dikatakan Fiqih Daud adalah fiqh *nusus* atau fiqh *Hadis*. Sayangnya para

ulama tidak banyak meriwayatkan madhab Daud itu. Hal ini mungkin disebabkan, Daud menyalahkan orang yang memakai Qiyas dan menegaskan bahwa al-Qur'an adalah makhlug. Paham ini dilontarkan ketika para ulama masa itu menyalahkan golongan yang menyatakan al-Qur'an itu makhlug.⁴⁸ Selain itu terdapat prinsip Daud yang perlu dicela, yaitu melarang *taqlid* (mengikuti pendapat orang lain) untuk siapa saja dan memperbolehkan orang yang mengetahui bahasa arab berpendapat dalam bidang Agama dengan berpegang kepada zhahir al-Qur'an dan al-Sunah. Inilah sebabnya para ulama sangat keras menantangnya sehingga pendapat Daud dipandang tidak ada.⁴⁹

Bagaimanapun kerasnya sikap para ulama terhadap madhab ini, Namun ia berkembang di Timur dan di Barat. Bahkan di Timur pada abad ke-III dan ke-IV, perkembangannya melebihi madhab Ahmad. Baru pada abad ke-V berkat usaha Abu Yala (w.458 H), madhab Ahmad punya kedudukan yang kuat dan mengalahkan madhab Dzahiri.⁵⁰

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Hasbi ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madhab* :575. Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al- Islamiyah* : 347.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ali Hasan. *Perbandingan Madhab*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 232-233. Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al- Islamiyah* : 351.

[54] *Epistemologi Hukum Islam*

Masa sinar madhab Dzahiri pudar di sebelah Timur, bersamaan dengan itu pula dia bersinar kuat di Andalusia, dipancarkan oleh Ibn Hazm.⁵¹ Ibn Hazm menerima madhab Dzahiri dari Mas'ud Ibn Sulaiman bin Muflid (w.426). Seorang tokoh dengan panggilan *Abu al- Khayr*. Yang mempunyai pikiran merdeka dan bermadhab

Dzahiri. Dan disaat itu pula madhab Dzahiri didukung oleh beberapa tokoh yang berpengaruh dan punya kedudukan kuat di istana, seperti Mundiir Ibn Sa'id, yang sangat dihargai oleh khalifah al- Nasir.⁵²

Usaha Ibn Hazm dalam mengembangkan madhab Dzahiri dimulai pada abad ke-V H, dengan menggunakan tiga metode:⁵³ *Pertama*, meletakkan usul dan hukum-hukumnya serta mengkodifikasikan kedalam berbagai buku yang sampai sekarang masih banyak dikaji. Kitab-kitab tersebut yang terbesar adalah:

Kitab *al- Ikkam fi Usul al- ahkam*. Kitab ini memicarakan usul *al- Madhab* dan beberapa penjelasannya, membandingkan dan mempertahankannya secara akurat walaupun belum ada kebenaran mutlak pada setiap apa yang dihadapi.

ringkasan dari kitab diatas yang bernama *al-Nubad*. Kitab ini merupakan *khulassah* (ringkasan) yang meneliti mengenai *manhaj* madhab Dzahiri disertai sedikit pembicaraan tentang madhab lain.

⁵¹ Ibid. 352.

⁵² Ibid. Ali Hasan. *Perbandingan Madhab* : 233. Hasbi ash shidiqy. *Pokok - Pokok* : 578.

⁵³ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al- Islamiyah* ; 399-401.

Asmawi [55]

Yang terakhir adalah *al-Muhalla*. Kitab ini merupakan undang-undang fiqh Islam yang didalamnya terkumpul Hadits-Hadits hukum dari kitab fiqh para ulama dari berbagai kota. Kitab tersebut sangat besar faedahnya, karena didalamnya terdapat kumpulan madhab Dzahiri.

Kedua, Ibn Hazm mencoba menyiarkan madhab ini dengan cara berdakwah. Namun ada kendala dari orang-orang yang iri hati, menghalangi usaha yang dilakukan Ibn Hazm. Karena semua itu sebagai motivasi bagi pengikutnya untuk semakin giat menyiarkan madhab ini.

Ketiga, Berusaha mendekati para pemuda, karena mereka belum mampu memahami ide-ide dan menetapkan madhab mana yang harus diikuti. Sehingga Ibn Hazm mampu menanamkan mutiara kedalam hati para pemuda tersebut. Merekalah para siswa Ibn Hazm yang dengan ikhlas dan motivasi yang tinggi belajar kepadanya (Ibn Hazm). Dari Ibn Hazm dapat mereka pelajari berbagai ilmu keislaman. Sehingga sesudah Ibn Hazm mereka menjadi tumpuan yang bisa menerangkan kitab-kitab Ibn Hazm dan ide-idenya.⁵⁴

Walaupun Ibn Hazm adalah pembina dan pengembang utama madhab Dzahiri yang didirikan oleh Daud, tetapi dalam beberapa masalah Ibn Hazm tidak menyetujui pendapat Daud. Imam daud mengatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk dan boleh bagi orang yang berjunub dan haid menyentuhnya.⁵⁵ Menurut Ibn Hazm orang yang berjunub

dan Haid boleh menyentuh al-Qur'an, namun al-Qur'an bukan makhluk.⁵⁶

Demikianlah Ibn Hazm, walaupun dia pengikut madhab Dzahiri, tetapi dalam masalah keilmuan dia, berprinsip kepada kebenaran (obyektivitas) yang ia yakini tanpa harus terikat dengan pendapat atau aliran tertentu. Ini didasarkan kepada kemampuannya dalam mengelaborasi setiap masalah terutama masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum-hukum Agama. Inilah yang kadang kala membuat dia harus berbenturan dengan beberapa kelompok kepentingan, baik kelompok kepentingan kerajaan atau kekuatan sosial yang lain, yang akhirnya membawa bumerang bagi perjuangannya dalam menyuarakan kebenaran berdasarkan nas-nas al-Qur'an atau Sunnah. Seperti masuk penjara,⁵⁷ dikucilkan oleh sesama tokoh yang lain sampai pada pembakaran kitab-kitabnya.⁵⁸

⁵⁴ Ibn Hazm. *Muqadimah al-Muhalla*; 4.

⁵⁵ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*; 358. Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*; 150.

⁵⁶ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*; 362-364.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Jaih Mubarak. *Sejarah perkembangan Hukum Islam*; 128.

BAB IV METODE PENGALIAN HUKUM IBN HAZM

A. Corak *fiqh* Ibn Hazm

Didasarkan dari penjelasan biografi Ibn Hazm pada bab sebelumnya, dapat dikatakan bahwa dia adalah mujtahid mutlak, bukan pengikut atau *muftasib* Imam Dawud, juga tidak dapat dikatakan Ibn Hazm seorang mujtahid *muftasib* atau mujahid *fi al-madhhab*.¹ Hanya saja metode berpikir yang ditempuh oleh Ibn Hazm sesuai dengan *manhaj* (metode berpikir) imam Dawud secara garis besarnya. Masing-masing dari mereka (Dawud dan Ibn Hazm), mengambil langsung dari *nur Muhammadi* yakni secara eksplisit teks al-Quran atau al-Sunah. Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara keduanya.

Keterangan di atas didukung oleh pendapat Ibn Hazm sendiri ketika berfatwa tentang masalah *taqlid* (mengikuti pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya). Menurut Ibn Hazm *taqlid* adalah haram. Untuk itu dia mengajak para ulama untuk mencegah *taqlid* dalam segala bidang

¹ Istilah - istilah mujahid tersebut meminjam istilah pembagian oleh Wahbah al-Zuhali. *Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)II, 1079.

agama, baik *amaliyah* maupun *ilmiyah*.² Ini menunjukkan Ibn Hazm adalah mujtahid yang bebas (*independent*), tidak terikat dengan madhab apapun. Sehingga corak fiqhnya sangat khusus, pendapat-pendapatnya dalam fiqh sangat berbeda dengan imam-imam madhab yang lain, tidak hanya dalam masalah cabang dari ajaran Islam (*furū*), tetapi juga dalam melaksanakan dasar-dasar penggalan hukum Islam (*istinbat*).³

Dilihat dari sini sebenarnya Ibn Hazm walaupun dalam satu sisi disebut tekstualis, tetapi dalam sisi yang lain dia termasuk ulama ushul yang dinamis. Artinya pemikiran-pemikirannya dalam bidang hukum Islam responsif terhadap situasi, lingkungan yang mengitarinya. Buktingya ketika umat

² Ceianan Ibn Hazm kepada orang yang mengikuti madhab dikatakan dalam kitabnya *al-Nubdah al-Kafiyah fi alkam al-Ushul al-Din*. Maka hendaklah diketahui oleh orang yang mengambil semua pendapat Imam Abu Hanifah, semua pendapat Imam Malik, semua pendapat imam Sha'f'i atau imam Ahmad, padahal orang-orang tersebut dapat melakukan nazhar (berpikir), dan dia tidak meninggalkan sedikitpun orang yang dikutunya dengan menerima pendapat imam yang lain. Bahwasanya dia itu benar-benar telah menyalahi umat seluruhnya. Ibn Hazm al-Andalusī. *Al-Nubdah al-Kafiyah*...: 70-72.

³ Diantara pendapat-pendapatnya yang berbeda dengan madhab empat yaitu,

1. Perbuatan orang sakit yang membawa kematiannya dipandang sama dengan perbuatan orang yang masih kuat.
2. Istri boleh bersedekah dengan harta suaminya.
3. Hakim boleh membatalkan wasiat seseorang yang dipandang merugikan suatu pihak.
4. orang yang junub, hard, nufusa boleh memegang dan membaca al Qur'an.

Lihat: Faruq abd. Mu'ti. *Ibn Hazm al-Dzahiri, Alamu Fuqaha' wa al-Muhaditsin* : 108

Islam melakukan taqiid dalam bidang hukum, dia mengajjak umat Islam untuk lepas dari kungkungan kemandekan, berusaha menggerakkan kemampuan intelektualnya menyelesaikan permasalahan yang dihadapi berdasarkan sumbernya, dipertemukan dengan perangkat-perangkat metode yang telah disepakati oleh para ulama atau yang diperselisihkan. Contohnya ia hanya berpegang kepada *Kitabullah, al-Hadis*, dan *jima'*, sedang imam-imam yang lain (madhab empat) berpegang kepada Kitabullah, Sunnah Rasul, dan *rayu*. Hal ini berarti dia tidak mengakui jithad *bi al-ray* sebagai metode penggalan hukum, sementara imam madhab yang lain (madhab empat) mengakuinya. Di samping itu imam empat menerima pendapat sahabat sebagai dasar hukum, sedangkan Ibn Hazm menolaknya.

Dalam memahami dalil-dalil *manqul* (dalil yang dinukil dari nas al-Qur'an dan Sunah), Ibn Hazm berpegang kepada *dzahir al-kitab dan al-sunnah*, yaitu menanggapi makna yang segera terlintas di hati sewaktu menyebut lafadz-lafadz itu tanpa meneliti *illat*-nya dan tanpa mengisyaratkan sesuatu kepadanya. Oleh karena itulah fiqh Ibn Hazm disebut pula *fiqh al-dzahiri*.⁴

Akan tetapi dalam beberapa hal tidak sama dengan Daud al-Dzahiri, walaupun Daud adalah dapat dikatakan pengembang pertama madhab tersebut. Hal ini dapat dilihat dari pendapatnya tentang orang yang berjunub, dan hard tidak boleh menyentuh al-Qur'an, dan Al-Qur'an itu bukan makhluk. Sedang imam Daud berpendapat Al-Qur'an

⁴ Ibid. 109. Abu Zahra. *Tarik Madhahib al-Islamiyah* :387.

itu makhlugh sehingga orang yang junub dan haid boleh menyentuhnya.⁵

Corak pemikiran fiqh Ibn Hazm ini sangat jelas, bila dilihat pula dasar utama dalam *istihbat* hukum. Yakni berpegang kepada nas-nas al-Qur'an dan *al-Sunnah*. Sehingga menurutnya akal tidak mempunyai tempat dibalik nas-nas itu. Dengan demikian dalam masalah fiqh ini seseorang tidak boleh melaksanakan ijihad dengan akal secara mutlak, baik dengan menggunakan *qiyas*, *maslahah*, *dharari*, maupun *istihsan*.⁶

⁵ Hasbi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok Pegangan Iman Madhab*: 575. Jaih Mubarak, *Sejarah perkembangan hukum Islam*: 128.

⁶ Adapun alasan-alasan Ibn Hazm dalam menolak ijihad dengan akal sebagai berikut:
Firman Allah dalam surah al-An'am:38, yang secara tegas menjelaskan bahwa al-Qur'an al-Karim telah menerangkan seluruh *shariah* dan tidak seorang pun berhak menambahnya. Juga firman Allah dalam surat al-Nisa':59, telah menjelaskan sumber-sumber *shariah*, yaitu al-kitab al-Sunnah, dan ijma'. Dan apabila terjadi perselisihan tidak ada jalan lain kecuali dikembalikan kepada kedua sumber tersebut. Hadis Nabi yang artinya: Allah tidak akan menghilangkan ilmu dari dada manusia secara langsung, tetapi Allah akan menghilangkan ilmu dengan wafatnya para ulama dan apabila tidak ada seorang ilmu dengan wafatnya para ulama dan apabila tidak ada seorang yang alim maka manusia akan menjadikan orang bodoh menjadi pemimpin mereka. Tatkala mereka berkata akan berfatwa dengan akal, maka sesialah mereka (dan orang-orang yang mengikutinya). Pendapat sahabat Umar, Beliau berkata: berhati-hatilah kamu terhadap akalmu dalam masalah Agama.

Ibn Hazm juga menolak kesahihan Hadis Mu'ad bin Jabal "Bahwa ia akan menggunakan akal tatkala tidak menemukan Nas. Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Aksar*: 77. Faruq abd. Mu'ti, *Ibn Hazm al-Dzahiri*: 22-23. Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*, 388.

Ibn Hazm sangat tidak setuju dengan metode pengeluaran *illat* dari suatu nas, karena mencari *illat* hukum suatu nas merupakan dasar-dasar (pokok-pokok) akal. Sedangkan seluruh nas yang ada bersifat *tabu'di* (hanya bersifat beribadah kepada Allah). Sehingga seseorang tidak boleh keluar dari teks (*dzahir*) nas itu.⁷

B. Sumber Hukum Islam.

Ishtilah Sumber Hukum biasa dipakai dalam hukum umum dalam pengertian "segala sesuatu yang menimbulkan aturan-aturan, yang apabila dilanggar menimbulkan sanksi yang tegas". Sumber dalam bahasa Arab, disebut *Mashdar*, kata jamaknya ialah *masha'dir*. Kata *mashdar* sendiri menurut ishtilah kebahasaan, mengandung pengertian antara lain, asal atau permulaan sesuatu, sumber, tempat munculnya sesuatu.⁸ Al-Raghib pakar leksikografi al-Qur'an mengatakan bahwa kata *mashdar* dapat bermakna "tempat dimana air muncul"⁹ atau sumber air yang biasa disebut mata air. Mata air disebut sebagai *mashdar*, karena sebagai sumber tempat munculnya air. Wacana tersebut kemudian dipakai dalam ishtilah *ushul al-fiqh*, sehingga menjadi *mashdar al-hukmi* (sumber hukum) dalam bentuk jamak disebut *masadir al-ahkam*.

Bila dilihat perkembangan *ushul al-fiqh*, maka ishtilah *masha'dir al-ahkam*, atau *masha'dir al-tasyri'*, baru muncul

Faruq abd. Mu'ti, *Ibn Hazm al-Dzahiri*: 121-122.

⁷ Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Shadir, 1971), III, 448-449.

⁸ Al-Raghib al-Ishlahani, *Mu'jam Mufradat Al-Fa'iz al-Qur'an*, Beirut: (Dar al-Fikr, 1992), 173.

pada abad ke 14 H atau sekitar pertengahan abad ke-20 M. Ini terlihat dari beberapa hasil karya yang diberi judul demikian. Seperti antara lain, *mashadir al-hasyri' al-islami fi ma la nasha fhi*, oleh Abdul Wahab Khalaf (Dicetak 1954), *mashadir al-ahkam al-Islamiyah* oleh Zakariya al-Birri (dicetak 1975), dan lain-lain. Di samping itu beberapa penulis *ushul al-fiqh* kontemporer juga menulis dengan istilah *mashadir al-ahkam al-syar'iyah*,¹⁰ ataupun *masadir al-tasyri' al-islami*.¹¹

Lalu apakah Sumber Hukum sama dengan dalil Hukum? Istilah dalil (Ar. Dalil, kata jamaknya *adilah*) menurut pengertian kebahasaan mengandung beberapa makna, yakni penunjuk, buku petunjuk, tanda atau alamat, daftar isi buku, bukti dan saksi.¹² Ringkasnya dalil adalah penunjuk kepada sesuatu baik yang material (*hissi*) maupun yang non material (*manawi*).¹³

Menurut kebiasaan para fuqaha' istilah "dalil" diartikan dengan sesuatu yang mengandung petunjuk (*dalalah*) atau bimbingan (*Irshad*).¹⁴ Pengertian demikian secara lebih jelas terlihat pada kandungan kitab-kitab fikih dimana dalam

¹⁰ Wahbah al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut : Dar al Fikr, 1986), jil. I, 415.

¹¹ Abdurrahman al-Shabuni. *Al-ma'khal lithrasah al-Tasyri' al-Islami*, (Damaskus Maibabah Riyadh, 1980), 23.

¹² Raghib al-Isfahani. *Mu'jam mufradat al-Fadz al-Quran*, 173. Al-Faru Zabadi. *Al-Qamus al-Muhith* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978M), 377. Ahmad Warson Munawir. *Kamus al-Munawir*, (Surabaya : Pustaka progrestit, 1984), 450-451.

¹³ Wahbah al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, I, 417.

¹⁴ Al-Amidi. *Al-Ihkam fi Ushul al-ahkam*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), I, 13.

membicarakan suatu masalah para penulis kitab-kitab itu menulis kepada ayat-ayat ataupun Hadits-Hadits karena didalam ayat atau Hadits itu terdapat petunjuk atau bimbingan yang akan dijadikan acuan dalam menyelesaikan masalah tersebut. Secara konkret ketika menyelesaikan masalah air hujan untuk dijadikan alat bersuci disini para fuqaha' merujuk kepada firman Allah (Q.s. al-Furqan, 25:48)¹⁵ karena dalam firman tersebut terdapat petunjuk tentang masalah tersebut.

Istilah dalil secara khusus dan komprehensif dibahas dalam *ushul al-Fiqh*, dalam hal ini para ushuli mengemukakan berbagai definisi, antara lain: Abdul Wahab al-Subki (w.771H) memberikan definisi dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan seseorang-dengan menggunakan pikiran yang benar untuk mencapai obyek informatif yang diinginkan."¹⁶ Sebagai contoh dari definisi tersebut adalah Alam ini sebagai dalil yang menunjukkan adanya Tuhan penciptanya. Menurut al-Banani, seseorang akan sampai kepada kesimpulan demikian bila ia dapat menggunakan pikiran yang benar dalam melihat kondisi dan sifat alam, yakni baru (*Huduts*), yang memerlukan pencipta yang bersifat *qadim* (dahulu).¹⁷

Tetapi al-Amidi memberikan definisi dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan orang kepada

¹⁵ *وانزلنا من السماء ماء طهورا*

¹⁶ Teks arabnya: *ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب*
شخري. Abdul Wahab al-Subki. *Math Jam'u al-fawami' Hasyiyah al-Banani*, (Indonesia: Dar al-Ihya: al-Kutub al-Arabiyyah, I, 124-125.

¹⁷ *Ibid*, Hal. 125.

pengetahuan yang pasti menyangkut obyek informatif.¹⁸ Lalu apakah dalil (*dalil/adillah*) sama dengan sumber (*Mashadir/mashadir*). Dalam hal ini Abdul Wahab Khalaf kelihatan cenderung mengidentikkan *dalil* atau *adillah*, *mashdar* atau *mashadir*, *asl* atau *ushul*, sehingga munculah istilah-istilah *adillah al-ahkam*, *mashadir al-ahkam*, dan *ushul al-ahkam*. Ketiga istilah tersebut telah biasa dipakai oleh ulama ushul fiqh dalam pengertian yang identik.¹⁹ Zaki al-Din Sya'ban salah seorang pakar ushul al-fiqh kontemporer juga cenderung kepada pendapat khalaf diatas, hanya menurutnya terdapat *adillah*, *ushul*, atau *mashadir al-ahkam* yang bersifat *mustaqil* (bebas tidak terikat dengan dalil atau sumber yang lain), seperti al-Qur'an, sunah, jima', dan ada yang *la yakuin mustaqilan* (tidak bebas, terikat dengan dalil atau sumber lain), seperti qiyas, yang terikat dengan al-Qur'an, sunah ataupun jima' sebagai hukum dasar (*al-aslu*).²⁰

Apa yang dikatakan Sya'ban dan Khalaf ternyata banyak dipraktikkan dalam karya-karya ushul al-Fiqh kontemporer, yaitu menyebut *adillah al-ahkam* (dalil-dalil hukum) dalam ushul al Fiqh klasik dengan *mashadir al-ahkam* (sumber-sumber hukum) atau *mashadir al tasyri'* (sumber-sumber penetapan hukum).

¹⁸ Al-Amidi. *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), I, hal. 13.

¹⁹ Abdul Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul Fiqh*, hal. 20

²⁰ Zaki al-Din Sya'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir : Dar al-Tarbi, 1965), hal 20-30.

Akan tetapi bila diperhatikan makna kebebasan dari dua kata tadi, *dalil* dan *mashdar* akan terlihat bahwa dalil merupakan penunjuk atau alasan untuk melihat atau mengetahui sesuatu, sementara sumber merupakan asal sesuatu. Jika kata *mashdar* diterapkan dalam lapangan hukum, maka ia merupakan asal yang merupakan sumber tempat munculnya hukum. Maka dalam pengertian ini hanya al-Qur'an dan al-sunah yang menjadi *mashadir al-Ahkam*. Pengertian demikian didukung oleh adanya kesepakatan pendapat dikalangan para ulama bahwa Allah adalah sebagai *syari'* (Pencipta atau penentu *syari'at*) atau *hakim* (pencipta atau penentu hukum) satu-satunya. Untuk itu mereka membuat satu rumusan kaidah *la hukma illa Lillah* (Tidak ada hukum melainkan kepunyaan Allah)²¹ Dari itu, Ali Hasbalah dosen hukum Islam Kairo cenderung menyebut al-Qur'an sebagai *aslu Ushul al-Syariah* (Dasar dari dasar-dasar *Syari'at*).²² Dari kajian di atas terlihat bahwa yang dikatakan dalil ialah alasan yang menyebabkan timbulnya hukum yang sifatnya hanyalah *mundhir li al-hukmi la mutsbit al-hukmi* (yang memunculkan hukum bukan yang menentukan hukum. Berdasar ini dapat dikatakan suatu dalil tidak dapat dikatakan sumber bila memerlukan dalil lain untuk dijadikan sebagai *hujjah* (pedoman), karena yang dikatakan sumber bersifat mandiri. Jadi sumber hukum adalah asal yang darinya muncul hukum. Dengan demikian yang menjadi sumber hukum dalam Islam al-Qur'an. Al-sunah dan jima'.

²¹ Nashrudin Rusli. *Konsep Jithad al-Syaukani*, (Jakarta : Logos, 1999), 25.

²² Ali Hasbalah. *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1971), hal. 16.

Yang sekaligus pula sebagai dalil hukum. Sementara *ijma'* *qiyas*, *isithsan*, *isithlah*, *wf*, *sad al-dhar'iah* hanya berfungsi sebagai dalil hukum. Dalil hukum tidak boleh bertentangan dengan sumber hukum, karena fungsi dalil hanya sebagai penyingkapan atau memunculkan hukum yang ada dalam sumbernya. Atau para ulama menyebut dalil hukum dengan *thuruq istinbat al-ahkam*.²³

Demikian juga Ibn Hazm, menggunakan tiga sumber dalam melakukan *istinbat* hukum, yaitu Al-Qur'an, Al-Sunnah, *ijma'*. Dan apabila tidak ditemukan dalam ketiga sumber tersebut beliau menggunakan "*Dalil*" (dalam beberapa literatur langsung disebutkan empat sumber hukum tanpa dipisahkan),²⁴ hanya saja dalam praktiknya Ibn Hazm memasukkan dalil ke dalam sumber hukum dan dalil sebagai sebuah sistem tersendiri dalam menggali hukum Islam. Hanya saja tidak keluar dari frame nas al-Qur'an, sunah maupun *ijma'*. Dalam hal ini Ibn Hazm berkata:

الأصول التي لا يعرف شيئاً من الشائع إلا منها أربعة وهي نص القرآن ونص كلام رسول الله صلعم الذي إنما هو عن الله مما صح التواتر وإجماع علماء الأمة ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً

²³ Nashrudin Rusli, *Konsep ...*; 26.

²⁴ Ibid. 109, Hasbi, *Pokok-Pokok*; 86, Abu Zahra, *Tarikh madhahib*; 289-290, Ibn Hazm . *al-Muhalla*; 72, *al-Ihkam fi Ushul-al-Ahkam*; 71.

Artinya : Dasar-dasar yang dapat diketahui dari al-syari' (pembuat syara') ada empat, yaitu nash al-Qur'an, al-Sunnah, yang sebenarnya datang dan dirwayatkan dari Allah, oleh orang-orang yang isiqah (cerdas, adil, dan kuat hafalannya) atau dirwayatkan oleh orang banyak yang mencapai batas mutawatir, *ijma'* ulama umat, dan dalil yang diambil dari ketiganya (nash al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'*) yang tidak menerima dari padanya kecuali satu cara saja. ²⁵

Lebih jelasnya bahasan tentang sumber hukum perspektif Ibn Hazm, berikut ini akan diraitkan beberapa sumber tersebut :

1. Al-Quran

Al-Qur'an merupakan sumber dari segala sumber hukum. Tidak ada satu dalil *Syar'i* pun yang tidak diambil dari al-Qur'an. Ia menjelaskan tentang kejujuran *al-sunnah* dan *ijma'*.²⁶ Ketiga dasar ini (Al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'*) kadang-kadang menerangkan makna suatu hukum yang sama dan menerangkan azas yang dilaksanakannya. Hukum itu. Lalu dari asas itu diketahuilah hukum terhadap suatu urusan yang dicakup oleh makna yang diambil dari ketiga sumber itu yang disebut dengan "*al-Dalil*".²⁷

²⁵ Ibid.

²⁶ Penjelasan tentang ketiga sumber ini didasarkan kepada surat al-Nisa' ayat 59.

²⁷ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah*; 289, Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok*; 89.

Ibn Hazm menetapkan bahwa, al-Qur'an adalah *kalamullah* (firman Tuhan), barang siapa berkelendak mengetahui Syariat Allah Swt, maka ia akan mememukannya dalam kalamullah tersebut, baik ditengkan oleh kalamullah sendiri maupun oleh keterangan dan penjelasan oleh Nabi Saw.²⁸

Al-Quran itu adakalanya dijelaskan oleh al-Qur'an itu sendiri, seperti hukum -hukum perkawinan, perceraian, *iddah*, dan hukum waris. Dan adakalanya dijelaskan oleh *Al-Sunnah*, seperti rincian mengenai shalat, haji, zakat. Dengan demikian al-Qur'an menjadi jelas bagi al-Qur'an. Sehingga tidak ada dalam al-Qur'an ayat yang *mutasyabih* (ayat-ayat yang samar dalam pemahamannya), yang tidak diberi penjelasan, selain dua perkara saja, yaitu *fawatih al-siwar* (beberapa surat pembuka) dan *sunnah-sunnah Allah* di dalamnya. Selain dari dua hal ini, jelas maknanya (*al-bayan*) bagi orang yang mengetahui ilmu bahasa secara mendalam dan mengetahui Hadits - Hadits yang shahih.²⁹

Mengenai *bayyan* Ibn Hazm berkata: bayyan (penjelasan) itu berbeda keadaanya, sebagian terang dan jelas sebagian yang lain tersembunyi. Karena itu manusia berbeda pendapat dalam memahaminya, sebagian orang memahaminya dan sebagian yang lain tidak memahaminya. Sebagaimana Ali ibn

Abi Thalib mengatakan: terkecuali Allah memberikan kepada seseorang paham yang kuat tentang agamanya.³⁰

Dengan demikian *bayyan* (penjelasan) al-Qur'an menurut Ibn Hazm terbagi menjadi tiga, yaitu:

1. Jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan penjelasan lagi, baik dari al-Qur'an sendiri ataupun dari al-Sunah.
2. *Mujmal* (Secara garis besar), yang penjelasannya diterangkan oleh al-Qur'an sendiri, seperti masalah *talaq* (perceraian). Maka wajib bagi kita mencari penafsiran al-Qur'an dari al-Qur'an. Apabila tidak ditemukan, barulah dicari dalam al-Sunah yang merupakan *sharrah* (penjelasan) al-Qur'an.

3. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al-Sunah, seperti masalah zakat, shalat, nikah, haji dan lain-lain. Masalah tersebut disebutkan dalam al-Qur'an secara garis besar oleh karena itu perinciannya dapat dicari dari al-Sunah.³¹

Penjelasan al-Qur'an terhadap al-Qur'an itu sendiri adakalanya masih umum, sehingga membutuhkan *takhshis* (pengkhususan terhadap sesuatu yang umum). Maka ayat al-Qur'an yang lain mengkhususkan ayat-ayat yang lain. Ayat-ayat yang mengkhususkan ini dibagi dua macam:

1. Ayat yang menjelaskan itu bersamaan masa turunnya dengan ayat yang dijelaskan. Hal ini disebut *takhshis*.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. Ibn Hazm, *al-Nibadah al-Kafiyah*; Tahqiq. Muhammad abd. Aziz, : 54.

Abi Thalib mengatakan: terkecuali Allah memberikan kepada seseorang paham yang kuat tentang agamanya.³⁰

Dengan demikian *bayyan* (penjelasan) al-Qur'an menurut Ibn Hazm terbagi menjadi tiga, yaitu:

1. Jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan penjelasan lagi, baik dari al-Qur'an sendiri ataupun dari al-Sunah.
2. *Mujmal* (Secara garis besar), yang penjelasannya diterangkan oleh al-Qur'an sendiri, seperti masalah *talaq* (perceraian). Maka wajib bagi kita mencari penafsiran al-Qur'an dari al-Qur'an. Apabila tidak ditemukan, barulah dicari dalam al-Sunah yang merupakan *sharrah* (penjelasan) al-Qur'an.

3. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al-Sunah, seperti masalah zakat, shalat, nikah, haji dan lain-lain. Masalah tersebut disebutkan dalam al-Qur'an secara garis besar oleh karena itu perinciannya dapat dicari dari al-Sunah.³¹

Penjelasan al-Qur'an terhadap al-Qur'an itu sendiri adakalanya masih umum, sehingga membutuhkan *takhshis* (pengkhususan terhadap sesuatu yang umum). Maka ayat al-Qur'an yang lain mengkhususkan ayat-ayat yang lain. Ayat-ayat yang mengkhususkan ini dibagi dua macam:

1. Ayat yang menjelaskan itu bersamaan masa turunnya dengan ayat yang dijelaskan. Hal ini disebut *takhshis*.

³⁰ Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok* : 89

³¹ Ibid.

2. Adakalanya ayat yang menjelaskan itu tidak bersamaan masa turunnya dengan ayat yang dijelaskan. Model yang kedua ini disebut dengan *naskh* (menghapus atau membatalkan ayat sebelumnya). Dan menurutnya *naskh* adalah pengecualian terhadap keumuman hukum dari segi masa. Artinya hukum itu hanya diterapkan sebelum adanya *Nasakh*.³² Contoh Allah telah melarang menikahi wanita mushrik secara umum, kemudian datang ayat yang membolehkan menikahi wanita ahli kitab. Hal ini keumuman takhsis bagi wanita *musyrikah* (wanita-wanita yang menyekutukan Tuhan).³³

Menurut Ibn Hazm al-Qur'an dapat *menasakh* al-Sunnah demikian pula sebaliknya, Al-Sunnah dapat *menasakh* al-Qur'an.³⁴ Dalam hal ini dia berpegang kepada firman Allah surat al-Baqarah : 106, al-Najim : 3, al-Ahqaf : 9, al-Nahl : 44, al-Haqah : 46. Dari beberapa ayat diatas dapat disimpulkan bahwa segala yang diucapkan oleh Rasul adalah datang dari Allah Swt. Sehingga menurutnya sunnah adalah semisal atau sejajar dengan al-Qur'an dari segi kewajiban untuk mentaatinya, apabila al-Sunnah itu shahih. Allah telah berfirman dalam surat al Nisa' : 80 yang berarti "*Barang siapa mentaatii rasul berarti mentaati Allah*".

Nasakh merupakan *bayan* dan mengangkat (hukum) perkara, dimana ayat atau sunnah yang *menasakh* menjelaskan bahwa hukum yang *dinasakh* (dihapuskan) telah dicabut

³² Abu Zahra. *Tarikh* : 290.

³³ Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok* : 90. Ibn Hazm. *Al-Ihkam* fi : II, 79.

³⁴ Ibn Hazm. *Al-Nubdah al-Kafiyah*: 40-41.

[72] *Epistemologi Hukum Islam*

dan berakhir. Firman Allah surat al-Nahl : 44 menjelaskan bahwa Allah telah menurunkan penjelasan bersama dengan al-Qur'an, dan al-Qur'an menjelaskan al-Sunnah juga (S. Al-Nahl : 89).

Nasakh ini hanya berlaku bagi ayat-ayat perintah atau lafadz berita yang menunjukkan perintah dan larangan, dan tidak berlaku bagi ayat-ayat berita karena Allah dan rasulnya tidak mungkin berdusta.³⁵

Ibn Hazm memang mengambil *dzahir* al-Qur'an, Akan tetapi jangan dianggap Ibn Hazm tidak menggunakan makna *majaz* (kiasan). Karena menurutnya *majaz* itu masuk dalam bagian makna *dzahir*, apabila sudah terkenal pemakaiannya, atau ada *qarinah* (keterangan) yang mengesahkannya.³⁶

Oleh karena ia selalu mengambil *dzahir* na, maka seluruh perintah Allah dan Rasulnya menimbulkan hukum wajib. Dan larangan-larangannya menimbulkan hukum keharaman, kecuali ada dalil yang menunjukkan pengecualiannya.³⁷ Dengan demikian seseorang tidak boleh menyatakan bahwa hal ini haram atau halal kecuali berdasarkan nas yang shahih atau berdasarkan ijma'. Dan lafadz umum harus diambil umumnya, karena itulah yang *dzahir*, kecuali kalau ada keterangan bahwa yang dimaksudkan bukan yang *dzahir*.

³⁵ Ibid

³⁶ Ash Shidiqy. *Pokok-pokok* : 92.

³⁷ Ibn Hazm. *al-Ihkam* fi *Ushul al-Ahkam* : I, 275.

Asmawi [73]

2. Al-Sunnah.

Sumber hukum yang kedua menurut Ibn Hazm adalah al-Sunnah. Menurutya Sunnah itu meliputi tiga hal, yaitu perkataan (*Aqwal*), perbuatan (*Af'al*) dan hal yang didiamkan oleh Rasulullah Saw (*Taqrit*). Al-Qur'an dan al-Sunnah adalah dua hal yang saling menyempurnakan, dan keduanya disebut berasal dari Allah. Allah telah berfirman: *Wahai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasulnya, janganlah kamu berpaling sedang kamu mendengar apa yang diturkannya, dan janganlah kamu seperti orang-orang yang mengabaikan "kami telah mendengar", padahal mereka tiada mendengar.*

Dengan demikian menurut Ibn Hazm keduanya adalah wahyu Allah. Yang karenanya diketapkannya Syari'at Islam itu hanya mempunyai satu sumber, mempunyai satu cabang, dan keduanya mempunyai kekuatan yang sama dalam menetapkan hukum.³⁸

Awwanir (perintah) dan *nawahi* (larangan) dari *al-Sunnah* harus diambil *dzahirnya*, yaitu perintah menunjukkan wajib, sedangkan larangan menunjukkan kepada keharaman, dan itu menuntut agar segera dilaksanakan, kecuali ada hal-hal yang menunjukkan sebaliknya (pemindahan dari makna wajib atau haram).³⁹ Bagi manusia tidak diperbolehkan untuk mengatakan sesuatu itu *mutbah* (boleh melakukan sesuatu), *karahah* (dibenci oleh Allah), tanpa ada dalil dari al-Qur'an

atau Hadis dan jima'. Barang siapa mengatakan sesuatu itu *sunnah* (dianjurkan oleh Syari'at) atau *karahah* berarti berlawanan dengan kehendak Allah Swt.⁴⁰

Akibat dari tata pikir yang demikian itu Ibn Hazm mewajibkan sanksi dalam jual beli, menetapkan umrah sama dengan haji, menetapkan *mukatabah* yang diminta oleh budak menjadi fardhu, mewajibkan nikah atas lelaki yang sanggup memberi nafkah dan berlaku adil walaupun tidak khawatir terjadi perzinaan.

Perbuatan Nabi muhammad tidak menunjuk kepada hukum wajib tetapi sunnah, kecuali perbuatan-perbuatan Nabi yang menjelaskan kepada perintah, yaitu perbuatan Nabi yang sebelumnya atau sesudahnya terdapat nas tentang perbuatan Nabi itu. Perbuatan Nabi yang tidak disertai dengan Nas hanya merupakan *qudwah* (contoh yang baik), sedangkan *taqrit* (ketetapan) beliau menunjukkan *ibahah* (boleh dilakukan).⁴¹

Dengan demikian jelaslah bahwa yang menjadi *hujjah* diantara tiga bagian *al-Sunnah* hanya perkataan saja. Sedangkan perbuatan Nabi hanya merupakan *uswah* (contoh) saja (*mustasannah*/dianggap baik) bukan *wajibah*.

Pendapat ini diikuti oleh Hasbi,⁴² menurutnya perbuatan Nabi mengambil hukumnya dari *qarinah-qarinah* (keterangan atau penjelasan) keadaan yang mengelilinginya. Jika ada *qarinah* yang menunjuk kepada wajib, maka wajiblah

³⁸ Ibid. I. 95-101. Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Islamiyah* : 391-392.

³⁹ Ibn Hazm, *Al-Nubdah al-Kafiyah* : 42. Ibn Hazm, *Al-Ihkam*... : I. 275.

[74] *Egitiologi Hukum Islam*

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibn Hazm, *Al-Nubdah*... : 42.

⁴² Hasbi Ash Shidiqy, *Pokok-Pokok*, 96.

perbuatan itu. Dan jika ada *garinah* yang menunjukkan kepada tidak wajib, maka tidak wajiblah perbuatan itu.

Ibn Hazm membagi sunnah berdasarkan jumlah perawainya menjadi dua macam, yaitu *Mutawatir* dan *ahad*. Hadits mutawatir adalah Hadits yang dinukilkan oleh seluruh umat dari seluruh umat hingga sampai kepada Nabi. Menurut Ibn Hazm meskipun Hadits hanya dirwayatkan oleh dua orang, dapat disebut mutawatir asalkan terjamin dari perbuatan dusta, karena tidak ada dalil yang jelas dari perbuatan dan pembatasan jumlah perawi. Ini juga diperselisihkan oleh para ulama. Menurutnya tidak ada perselisihan dalam melaksanakan Hadits semacam ini (Hadits mutawatir), hanya saja diperselisihkan oleh para ulama tentang batasan perawi mutawatir. Ada yang mengatakan bahwa batasan jumlah perawi Hadits mutawatir adalah ulama dari timur sampai barat, ada yang mengatakan tidak terhitung, dan ada juga yang mengatakan 317, 70, 50, 40, 20, 4, 3, dan sebagainya.⁴³ Menurut Ibn Hazm semua pendapat itu salah, ia mengatakan:

وهذه كلها اقوال بلا برهان....

*Artinya: dan semuanya ini adalah pendapat yang tidak berdasar.*⁴⁴

Kedua, adalah Hadits *ahad*, yaitu Hadits yang dinukilkan oleh satu orang dari satu orang, dan sampai riwayatnya kepada

⁴³ Ibn Hazm. *Al-Ihkam*, I, 102. Idem. *Al-Nubdah* : 26-27.

⁴⁴ Ibn Hazm. *Al-Ihkam* : I, 104 - 107.

Rasulullah melalui orang-orang yang adil. Dan adakalanya Hadits *ahad* dirwayatkan lebih dari seorang tetapi tidak memenuhi syarat mutawatir, yaitu tidak terpelihara dari bersepekat untuk berduasta. Hadits *ahad* yang dirwayatkan oleh orang yang *tsiqah* (dapat dipercaya) harus diterima.⁴⁵ Dengan kata lain Ibn Hazm menerima *Hadits ahad* yang *ahabih* sebagai hujjah yaitu Hadits yang datang dari orang-orang yang *tsiqah*.

Ibn Hazm menolak Hadits *mauquf* dan *mursal* sebagai hujjah, demikian pula Hadits yang dirwayatkan oleh orang-orang yang tidak *tsiqah* dan *hafidz*. Hadits *mursal* adalah Hadits yang salah satu dari rangkaian perawainya ada yang tidak diketahui atau dikenal, baik dari kalangan sahabat maupun tabi'in. Hal ini disebabkan Ibn Hazm tidak menganggap seluruh sahabat sebagai seorang yang adil. Sebab ada diantara mereka yang mur tad dan munafiq, ia mencontohkan 'Uyainah bin Hasan, Athar bin Qais dan Abdullah bin Abi Sarah. Dengan demikian riwayat seorang sahabat yang tidak diketahui namanya maka patut diragukan.⁴⁶ Dan Hadits *mauquf* adalah Hadits yang tidak sampai kepada Nabi Saw. Dengan begitu kedua Hadits tersebut termasuk Hadits *dha'if*.

Seorang sahabat dalam merwayatkan suatu Hadits harus menegaskan bahwa "Nabi mengatakan:.....". Perkataan sahabat: *al-sunnatu kadza* (menurut sunah begini), atau *umirra bi kadza* (Kami disuruh begini), tidak dipandang sunnah, karena ada kemungkinan bahwa yang dikatakan

⁴⁵ Ibid. 106.

⁴⁶ Ibid. 145. Idem. *Al-Muhalla bi al-Atsar*, I, 72-73.

itu hasil jithadnya.⁴⁷ Dari keterangan ini dapat diambil suatu pemahaman bahwa Ibn Hazm tidak membolehkan meriwayatkan Hadits dengan maknanya saja, tetapi harus dengan lafadz.

Hadits *mursal* maupun yang *munqati'* dapat diterima manakala terdapat jima' yang sah dari masa kemasa terhadap makna Hadits tersebut.⁴⁸ Dari hal ini kita melihat bahwa Ibn Hazm tidak berpegang kepada nas Hadits *mursal* atau *munqati'* itu, sebab Hadits tersebut sudah jelas ditolakannya. Akan tetapi dalam hal ini ia berpegang kepada jima' yang sudah dianggap sah, sehingga ada atau tidak adanya Hadits *mursal* atau *munqati'* itu sama saja.

Dalalah al-sunah al-ahad qat'iyah (pasti) demikian pula *dalalah 'am* adalah *qat'iyah*. Oleh karena itu sunnah yang sahlah dapat mentakhis yang *qat'i* dari al-Qur'an. Dan apabila terdapat pertentangan antara dua nas, maka Ibn Hazm berusaha mempertahankan kedua nas tersebut dengan cara mempertemukan nas-nas yang berlawanan itu.⁴⁹

Al-Sunnah dapat menasakh al-Qur'an, baik sunnah itu *mutawatir* maupun *ahad*. Dan *Nasakh* itu tidak akan terjadi dalam bidang akidah.⁵⁰ *Nasakh* hanya terjadi pada masa Rasulullah saja, karena setelah Rasul wafat wahyu berhenti sehingga tidak mungkin terjadi *Nasakh*. Karena dalam menghapuskan suatu hukum harus menggunakan nas juga,

⁴⁷ Ibn Hazm . *Al-Ihkam* ; I, 220. Abu Zahra. *Tarikh* ; 396.

⁴⁸ Ibid. 395.

⁴⁹ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* ; I, 161

⁵⁰ Idem. *Al-Nibadah al-Kafiyah*, 40-41. Idem *al-Ihkam*; I, 518.

[78] *Epistemologi Hukum Islam*

tidak boleh hanya menggunakan dugaan. Seandainya *Nasakh* itu baru diketahui setelah rasul wafat, ini tidak berarti *nasakh* terjadi sesudah wafat Rasulullah. Dan seseorang tidak wajib mengikuti *nasakh* yang belum diketahui, kecuali sudah sampai kepadanya ayat atau Hadits yang *menasakh* itu.⁵¹

Dari beberapa uraian di atas kita melihat, Bahwa Ibn Hazm mendudukan Sunnah sejajar dengan al-Qur'an, di mana keduanya wahyu dari Tuhan yang mempunyai kedudukan sama yaitu wajib ditaati, sehingga *al-sunnah* bisa menasakh al-Qur'an.

3. *Jima'*

Menurut Ibn Hazm, *jima'* adalah sumber hukum Islam ketiga setelah al-Qur'an dan al-Sunah. Menurutnya *Jima'* itu adalah hujjah dan kebenarannya meyakinkan dalam agama Allah. Ia mengatakan:

التقينا نحن واكثر الخالفين على ان الاجماع من علماء اهل
الاسلام حجة وحق مطلق به فدين الله عزوجل

Artinya: Kami dan sebagian yang menentang bersepakat bahwa jima' segenap ulama' Islam itu adalah hujjah dan kebenaran didalam ajaran agama Allah (Islam).⁵²

Ibn Hazm dalam membahas *jima'* membagi kedalam dua macam, yaitu :

1. *Jima'* setiap masa sejak dari awal Islam hingga kiamat, dan

⁵¹ Ibn Hazm. *Al-Ihkam*; IV, 116. Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok*; 337.

⁵² Ibid.

Asma'au [79]

2. *jima'* pada suatu masa tertentu.

Jima' model pertama ini tidak mungkin terjadi, karena masa terus berlalu sehingga tidak mungkin akan menghasilkan keputusan akhir. Sedangkan *jima'* model

kedua adalah suatu hal yang sangat mungkin terjadi. Akan tetapi *jima'* masa manakah

yang harus diikuti (sebagai dasar hukum). Dengan memperhatikan *jima'* model kedua paling tidak terdapat tiga macam *jima'*:

- a. *Jima'* dari suatu masa kemasa setelah sahabat.
- b. *Jima'* yang terjadi hanya pada masa sahabat saja.
- c. Dan *jima'* yang terjadi pada masa sahabat dan pada masa orang-orang sesudahnya.

Jima' tipe a ditolak oleh Ibn Hazm dengan alasan *jima'* model semacam itu adalah hal yang batal, yang tidak pernah diikuti oleh siapapun. Kedua pendawaan (semacam itu adalah bahwa *jima'* semacam itu adalah dalil) adalah tanpa dasar. Dan hal-hal yang tanpa dasar adalah tidak benar.⁵³

Jima' tipe b diterima oleh Ibn Hazm dengan alasan, *pertama*, *jima'* semacam ini adalah *jima'* yang tidak diperselihkan oleh siapapun. *Kedua*, Agama Islam adalah agama yang telah sempurna (al-Maidah ayat 3), sehingga kita tidak boleh menambah-nambah hukum darinya. *Ketiga*, *Jima'* semacam ini adalah *jima'* yang berdasarkan nas, baik yang berdasarkan nas Al-Qur'an maupun Hadits⁵⁴ Nabi. Hal ini dapat dimengerti karena para sahabat itu adalah orang

yang hidup pada masa Rasulullah, menyaksikan kehidupan beliau. Maka apa yang mereka sepakati adalah *jima'* yang wajib diikuti, karena *jima'* tersebut dimiliki dari Rasulullah.⁵⁴

Sedangkan *jima'* tipe c, mempunyai dua kemungkinan. Apabila *jima'* itu adalah *jima'* terhadap hal-hal yang sudah disepakati oleh para sahabat, maka hal itu wajib diikuti. Akan tetapi jika *jima'* itu merupakan hal-hal yang masih diperselihkan oleh para sahabat maka ini adalah *jima'* yang batal. Karena hal tersebut adalah hal yang sudah diperselihkan, sehingga tidak mungkin terjadi *jima'*, karena *jima'* adalah kesepakatan seluruh umat Islam, bukan sebagian saja. Dan bila terjadi perselisihan, maka Allah menyuruh kembali kepada Al-Qur'an dan al-Sunnah (al-Nisa':59).⁵⁵

La juga menolak *jima'* yang hanya disepakati penduduk Madinah saja, seperti yang dilakukan Imam Malik. Meskipun mereka adalah sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu. Hal ini disebabkan, *pertama*, *jima'* semacam ini adalah hal yang tidak mendasar. *Kedua*, Keutamaan Madinah hanya berlaku pada masa itu saja, sedangkan saat ini di sana juga ada orang-orang yang *fasiq* (orang yang berbuat kerusakan) dan kafir. *Ketiga*, Orang yang menyaksikan wahyu adalah para

⁵³ Ibid. 17-18. Menurut Mukhtar Yahya, *jima'* sahabat pun tidak mungkin terjadi, karena menurutnya setelah diteliti, ternyata hanya merupakan jama'ah sahabat saja, bukan keseluruhan sahabat. Sebab jumlah mereka sangat banyak dan tersebar di beberapa wilayah, sehingga sulit (untuk mengatakan tidak mungkin) mengumpulkannya. Mukhtar Yahya dan Fahurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islam*, 58

⁵⁴ Ibn Hazm. *Al-Nubdah al-Kafiyah*, 18. Bandingkan dengan *Maratib al-Jima'*:11

⁵⁵ Ibn Hazm. *Al-Nubdah al-Kafiyah* : 16-17.

sahabat, sedangkan orang yang sesudahnya tidak demikian. *Keempat*. Perselisihannya yang terjadi dalam kehidupan umat manusia juga terjadi di Madinah. *Kelima*. Para khalifah yang berkedudukan di Madinah pasti sudah menjelaskan masalah hukum Agama kepada penduduk Mesir. Dengan demikian, maka informasi yang diterima penduduk Madinah adalah sama yang diterima penduduk Mesir. Dan apabila tidak dijelaskan oleh Khalifah, maka hal itu adalah hal yang tercela. *Keenam*. Orang-orang yang menyetujui *Jima'* penduduk Madinah adalah orang yang mengikuti (*taqlid*) pada Malik bin Anas. Akan tetapi mereka tidak mengikuti ulama Madinah yang lain.⁵⁶

Dari uraian diatas jelaslah bahwa *jima'* yang harus diikuti hanyalah *jima'* para sahabat saja, yaitu *jima'* yang bersumber kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. *Jima'* yang bersumber dari Nas (Hadits) yang *qat'i* (pasti). Akan tetapi jika *jima'* tersebut bersumber dari Nas (Hadits) yang *dzanni* (sifatnya persangkaan), maka *jima'* tersebut mengangkat derajat hukum yang *dzanni* itu menjadi *qat'i*. Dan siapa yang mengingkarinya maka ia termasuk Kafir.

4. Al-Dalil.

Dasar yang keempat dari dasar-dasar *istinbat* hukum yang ditempuh oleh Ibn Hazm adalah *al-Dalil*. Sebagai ganti qiyas tatkala sebuah persoalan tidak dapat langsung diaplikasikan dalam nas (al-Qur'an, Hadits ataupun *jima'*). Dan sebenarnya menurut Khatib al-Baghdadi penggunaan *al-dalil* ini tidak

seberapa jauh berbeda dengan qiyas. Untuk itu untuk mengetahui lebih mendalam tentang *al-Dalil*, akan dijelaskan secara panjang lebar dalam kajian ini dalam bab IV.

C. Pandangan Ibn Hazm Terhadap Qiyas

Qiyas merupakan metode dalam ber-*istinbat* hukum, di mana masalah-masalah yang belum jelas disinggung oleh al-Qur'an dicari *illat* (alasan) hukumnya kemudian dipertemukan dengan *illat* yang ada dalam teks al-Qur'an atau Hadits. Sehingga nanti muncul istilah-istilah dalam kajian qiyas yakni hukum asal (*asl*), yaitu hukum yang ada dalam teks, hukum cabang (*fur'u*), persoalan yang muncul. *Illat* hukum, yakni titik persamaan antara hukum asal dengan hukum cabang dan hukum, merupakan hasil dari qiyas tersebut.

Pola pengambilan hukum seperti ini, menurut Ibn Hazm lebih mengedepankan akal dari pada Nas. Sehingga dia menolak untuk menggunakan qiyas sebagai dasar *istinbat* hukum. Penolakan Ibn Hazm dengan jelas dapat diungkap dalam beberapa kitabnya, seperti *al-Nubudh al-Kafiyah fi Ahkam ushul al-Din*. Dia mengatakan Tidak diperbolehkan bagi seseorang menetapkan hukum Agama dengan jalan qiyas, tentang batalnya qiyas sudah dijelaskan oleh Allah.⁵⁷

Padahal semua ahli hukum Islam, terutama madhab empat sepakat menggunakannya sebagai proses pengambilan hukum. Mengenai hal ini Ibn Hazm mengkritik golongan jumbuh ulama yang menggunakan qiyas sebagai dasar *istinbat* hukum. Bahkan lebih jauh dia mengatakan kelompok

⁵⁶ Idem. *Al-Nabdh...*, 23-25.

[82] *Epistemologi Hukum Islam*

⁵⁷ Ibid. 61.

muṣṭhi al-Qiyas (penetapan qiyas) telah salah meletakkan qiyas dengan didasari al-Qur'an dan al-Sunnah. Antara lain surat al-Nisa':59, yang artinya, "...Apabila kamu berselisih dalam sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya..."

Menurut Jumhur ulama firman Allah yang berbunyi "maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya", termasuk juga menghubungkan kejadian yang tidak ada Nas hukumnya kepada kejadian yang sudah ada, karena ada kesamaan *illat*. Yang disebut dengan qiyas. Sedangkan Ibn Hazm mengatakan lafadz tersebut kembali kepada Allah dan Rasulnya saja. Dengan demikian Qiyas tidak termasuk dalam ayat tersebut.⁵⁸

Juga dalam firman Allah surat al-Hashr : 2, "*fā'ibirru ya uli' abshar* " Yang berarti: "maka qiyaskanlah wahai orang-orang yang mempunyai akal pikiran "

Dalam ayat ini Ibn Hazm tidak mengartikan lafaz "*fā'ibirru* " dengan *qiyaskanlah* !, menurutnya jika ayat tersebut merupakan perintah untuk mengqiyaskan, berarti lanjutan ayat tersebut perintah untuk merusak dan memusnahkan rumah kita sendiri. Dia juga mengatakan, bahwa makna *i, tibar* dalam ayat tersebut adalah "*ujub dan tiadaza* (heran dan mengambil pelajaran darinya).⁵⁹

Selain dalil ayat yang dikritisi oleh Ibn Hazm, Hadits Nabi yang dijadikan dasar qiyas oleh jumhur juga dibantahnya Hadits Muad bin jabal yang berbunyi "Bahwasanya Nabi telah mengutus Mu'ad ke Yaman sebagai *qadhi* (Hakim). Nabi berkata: Dengan apa kamu memutuskan hukum ?

⁵⁸ Ibn Hazm. *Al-Ihkam Fi*; Vol. VII. 440.

⁵⁹ Ibn Hazm. *Al-Nubdah al-Kafiyah* : 61-62.

Mu'ad menjawab: Dengan kitabullah. Nabi bertanya: Apabila kamu tidak menemukan dalam kitabullah ? Muad menjawab: Dengan sunah rasul, Nabi bertanya lagi : Apabila tidak ditemukan dalam Sunnah Rasul ?, Mu'ad menjawab : Aku berijtihad dengan akalku. Kemudian Nabi menguatkannya dengan berkata : Segala puji bagi Allah yang telah menolong utusan Rasulullah terhadap sesuatu yang dicintai Allah dan Rasulnya.⁶⁰

Dalam Hadits tersebut Nabi mengakui penggunaan akal dalam ijtihad, dan qiyas adalah salah satu dari bentuk penggunaan akal.⁶¹ Tetapi menurut Ibn Hazm Hadits tersebut tidaklah sah, karena dirwayatkan oleh Harris bin 'amr al Tsaqafi. Tidak seorangpun mengetahui tentang dia. Menurutnnya (Ibn Hazm), jika Hadits tersebut benar maka pengertianya tidaklah seperti yang diberikan oleh ulama selama ini. Lafadz *ajlahidu* diartikan musyawarah ahli ilmu, bukan pendapat yang didasarkan *ra'y*, atau dengan arti mencurahkan segala kemampuan untuk mengetahui kebenaran yang ada dalam al-Qur'an dan *al-Sunnah*.⁶²

Setelah Ibn Hazm mengkritik dalil-dalil yang digunakan oleh jumhur ulama, ia mengemukakan argumentasi tentang batalnya qiyas baik dengan firman Allah, sunnah Rasul ataupun pendapat sahabat. Al-Qur'an surah al-An'am : 38,

⁶⁰ Abbu Dawud. *Sunan Abi Dawud* , (Beirut:Dar al-Kutub Ilmiah, tt),III, 303.

⁶¹ Al Zuhaili.

⁶² Ibn Hazm. *Al-Ihkam* ;VI, 211-213. Faruq Abd. Mu't. *Ibn Hazm al-Dzahir*; 126-127.

informatif yang diinginkanya.⁴ Dari definisi ini terlihat bahwa bahwa pengertian dalil mengacu pada landasan berpikir yang dapat mengantarkan seseorang untuk memperoleh suatu obyek yang diinginkannya. Sebagai contoh untuk definisi ini, al-Banani mengemukakan alam ini merupakan dalil yang menunjukkan adanya Tuhan penciptanya. Menurutnya orang yang akan sampai pada kesimpulan demikian bila ia dapat menggunakan pikiran yang benar dalam melihat kondisi dan sifat alam, yakni Baru (*huduth*) yang memerlukan pencipta yang bersifat terdahulu atau lama (*qadim*). Demikian juga jika dikatakan “dirikanlah shalat”; ini merupakan dalil yang menjadi landasan berfikir tentang adanya shalat.⁵

Definisi dalil yang lebih mengarah kepada landasan hukum ialah yang dikemukakan oleh dua ulama ushul al-fiqh kontemporer, Wahbah al-Zuhailiy, dosen fiqh ushul fiqh Universitas Damaskus dan Abdul Wahab Khalaf, Dosen ushul fiqh Universitas Kairo. Kedua ulama ini menulis bahwa yang dikatakan dalil adalah “sesuatu yang dijadikan landasan berfikir yang benar dalam memperoleh hukum Syara’ yang bersifat praktis”. Jadi dalil merupakan landasan bagi para pakar hukum Islam dalam menetapkan suatu ketetapan hukum untuk diterapkan secara praktis oleh seseorang atau

masyarakat. Ketetapan itu bisa bersifat *Qati’i* (pasti) atau *zhanni* (tidak pasti).⁶ Dalam teks Arabnya disebutkan ;

ما يتواصل بصحيح النظر الى حكم شرعي عملي

Artinya : sesuatu yang dapat mengantarkan seseorang dengan jernihnya pikiran kepada hukum Syara’ yang bersifat amaliyah

Dalil juga cenderung diidentikkan dengan sumber hukum, sehingga munculah istilah - istilah *adillah al-ahkam*, *mashaahir al-Ahkam*, dan *ushul al-ahkam*. Ketiga istilah tersebut telah biasa dipakai oleh ulama ushul Fiqh dalam pengertian yang identik. Pendapat ini banyak dipraktikkan dalam karya-karya ushul al-fiqh kontemporer yaitu dalam menyebut *adillah al-ahkam*, *masadir al-ahkam*, atau *mashaahir al-tasyri’*.

Di sinilah letak pemikiran Ibn Hazm dalam masalah *al-Dalil* yang menjadi kajian penulisan ini. Yaitu Ibn Hazm meletakkan *al-Dalil* sebagai salah satu sumber hukum Islam. Di dalam kitabnya *al-Ihkam fi ushul al-Ahkam* Ibn Hazm menjelaskannya,*

والدليل قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف المسعى وعبارة
يتبين بها المراد كرجل ذلك على طريق تربق قصده فذلك اللفظ

⁴ Abd. Wahab Ibn al-Subki *Maan Jamia al-Jawani’*, dalam teks al-Banani, *Hasyiyah al- Alamiyah al Banani*, (Indonesiat:Dar al-Ihya’ Kutub al-Arabiyyah, 1), 1, 24-5.

⁵ Ibid. 25.

Wahbah Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Abd. Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait ; Dar al-Qalam , 1968), 20.

Abd. Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul al-Fiqh* ; 20.

Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi ; 1, 1.*

الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت وقد يسمى المرء الدال
دليلا ايضا

Artinya : Dan dalil terkadang sebuah bukti (tanda), atau terkadang sebuah nama sesuatu, dan ungkapan yang menjelaskan sesuatu yang dimaksud seperti "laki-laki itu" dengan jalan menunjuk kepada orang yang engkau inginkan, maka lafadz yang engkau gunakan untuk membicarakan adalah dalil sesuatu yang engkau kehendaki. Dan terkadang orang yang menunjukkan disebut dalil juga.

Walaupun penjelasan di atas secara eksplisit tidak menyebutkan *al-dalil*, tetapi hal tersebut dapat digunakan sebagai ukuran pemahaman Ibn Hazm tentang *al-dalil*. Pemahaman Ibn Hazm sebenarnya sama dengan beberapa ulama ushul al-fiqh, yakni dalil sebagai perantara atau penunjuk sesuatu yang diinginkan. Tentang aplikasi dari semua itu, nampaknya dia memilih untuk menggunakan kata "*burhan*" (bukti atau tanda), nama sesuatu, ungkapan untuk menunjukkan obyek yang dikehendaki, dan orang yang menunjukkan-pun dapat dijadikan dalil bagi obyek tertentu. Itu semua dinamakan dalil karena menunjukkan (*dalalah*) sebuah obyek yang ingin dicapai.

Apabila ditarik kepada pembahasan tentang penggalan hukum Islam (*istinbat*), apa yang dimaksud *al-dalil* menurut Ibn Hazm adalah menyebutkan (menuturkan) *dalalahnya* sebagai penerapan dari nas atau *ijma'* atau sesuatu yang diambil dari *dalalah* nas atau *ijma'*. Inilah yang disebut oleh

[90] *Epistemologi Hukum Islam*

pakar ushul yang lain disebut dengan *istidlal*, yakni sebuah ungkapan (*ibarat*) tentang dalil yang diambil dari luar nas, *ijma'* atau *qiyas*.⁹ Jadi ketika membahas *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum berarti menjadikan *al-dalil* sebagai pola pikir dalam memahami na-nas atau *ijma'*, yang menurut Ibn Hazm dapat dilakukan dengan mengambil petunjuk (*dalalah*) langsung dari nas atau *ijma'* dan tidak keluar dari keduanya. Bagaimana *al-dalil* dapat dijadikan sebagai metode *istinbat* hukum ?, di dalam kitabnya *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, dia menjelaskan¹⁰ :

الأصول التي لا يعرف شيء من الشارح إلا فيها أربعة وهي نص القرآن ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنما هو عن الله مما صح عنه عليه السلام ونقله الثقات أو التواتر وإجماع علماء الأمة ودليل منها لا يحتفل إلا وجها واحدا

Artinya : Dasar-dasar sesuatu dari Syara' dapat diketahui dengan empat perkara; yaitu nas Al-Qur'an, nas kalam Rasulullah yang sebenarnya datangnya dari Allah juga, yang sah di terima dari Nabi, dan dinukil dari orang-orang yang dapat dipercaya atau yang mutawatir dan yang diijma' oleh seluruh umat, dan *al-dalil* dari padanya tidak mungkin menerimanya selain dari satu cara saja..

⁹ Al-Syaikani. *Isyad al-Fuuhul*, (Beirut:dar al-Fikr,T'), 236-249, Sahal Mahfudz. *Tariqat al-Hushul ila Ghayat al-Washul*, (Surabaya:Diyantama, 2000), 204.

¹⁰ Ibn Hazm. *Al-Ihkam* f: 1, 70. Lihat juga i, Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*: 153. Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Islamiyah* : 389-390. Ash Shidiqy. *Pokok-*; 310.

Aswani [91]

Redaksi terakhir dari teks arab di atas dengan jelas ibn Hazm menjelaskan tentang dalil sebagai salah satu sumber hukum Islam dan diambil dari nas dan jima' yang tidak mungkin keluar dari ketiganya. Untuk itu Ibn Hazm menolak seandainya dipahami bahwa *al-Dalil* telah keluar dari nas dan dipersamakan dengan qiyas. Dia menyatakan,¹¹

وطن قوم يجملون ان قولنا بالدليل خروج مناع النص والاجماع
وطني اخرون القياس والدليل واحد فاجتهد افحش خطاء

Artinya : Orang - orang yang tidak tahu menduga bahwa pendapat kami tentang *al-Dalil* telah keluar (menyimpang) dari nas dan jima', dan sebagian yang lain menduga bahwa qiyas dan dalil adalah sama . padahal mereka sangat keliru.

Pembahasan Ibn Hazm tentang *al-Dalil* yang menjadi bagian dari *ushul al-Syariah* berarti ada perbedaan yang dilakukan antara *al-dalil* dengan *ushul*. Padahal para pakar *ushul al-Fiqh* kontemporer cenderung mengidentikkan kedua istilah tersebut. Sehingga muncul istilah *Adhlah al-Ahkam*, *ushul al-Ahkam* dan *masha'ir al-Ahkam*. Abd. Wahab Khalaf dan Zakiryudin Sha'ban berpendapat, terdapat *Adhlah* yang *mustaqil* (berdiri sendiri, bebas tidak terikat dengan dalil lain, seperti Al-Qur'an, Sunah dan jima' dan *adhlah* yang *la yakun mustaqilan* (terikat dan tidak bebas serta membutuhkan dalil lain. Seperti *al-dalil* (menurut Ibn Hazm), *qiyas*, *mashlahah mursalah*, *ishtihasan* dan lain-lain.¹²

¹¹ Ibn Hazm . *Al-Ihkam*, II, 100.

¹² Abd. Wahab Khalaf. *Ilmu Ushul al-Fiqh* : 20. Zakiryudin Sha'ban. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar al-Talif, 1965), 29-30.

Tetapi bila dianalisis dari sudut makna kebahasaan dari dua kata tadi '*dalil* dan "*ashl*", akan terlihat bahwa "*dalil*" merupakan petunjuk atau alasan, untuk melihat mengetahui sesuatu. Sementara "*Ushul*" sebagai tempat munculnya (sumber) sesuatu atau kalau berbicara masalah ilmu Ushul berarti undang-undang dan kaidah-kaidah yang membangun sebuah pengetahuan (ilmu). Seperti kata *ushul al-din*, *ushul al-fiqh*, *ushul al-ilmu*. Jika kata *Ushul* (sumber) ditempatkan dalam lapangan hukum, maka ia merupakan asal (pokok atau fondasi) yang merupakan tempat sumbernya hukum. Maka dalam pengertian ini Al-Qur'an dan Sunnah yang menjadi *Ushul al-ahkam*.

Dari segi ini pendapat Ibn Hazm untuk membedakan antara *al-dalil* sebagai petunjuk dan al-Qur'an, sunah serta jima' sebagai *ushul* (dasar) adalah benar. Sehingga dalam redaksi pendapatnya dia menyebutkan *al-dalil* diambil dari al-Qur'an, sunnah, jima' dan tidak keluar dari ketiganya. Kalau dilihat dari perspektif ulama ahli *ushul* kontemporer, (seperti Khalaf dan Sha'ban di atas) *al-Dalil* hanya berfungsi sebagai alasan yang menyebabkan timbulnya hukum yang sifatnya hanya *mundiri li al-hukmi la mutsbit li al-hukmi* (yang memunculkan hukum bukan yang menetapkan).

Berdasarkan pendapat bahwa *al-dalil* tidak dapat dijadikan dasar hukum (*ushul al-Ahkam*) disebakan masih memerlukan sumber lain untuk dijadikan hujah yakni Al-Qur'an, Hadits, dan jima'. Yang namanya dasar bersifat mandiri, bebas, tidak terikat. Sedangkan *al-dalil* hanya memunculkan dan menyangkap hukum yang ada dalam dasar

(sumber) tersebut.¹³ Karena fungsinya hanya penyingkap atau memunculkan hukum, dalil tidak boleh bertentangan dasar (sumber) hukumnya. Dari sinilah ulama ushul biasa pula menyebut *dalil* dengan *thuruq isinbat al-hukmi* (metode penggalan hukum).¹⁴

Berangkat dari penjelasan tentang al-dalil yang tidak independen (*muistiqil*) dalam memberikan petunjuk (*dalalah*), penulis membahas tema *al-dalil* sebagai metode *isinbat* hukum sebagaimana ulama ushul fiqh menyebut dalil - dalil hukum yang lain seperti *qiyas*, *istisnas*, *masalah mursalah*, *urf*, *istinbat* dan lain-lain. Dalam istilah hukum Islam *isinbat* hukum diartikan sebagai upaya mengeluarkan hukum dari Al-Qur'an dan al-Sunnah melalui kerangka teori yang dipakai ulama ushul.¹⁵ Sehingga apabila dihubungkan dengan *isinbat* yang dipraktekkan oleh Ibn Hazm berarti sebagai sebuah cara

¹³ Ibid.

¹⁴ Kata *thuruq al-istinbat* terdiri dari dua unsur *thuruq* dan *al-istinbat*. *Thuruq* bentuk plural dari *tariq* yang berarti jalan. Sedangkan kata *istinbat* akar katanya adalah *al-nabih*. *Nabata-yonbihtu nabihan*. Yang berarti air yang pertama kali tumpah atau keluar:pada saat orang menggali sumur. Atau mengeluarkan air dari mata air. Dalam wacana hukum Islam kata *istinbat* oleh sebagian ulama diidentikkan dengan *istikhraj*. Louis ma'luif. *Al-Muwjib fi al-Lughah*, (Beirut:Dar al-Misyriyah, 1998), 465. Al Jurjani. *Al-Tarifat*, (Beirut:Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 22. Lihat juga I. Muah Ibn Manzur. *Lisan al-Arab*, (Beirut:Dar al-Fikr, 1990), 410. Ibrahim Hussein. *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru dalam Fihrah dalam Sorotan*, ed. Haidar Baqir. (Bandung:Mizan, 1988), 25. Nasrun Rusli. *Konsep Fihrah al-Syaikani, dan Relevansinya dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Logos, 1999), 26.

¹⁵ Ali Hasbalah. *Ushul Tasyri' al-Islami*, (Mesir:Dar al-Ma'rifat, 11), 79.

yang ditempuh oleh Ibn Hazm dalam rangka mengeluarkan atau menemukan hukum dalam masalah tertentu dan merujuk dari al-Qur'an dan al-Sunnah.

Upaya yang dilakukan Ibn Hazm tersebut (mengeluarkan dan menemukan hukum) tidak akan membuahkan hasil, melainkan dengan menempuh cara-cara pendekatan yang tepat, yang ditopang dengan pengetahuan yang memadai terutama menyangkut sumber hukum. Ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para ulama *ushul al-fiqh* dalam melakukan *istinbat*. Yaitu pendekatan melalui kaidah kebahasaan dan pendekatan melalui makna Syarah (*Maqasid al-Syar'iah*).¹⁶

Disinilah nanti akan semakin jelas tentang kerangka yang dikembangkan oleh Ibn Hazm dalam mengeluarkan hukum dari nas, apakah pola pikirnya dipetakan melalui kaidah kebahasaan atau *maqasid al-syar'iah* dan dapat dimungkinkan sekali dia memasukkan ilmu lain yang tidak atau belum dipakai oleh ulama yang lain. Ini memerlukan pembahasan tentang *al-dalil* sebagai metode *isinbat* dengan terperinci dan tuntas.

B. Macam-Macam al-Dalil.

Ibn Hazm membagi *al-Dalil* menjadi dua, yaitu *al-dalil* yang diambil dari nas dan *al-dalil* yang diambil dari ijma'. *Al-dalil* yang diambil dari nas sebagai berikut :

1. Nas yang terdiri atas dua proposisi atau *muqadimah*, yaitu *muqadimah kubra* dan *muqadimah sughra* tanpa

¹⁶ Ibid. . 3. Dan Abu Zahra. *Ushul al-Fiqh*, (Beirut:Dar al-Fikr, 11).

konklusi atau *natiyah*. Mengeluarkan *natiyah* dari dua *muqadimah* tersebut dinamakan *al-dalil*.¹⁷ Contohnya Nabi Muhammad Saw bersabda:

كل مسكر خمر وكل خمر حرام

Artinya : Setiap yang memabukkan adalah khamr, dan setiap khamr adalah haram.

Sabda Nabi Muhammad Saw tersebut terdiri atas dua *muqadimah*. *Muqadimah* *sughhranya* adalah *setiap yang memabukkan adalah khamr*. Sedangkan *muqadimah* *kubranya* adalah *setiap khamr adalah haram*. Maka *natiyah* atau kesimpulan yang diambil adalah *setiap yang memabukkan adalah haram*.¹⁸

Ibn Hazm memandang bahwa kesimpulan yang demikian bukan analogi atau *qiyas*, tetapi merupakan penerapan nas dan pengembangannya dengan konsep *al-dalil*. Meskipun nas secara tersurat tidak menetapkan bahwa setiap yang memabukkan adalah haram, tetapi dua *muqadimah* tersebut memberikan jalan kepada kita untuk memahaminya secara langsung bahwa setiap yang memabukkan adalah haram.

¹⁷ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi* : II, 101. Al-Amidi membahas masalah ini dalam bab *istidlal* yakni sebuah istilah yang oleh para fuqaha diartikan dengan menuturkan dalil, baik dalil tersebut nas atau imadani terkadang dimaknai sebagai bagian dari dalil. Al-Amidi. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al- Fikr, tt), II, 361.

¹⁸ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, II, 106.

Pemahaman seperti apa yang dijelaskan oleh Ibn Hazm tersebut mirip seperti apa yang biasanya dipakai oleh ahli *mantiq* (logika) dalam mengambil kesimpulan (konklusi) dari dua proposisi atau *burhan mantiqi*.¹⁹ Imam Shatibi (w. 790 H) dalam menangani masalah ini memberi argumentasi bahwa yang dimaksud dua *muqadimah* bukanlah teori ahli *mantiq* (logika) walaupun bentuknya sama. Mengambil konklusi dari dua *muqadimah* tersebut hanya sebuah jalan atau metode (*tarīqah*) yang paling mendekati untuk mencapai sebuah tujuan yakni mengambil kesimpulan hukum - hukum *Syara'*.²⁰

Ini penting untuk dikemukakan karena ulama *mutaakhirin* (kontemporer yang hidup abad 16 M sampai sekarang) cenderung untuk mencampur adukkan antara bahasa yang ada dalam nas dengan ilmu logika yang menurut Syatibi bertentangan. Bahasa-bahasa yang ada dalam teks nas mudah dipahami oleh manusia pada umumnya sedangkan teori ilmu *mantiq* belum tentu semua orang dapat menerimanya, melainkan hanya dapat dipahami oleh orang yang mempunyai daya intelektual yang tinggi. Dan lagi mutlaknyalah *lafadz muqadimahini* (dua proposisi) tidak harus diasumsikan kepada ilmu *mantiq*.²¹ Ulama

¹⁹ Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok* : 351.

²⁰ Al-Syathbi. *Al-Muwafiqat*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), II, 200.

²¹ Ibid. 201. Tidak hanya itu Imam al-Mazari juga mengingatkan kepada ulama *mutaakhirin* yang mencoba mencampur adukan antara teori ahli *ushul* dengan teori ahli logika, dengan mengutarakan: bahwa teori menarik kesimpulan dalam ilmu logika walaupun sesuai dengan teori *ushuliyun* yakni dengan *qiyas*, tidak akan dapat menyelesaikan

yang artinya : tidaklah kami alpakkan sesuatu pun didalam al-*kitab*. Ini menunjukkan bahwa seluruh persoalan sudah ada ketentuannya dalam al-Qur'an sehingga tidak dibutuhkan lagi penggunaan qiyas.⁶³

Hadits Nabi yang dipergunakan untuk memperkuat pendapatnya dalam menolak qiyas. Yakni Hadits yang berarti: *Ilmu tidak akan dicabut dalam dada semua orang, tetapi tidak ada lagi seorang yang alim, manusia akan mengangkat pemimpin yang bodoh-bodoh, lalu mereka memberi fatwa dengan pemikiran semata. Maka tersesatlah mereka dan menyesatkan.*⁶⁴

Pendapat sahabat Umar bin Khatab r.a. yang berbunyi : *"Berhati-hatilah kamu kepada akalmu dalam masalah Agama ! " dan perkataan Umar juga "Wahai manusia ! Bahwasanya pemikiran yang benar itu hanya datang dari Rasulullah, karena Allah melihatnya. Dan pikiran yang datang dari kita adalah persangkaan belaka."*⁶⁵

⁶³ Idem. *Al-Ihkam* : VIII, 516.

⁶⁴ Ibn Majah, I, 20.

⁶⁵ Faruq Abd. Mu'ti. *Ibn Hazm* : 123.

[86] *Epistemologi Hukum Islam*

BAB V KONSEP AL-DALIL SEBAGAI METODE ITHHAD

A. Pengertian

Istilah dalil (ar. *Dalil jamak. Adillah*) menurut istilah kebahasaan mengandung beberapa makna, yakni petunjuk, buku petunjuk, tanda atau alamat, daftar isi buku, bukti dan saksi.² Ringkasnya dalil ialah petunjuk (petunjuk) kepada sesuatu, baik yang material (*hissi*) atau non material.³

Dalil secara khusus dan komprehensif dibahas dalam *ushul al-Fiqh*, dalam hal ini, para *ushuliyun* (ulama *ushul al-Fiqh*) mengemukakan berbagai definisi, antara lain Abd. Wahab al-Subhi (w: 771) memberikan definisi dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat mengantarkan (orang) – dengan menggunakan pikiran yang benar - untuk mencapai obyek

Raghib al-Isfahani. *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 113. Muhammad bin Yaqub al-Fairuzabadi, *al-Qamus Muhiid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), III, 516. Ahmad Warson Munawir. *Kamus al-Munawir*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), 450-1. Lihat juga: Nasruri. *Konsep Fithad al-Syaukani*: 89
Wahbah Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986) I, 417.

Asmawi [87]

yang lain mengentengahkan dengan menjelaskan bahwa penarikan kesimpulan dari dua *muqadimah* tersebut dapat diambil apabila sudah diketahui *tangih al-manat*nya (titik temunya).²² Ini didukung oleh pendapat yang menyatakan bahwa sebenarnya Imam Ibn Hazm menggunakan qiyas apabila *Illatnya*(alasan hukumnya) *mansus alaih*a (disebutkan di dalam nas).²³ Dan sebenarnya tidak ada perbedaan yang jauh antara *tangih al-manat* dan illat hukum. Keduanya sebagai persambungan (titik temu) antara sifat yang ada dalam nas dan sifat yang ada dalam permasalahan hukum.

Jadi jelas bahwa teori yang dikemukakan oleh Ibn Hazm tersebut sebenarnya mengalami bias teori. Sehingga menimbulkan beda penafsiran dikalangan ulama ushul itu sendiri dalam menanggapi pemikiran Ibn Hazm ini. Sedangkan menurut penulis model pemahaman terhadap nas yang dilakukan oleh Ibn Hazm dengan menarik dua

masalah-masalah yang muncul atau mengiyaskan permasalahan yang diqiyaskan oleh para ahli ushul. Ringkasnya teori ahli mantiq tidak akan dapat memenuhi tuntutan untuk menetapkan hukum-hukum *shara*. Ibid. 201-2.

²² *Tangih al-manat* adalah menggerakkan kemampuan dalam menentukan sifat-sifat yang dijadikan penghubung atau gantungan hukum. Hal tersebut terjadi apabila sifat-sifatnya ditentukan oleh nas atau jima dengan jalan membuang sifat-sifat yang tidak berpengaruh didalam penetapan hukum. Al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* :I, 692. Ibid. Lihat juga, Ali Al-Shamli, *Manahij 'inda Muja'ir al-Islam*, (Beirut:Dar al-Fikr, tt), 10-101.

²³ Ash Shidiqy, *Pokok-3*, 350.

konklusi dari dua proposisi tersebut intinya mengambil pemahaman nas dari segi *alilalnya*nya (petunjuknya).

2. Penerapan (*tabiq*) segi keumuman makna. Umumanya keumuman *fi'il sharti* yang terdapat dalam firman Allah :

قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلفوا

فقد مضت سنت الاولين

Artinya: Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu, jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang telah lalu...²⁴

Ayat tersebut memberikan pengertian kepada kita bahwa siapa saja yang berhenti dari kekafirannya, baik mereka yang ditunjuk langsung oleh Allah dalam ayat tersebut,²⁵ maupun selain mereka. Dari nas dapat dipahami bahwa setiap yang bertaubat dari dosa kekafiran akan diampuni oleh Allah.²⁶

Dalam hal ini Ibn Hazm nampaknya menggunakan teori gramatika bahasanya imam Sibawah yang mengatakan bahwa Huruf *in* atau *law* apabila beramal akan berakibat keumuman *jumlah* (kalimat) tanpa ada pengecualian.

²⁴ Surah al-Anfal:38.

²⁵ Dari *asbab al-Nazulnya* ayat tersebut ditunjukkan kepada Abu Sufyan dan sahabat-sahabatnya. Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, (Beirut:Dar al-Fikr tt), IX, 328; Depag RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Jakarta:Depag, 1985), 266.

²⁶ Ibn Hizam, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* ; II, 102.

Dikarenakan adanya *tasabub* (sebab mensebab) antara kalimat pertama dengan kalimat yang kedua.²⁷

3. Makna yang ditunjukkan (*dalalah*) oleh suatu lafaz mengandung penolakan terhadap makna lain yang tidak mungkin bersesuaian dengan makna yang dikandung oleh makna tersebut²⁸. Dalam al-Qur'an Allah berfirman, "... *Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun...*"²⁹ Lafaz *Halim* (Penyantun) dalam ayat ini secara pasti menolak pengertian bahwa Nabi Ibrahim adalah seorang yang *safih* (tidak penyantun), karena lafaz *safih* bertentangan dengan lafaz *halim*.³⁰ Begitu juga dengan firman Allah yang memerintahkan untuk berbuat baik kepada ibu bapak, "*Dan kami wajibkan manusia (berbuat) kebaikan kedua orang tua (ibu bapak)...*"³¹ Firman Allah di atas secara langsung memberikan pelajaran kepada kita bahwa kita wajib berbuat baik kepada ibu bapak. Oleh karena itu seluruh perbuatan yang bertentangan dengan makna tersebut tidak boleh dilakukan, termasuk berkata "ah" kepada kedua orang tua. Berkata "ah" kepada orang tua dilarang oleh Allah dalam firmannya: "... *Janganlah kamu sekali-kali mengatakan "ah" kepada ibu bapak dan jangan lah*

²⁷ Ibn Hajib al-Nahwi al-Maliki. *Al-Kafiyah fi al-Nahwi*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, tt), II, 390. Al-Syathbi. *Al-Muwajafat*, II, 201.

²⁸ Ibid.

²⁹ Surah al-Taubah: 114.

³⁰ Ibn Hazim. *Al-Ihkam*: II, 102.

³¹ Surah al-Ankabut: 8.

kamu membentak mereka. Cegahan keras membentak orang tua dan mengatakan "ah" kepada keduanya, juga mengandung larangan untuk memukul, dan menyakiti hati merupakan makan yang tidak sesuai dengan makna *ihsan* (*berbuat baik*) yang diunjuk oleh nas.

4. Apabila sesuatu perbuatan tidak ada nas yang menentukan hukumnya (tidak disebutkan dalam nas secara eksplisit), apakah wajib dilakukan atau haram dilakukan, maka hukumnya adalah mubah.³² Muhammad Abu Zahra mengatakan bahwa *al-dalil* yang kempat ini pada dasarnya adalah *istishab*, yakni hukum asal sesuatu adalah mubah sebelum ada dalil yang mengharamkannya atau mewajibkannya.³³

Apa yang dipegangi oleh Ibn hazm tentang *istishab* (berpegang teguh kepada hukum asal) sesuai dengan Jumbuh ulama, hanya saja pendapat Ibn Hazm tentang *istishab* sangat ketat berpegang kepada nas. Sedangkan golongan Syafi'iyah seperti al-Ghazali, al-Muzani, al-Saerazi mendasarkan *istishab* kepada akal disamping memang tidak ada nas yang membahasnya.³⁴

5. *Qadlaya mudarajat* (proposisi berjenjang) yaitu pemahaman bahwa derajat tertinggi itu dipastikan berada

³² Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*: II, 102.

³³ Abu Zahra. *Tarikh madhahib al-Islamiyah*: 398.

³⁴ Al-Ghazali. *Al-Mustasaja fi ilm Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, tt), 159-160. Wahbah al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), II, 916.

diatas derajat yang lain dibawahnya.³⁵ Umpamanya salah satu Hadits yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad bersabda:

خيركم قرني ثم الذين يلونهم... ثم الذين يلونهم...

Artinya : *Zaman terbaik adalah zamanku, setelah itu kualitasnya semakin menurun...*

Hadits tersebut telah memberikan pengetahuan kepada kita tentang jenjang yang menunjukkan kualitas lapisan pemeluk Islam. Lapisan umat Islam pertama yang hidup dengan zaman Nabi Muhammad Saw disebut sahabat, murid sahabat disebut tabi'in, dan murid para tabi'in disebut *tabi'i al-tabi'in*. Jadi umat Islam yang terbaik secara kelompok adalah sahabat, peringkat yang kedua adalah tabi'in, peringkat yang ketiga adalah *tabi'i al-tabi'in* dan seterusnya.

Contoh yang diungkap dalam kitab *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* yang ditulis Ibn Hazm adalah apabila terdapat pernyataan bahwa Abu Bakr lebih utama dari Umar, dan Umar lebih Utama dari Uthman, maka makna lain dari ungkapan tersebut adalah Abu Bakr lebih baik dari Uthman.³⁶

6. *Aks al Qadlaya*. (Pertentangan Proposisi), yaitu pemahaman yang menyatakan bahwa setiap proposisi *kulliyat* (pernyataan yang umum) senantiasa memiliki

³⁵ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi* ; II, 102.

³⁶ Ibid.

pengertian yang berlawanan dengan proposisi *juziyatnya* (pernyataan yang bersifat khusus). Seperti *nati'ah* (kesimpulan) yang diperoleh dari dua proposisi yang telah diungkap dari bagian atas yang menyatakan bahwa setiap yang memabukkan adalah haram, merupakan proposisi *kulliyat*. Proposisi *juziyat-nya* yang bertentangan dengan proposisi tersebut adalah sebagian yang dari diharankan adalah hal yang memabukkan.³⁷

7. Cakupan makna yang merupakan keharusan yang menyertai makna dimaksud. Atau suatu lafadz mempunyai makna hakiki, dan juga mempunyai beberapa makna yang secara otomatis menempel padanya. Pengambilan makna lain yang tidak terlepas dari makna tersebut dinamakan pula dengan *al-dahl*. Umpamanya ungkapan "Zaid sedang menulis". Dalam kalimat ini terkandung makna bahwa Zaid itu hidup, mempunyai anggota badan yang digunakan untuk menulis seperti kertas, pulpen dan tinta.³⁸

Pemahaman seperti itu dilakukan dengan jalan mengambil indikasi-indikasi yang terdapat dalam suatu teks atau dengan isyarat bukan dengan jalan ibarat. Kalau mau dikaitkan lagi kepada istilah ahli mantiq (logika) pengertian seperti itu disebut dengan *dalalah tadhannuniyah*(petunjuk yang tersimpan dalam lafadz).³⁹

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok* : 352.

Dari tujuh *al-dalil* bagian pertama yang dikemukakan oleh Ibn Hazm selain *istishab* ini memang cenderung kepada teori ahli mantiq yang disebut dengan *istidlal* (pencarian sebuah dalil). Yakni proses pencarian *al-dalil* selain menggunakan qiyas.⁴⁰ Ini terlepas dari kontroversi sebagian ulama yang menentanginya apabila masuk dalam bidang ushul.⁴¹ Hanya saja Wacana yang berkembang dalam ahli mantiq tentang *al-dalil* tidak berangkat dari nas, jima' ataupun qiyas. Di sinilah keberanian Ibn hazm dalam rangka *istinbat* hukum. Dia berusaha memasukkan ilmu-ilmu logika, kaidah kebahasaan dan *maqasid al-syariah* dalam memahami teks-teks *Syari'*. Sehingga teks nas dapat dieksplorasi sedemikian rupa tanpa harus meninggalkan makna inti yang dikehendaki oleh *Syari'* (pembuat *Syari'*).

Disinilah letak perbedaan antara ulama ushul dengan Ibn Hazm tentang metode penggalan hukumnya, maupun pemahaman tentang *istidlal* (pencarian dalil). Ibn Hazm mengatakan *al-dalil* tidak keluar dari nas, tetapi ulama yang mengatakan yang dinamakan *istidlal* adalah dalil-dalil bukan dari nas (al-Quran atau al-sunah) dan jima', tetapi hanya sebuah pendekatan yang dilakukan oleh para mujtahid dengan menggunakan cara-cara tertentu seperti mengambil konklusi dari dua proposisi: *aks al-qadhiya*, *istishab* atau

⁴⁰ Al-Syaikani. *Irasyad al-Fuhal*, (Beirut: Dar al-Fikr, th). 350-1. Al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, I, 17-18 dan halaman 417. Al-Amidi. *Al-Ihkam fi ushul al-Ahkam* ; II, 360-373.

⁴¹ Masalah ini dapat dilihat dalam pendapat al-Syatibi yang tidak setuju ilmu mantiq masuk dalam ilmu ushul al fiqh. Al-Syatibi. *Al-Muwajizat*, II, 20-203.

tidak diemukannya dalil hukum.⁴² atau menurut Syatibi hanya sebuah metode untuk mendekatkan pemahaman terhadap teks-teks nas dalam rangka mengambil kesimpulan hukum-hukum *Syari'*.⁴³ Disamping itu terdapat sintesis dari dua pemahaman tentang *al-dalil* yang dikemukakan oleh Ibn Hazm dan ulama yang lain yakni sama-sama menggunakannya sebagai metode dalam menggali hukum-hukum *Syari'* yang telah dijelaskan oleh nas.

Disamping itu, terdapat sebagian *al-dalil* menurut Ibn Hazm yang dipandang oleh para *ushuliyun* (ahli ushul al-fiqh) yang lain ada persamaan dengan qiyas. Yakni apabila dilihat dari substansi obyek perkara yang *distinbat*-kan *al-dalil* dan qiyas. Sedangkan perbedaannya adalah proses pengambilan hukumnya.

Ini sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Hazm bahwa apa yang digunakan untuk mengeluarkan hukum tidak keluar dari kandungan teks serta dengan jalan mengambil sebuah pemahaman makna. Baik makna tersebut menjelaskan sesuatu yang *mujmal* (garis besar) atau memahami makna dari beberapa lafaz yang berbeda-beda. Dalam teks Arabnya berbunyi :

Maka dalil-dalil inilah yang kami pergunakan yaitu makna-makna dan ma'naunya. Semua itu berada dibawah nas, tidak sekali-kali keluar daripadanya. Dan semua macam ini adakalanya menjelaskan sesuatu yang mujmal dan

⁴² Sabal Mahfudz. *Tarjihat al-Hushul Ila Ghoyat al-Wushul* ; 204-217.

⁴³ Al-Syatibi. *Al-Muwajizat*, II, 200.

*kadang kala menerangkan suatu makna dengan beberapa macam lafaz seolah-olah dita birkkan dengan bahasa lain.*⁴⁴

Demikian *al-dalil* bagian pertama yang diambil dari nas secara langsung, bagian berikutnya memahami *al-dalil* yang diambil dari *jima*. Adapun *al-dalil* yang diambil dari *jima*, Ibn Hazm membagginya menjadi empat yang didiskripsikan dalam kitabnya sebagai berikut :

فانما الدليل المأخوذ من الاجماع فهو ينقسم الى اربعة اقسام
كلها انواع من انواع الاجماع وداخله تحت الاجماع وغير خارجة
عنه وهي استصحاب الحال واقف ما قبل اجماعهم على ترك
قوله ما و اجماعهم على ان حكم المسلمين سوا

Artinya: Adapun *al Dalil* yang diambil dari *jima* dibagi menjadi empat bagian . Keseluruhan *dalil* tersebut merupakan bagian dari macam-macam *jima* yang masuk dibawah *jima* dan tidak keluar dari *jima*. Keempat macam *dalil* tersebut adalah *istishab al Hal*, *aqulu ma qila*, *jima* ulama untuk meninggalkan suatu pendapat, dan *jima* mereka yang menyatakan bahwa hukum yang dibebankan kepada orang-orang Islam adalah sama....⁴⁵

Empat macam *dalil* yang diambil dari *jima* adalah sebagai berikut:

⁴⁴ Ibn Hazam. *Al-Ihkam Fi* : II, 102.

⁴⁵ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, 368. Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ihkam*, II, 101.

1. *Istishab al-hal*, yaitu tetanya hukum asal yang telah ditentukan berdasarkan nas, sehingga ada *dalil* lain yang menunjukkan adanya perubahan.⁴⁶ Konsep *istishab* dalam aliran Dzahiri tidak didasarkan pada akal, tetapi pada nas al-Qur'an yang bersifat umum, yaitu firman Allah dalam surat al-Baqarah,2:36, yang artinya: "... Dan bagi kamu ada tempat kediaman dibumi dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan .

Ayat tersebut merupakan nas bagi hukum *ibahah* (boleh) yang terus berlaku, sehingga terdapat *dalil* yang mengatur adanya perubahan hukum. Ketika hukum suatu masalah tidak diatur oleh *dalil* dari nas atau *jima*, maka ia ditetapkan mubah atas dasar *al-dalil* dalam bentuk *istishab*. Apabila terjadi pergeseran hukum suatu masalah berdasarkan nas, maka hukum-hukum masalah itu selanjutnya telah tetap berdasarkan nash yang baru pula. Dengan demikian ada atau tidak adanya hukum bagi suatu masalah selalu didasarkan pada nash. Atas dasar pertimbangan *istishab*, Ibn Hazm menetapkan kaedah sebagai berikut:

a. ان ما ثبت يثبت ولا يجرول الاجتهاد ولا يجرول بالشك

Artinya : Suatu yang berdasarkan keyakinan tidak bisa dihilangkan kecuali dengan keyakinan pula, atau tidaklah hilang dengan adanya keraguan. Seseorang yang telah mentalak (menceraikan) salah satu istrinya kemudian ia ragu tentang siapa yang telah di-talaq

⁴⁶ Ibn Hazm. *Al-Ihkam*; IV, 4. Idem. *Al-Nubdah* : 25.

diantara mereka, ia tetap dipandang tidak mentalaq seluruh istrinya.⁴⁷

- b. ان ما ثبت حله لا يزول الصل الا بالدليل او بأمر يخبر ذته
Artinya : Sesuatu yang telah tetap kehalalannya, tidak hilang kehalalannya tersebut kecuali dengan adanya dalil atau ada suatu perintah yang mengubah zat tersebut. Umpanannya, sesuatu yang halal seperti makanan tetap halal dimakan meskipun disentuh bangkai yang haram dimakan, selama zat makanan tersebut tidak berubah karena persentuhan tersebut.⁴⁸

- c. لا الزم بالنص عقد او شرط فيه نص باسمه ولا بالتزومه لا يزم به العاقل لقن الاصل لا الزم

Artinya : Tidak ada keharusan memenuhi suatu perkataan atau syarat, kecuali dengan nas. Oleh karena itu setiap akad dan syarat yang tidak disebut dalam nas tidak harus dipenuhi ; karena menurut hukum asal tidak ada keharusan untuk itu.

- d. Sesuatu yang telah tetap hukumnya berdasarkan nas dipandang berlaku untuk selamanya, sehingga terdapat nas tertentu lainnya yang menunjukkan adanya perubahan hukum itu untuk masa atau tempat dan keadaan yang lain.⁴⁹

⁴⁷ Jaih mubarak. *Sejarah ...* : 158-159. Ash Shidiqi. Pokok-:358.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

Apa yang telah diketengahkan Ibn Hazm dalam masalah tersebut adalah perluasan *istishab* dari apa yang telah diungkap oleh ulama-ulama ahli ushul lainnya. Ini dapat dilihat dari penggunaan *istishab* oleh Ibn Hazm dalam segala bidang. Tidak hanya menolak tuduhan (*dafa*), tetapi juga untuk menetapkan hak. Seperti apa yang dijelaskan dalam kaidah diatas⁵⁰

2. *Aqalu ma Qila*, adalah target minimal atau terendah dari suatu hukum yang diperselisihkan. Apabila ulama ber-*ikhtilaf* (berbeda pendapat) tentang ukuran atau kadar yang wajib ditunaikan, seperti zakat atau harta warisan, Ibn Hazm berpendirian bahwa ia mengambil target minimal atau ukuran terendah dari ukuran yang diperselisihkan.

Dalam kitabnya *al-Ihkam* disebutkan: Apabila dalam suatu nas mewajibkan suatu perbuatan, maka dikerjakannya dengan yang paling sedikit dari apa yang telah disebutkan. Supaya gugurlah apa yang difardakan itu dari padanya. Seperti orang yang diperintahkan *sadaqah*

⁵⁰ Ibn Qayyim al-Jauziah mengartikan *istishab* dengan terus-menerus apa yang telah ada, artinya kekalnya hukum yang telah ada baik dalam keadaan *nafi* (meniadakan); maupun dalam keadaan *isbatih* (menetapkan) sehingga ada dalil yang mengubah keadaan. Imam al-Syaukani berpendapat, *istishab* adalah : apa yang telah ada pada masa lalu, maka menurut hukum pokok hal itu dipandang masih ada pada masa sekarang. Dan dimasa yang akan datang *istishab* diambil dari kata *sahaba* yang artinya urusan itu kekal selama belum diperoleh yang mengubahnya. Lihat 1. Ibn Qayyim al-Jauziah. *Tlam al-Mawaqifin*, (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, tt), II, 255. Al-Syaukani. *Irsad al-Puhul fi al-Tahqiq ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr tt), 294.

maka dengan apa dia telah bersedekah (walaupun sedikit), berarti dia telah menunaikan apa yang telah diperintahkan kepadanya. Dan tidak wajib menambah lagi karena menambah itu adalah sesuatu yang tidak berdalil.⁵¹

Dasar pendirian ini adalah karena target minimal dari yang dikehilafkan, diyakini telah terjadi jima⁵² diantara ulama yang memicarakan persoalan itu.⁵³ Ibn Hazm berkesimpulan ukuran terendah merupakan titik temu ikhtilaf mereka, sedangkan ukuran menengahkan dan maksimal merupakan tambahan belaka dari masing-masing ulama yang berbeda pendapat. Hanya saja dia

⁵¹ Ibn Hazm. *Al-Ihkam*; IV, 47. Idem. *Al-Nubdha al-Kafya*, 26. Dalam hal ini ada titik temu antara Ibn Hazm dan Imam Sha'fi. Dengan tiga argumentasi pertama, Tidak ada dalil yang menentukan (mengkhususkan). Kedua, disepakati sebagian ulama. Ketiga, tidak ada beban dalam meninggalkan pendapat, seperti jumlah jama'ah dalam shalat Jum'ah tidak boleh mengambil pendapat yang paling sedikit. Ditambahkan lagi dalam suatu hikayah bahwa Ibn Hazm sepekat dalam masalah ini dengan alasan keluar dari tuntutan *ta'kid* (beban). Wahbah al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar Al-Fikr), II, 917-920.

⁵² Apa yang dijelaskan Ibn Hazm ini juga sama dengan al-Shafi' ketika berpegang kepada *aqulu ma qilla*. Berbeda dengan al-Shafi' dan Ibn Hazm yaitu al-Ghazali yang mengatakan beramal dengan *aqulu ma qilla* tidak berpegang kepada jima. Seandainya beramal dengan *aqulu ma qilla* diijma'i, maka ulama yang menetapkan lebih dari itu bertentangan dengan jima. Hal ini adalah batil. Ini menurut al-Ghazali bukan beramal dengan jima tetapi dengan *istishab* atau menetapi hukum asal yang ditunjukkan oleh akal. Atau dengan kata lain berpegang kepada *istishab* dan akal bukan kepada *aqulu ma qilla*. Al-Zuhaili. *Ushul fiqh al-Islami*; II, 917 dan al-Ghazali. *Al-Mustasfa*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 158-159.

mensyaratkan tentang penggunaan *aqulu ma qilla* dengan adanya pembatasan beberapa pendapat ulama tentang suatu hal. Karena kalau tidak dibatasi hanya akan menimbulkan keberatan kepada sebagian kaum muslimin sehingga tidak berfaedah.⁵³

Pendirian Ibn Hazm di atas berlaku juga dalam memahami nas. Jika terdapat suatu nas yang mewajibkan dilaksanakannya suatu perbuatan tertentu, dengan telah dipenuhinya target minimal dari perintah yang diwajibkan itu, gugurlah kewajiban itu dan dipandang telah terlaksana. Misalnya orang diperintah untuk bersedekah. Betapapun sedikitnya harta yang dikeluarkan untuk sedekah, ia dipandang telah selesai menunaikan dan bebas dari kewajiban itu.

⁵³ Contoh dari ikhtilaf ulama yang tidak ada batasan adalah tentang *diyat* (denda) orang *dimmī* (non muslim). Imam Hanafi berpendapat *diyat* orang *dimmī* sama seperti *diyatnya* orang muslim. Imam Maliki berpendapat *Diyatnya* separo *diyatnya* orang Islam. Imam Sha'fi mengambil pendapat terkecil yakni sepertiga *diyat* orang muslim. Selama tidak ada dalil yang menentukan lain dan hal tersebut menurut Sha'fi telah disepakati. Alasannya yang berpendapat 1/3 termasuk dalam pendapat 1/2, yang berpendapat sama atau penuh seperti orang muslim juga masuk di dalamnya (pendapat yang mengatakan *diyatnya* orang Islam berpandangan karena jima⁵⁴ tentang hal tersebut dapat diterima apabila memungkinkan membatasi pendapat ulama dan ini tidak mungkin. Dan inilah juga yang dipegangi oleh Ibn Hazm dalam masalah *diyat* orang *dimmī*. Ibid. II, 48, 57. Al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami*; II, 920. Ash Shiqi. *Pakok*: 355.

3. Jima' ulama untuk meninggalkan suatu pendapat. Apabila timbul berbagai pendapat dikalangan ulama mengenai suatu masalah, maka mereka sepakat untuk meninggalkan salah satunya. Kesepakatan mereka merupakan *al-dalil* bagi batalnya pendapat itu. Seperti *ikhthilaf* ulama tentang bagian kakek dalam pembagian waris. Sebagian ulama berpendapat bahwa kakek berkedudukan sama dengan seorang ayah ketika ia (si ayah) telah tiada. Oleh karena itu kakek berhak atas warisan sebanyak yang diberikan kepada ayah. Kakek seperti seorang ayah, dapat meng*hijab* (menghalangi) saudara sekandung dan sepapak. Pendapat kedua menyatakan bahwa kakek berhak atas waris bersama-sama dengan saudara kandung atau sepapak dengan syarat bahwa bagian kakek tidak kurang dari sepertiga. Sedangkan pendapat ketiga menyatakan bahwa kedudukan kakek sama dengan saudara sekandung atau sepapak, bila mana mereka itu tergolong *ashabah* (kelelahan). Kakek menjadi *asabah bi al nafsi* (dengan dirinya sendiri sudah dapat mendapatkan kelebihan harta waris) bila mana saudara-saudara yang dimaksud adalah perempuan, dengan syarat bagiannya tidak kurang dari seperenam, setelah saudara-saudara tersebut mengambil haknya secara *furudl* (bagian yang telah ditentukan). Dari *ikhthilaf* (perbedaan pendapat) tersebut dapat dipastikan bahwa tidak ada seorang ulama pun yang berpendapat bahwa kakek tidak berhak sama sekali atas harta peninggalan apabila bapak telah tiada, atau tidak ada yang menetapkan bahwa bagian kakek ketika tidak ada bapak kurang dari seperenam. Tidak adanya pendapat

yang menyatakan bahwa bagian kakek kurang dari seperenam atau tidak mendapatkan bagian sama sekali atas peninggalan apabila tidak ada bapak, merupakan *al-dalil* bagi batalnya pendapat itu sehingga tidak boleh dijadikan pegangan. *Al-Dalil* disini merupakan jima' sahabat untuk meninggalkan pendapat itu.⁵⁴

4. Jima' tentang Universalitas hukum. Apabila suatu lafadz hukum ditujukan untuk sebagian kaum muslimin, pada dasarnya maksud diterapkannya dipandang berlaku secara umum untuk segenap umat Islam atas dasar kesamaan kedudukan mereka dihadapan hukum, selama tidak terdapat nas tertentu yang menunjukkan kekhususan berlakunya hukum itu untuk sebagian dari mereka. Ibn Hazm menegaskan bahwa risalah Nabi Muhammad Saw berlaku untuk sepanjang zaman meskipun lafadz yang dibangun untuk menjelaskan risalah tersebut bersifat khusus. Dengan kata lain Ibn Hazm menegaskan *al-Khas urida bihi al-'am* (suatu lafadz khusus dimaksudkan juga keumuman makna).⁵⁵

Misalnya tentang hukum qisas (pembalasan setimpal) dalam wacana fiqh jinayah (hukum pidana Islam), dijelaskan dalam al-Qur'an surat al-Baqarah, 2:178, yang artinya : *Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu semua hukuman qisas dalam masalah pembunuhan, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba, dan wanita dengan wanita...*

⁵⁴ Abu Zahra, *Tarikh Madhahib al-Fiqhyah*, 406.

⁵⁵ Ibid.

Pengertian yang tersurat dalam ayat diatas tidak menunjukkan tentang cara orang merdeka membunuh seorang hamba sahaya, berdasarkan kesamaan hukum kaum muslimin, maka hukum qisas menurut Ibn Hazm berlaku untuknya. Pendapat Ibn Hazm ini sama dengan pendapatnya iman Hanafi yang tidak menyarankan kesejajaran dalam segi kemerdekaan dalam hukum qisas. Sementara itu jumbuh Ulama lain mengatakan bahwa qisas gugur karena tidak ada *takfir*' (kesejajaran) antara orang merdeka dan hamba sahaya.⁵⁶

Dari beberapa penjelasan tentang *al-dalil* dan pembagiannya, pemahaman yang dapat diambil adalah bahwa *al-dalil* sebagai metode *istinbat* hukum dilakukan dengan cara mengaplikasikan teks-teks nas dan ijma', maksudnya ketiga sumber yang telah diutarakan kadang-kadang menerangkan makna suatu hukum dan azas-azas terbinanya hukum, kemudian dari azas itulah diketahui hukum suatu urusan yang dicakup dalam makna yang disebut dengan *dalalah al-nas* (petunjuk nas) atau ijma'.

C. Produk Fiqh Ibn Hazm

Di dalam sub bab ini penulis akan memaparkan beberapa produk-produk fiqh Ibn Hazm dalam bidang mu'adalah, yang diharapkan dapat terlihat konsistensi Ibn Hazm dalam memegangi prinsip-prinsip dalam bertihad, dan kemudian akan jelas tentang relevansi epistemologi hukum dalam

menerapkan metode *istinbat* hukum yang digunakannya, untuk dapat diterapkan dalam kondisi dan situasi kekinian.

Maksud dari bidang muamalah di sini, seperti apa yang selama ini diungkap oleh para ahli hukum Islam, yaitu bidang-bidang yang berhubungan dengan masalah-masalah kemasyarakatan. Karena pada bidang muamalah ini terbuka bagi pemikiran dan penalaran intelektual dalam mencari cara pelaksanaan sebuah aktivitas tertentu, kemudian disesuaikan dengan kepentingan masyarakat (*interest Public*) atau prinsip keadilan sebagai dasar pertimbangan dan tolak ukur utama.⁵⁷

Yusuf Musa mengkritikalkan (memerinci) bahwa kajian fiqh muamalah mencakup pembahasan tentang ketentuan hukum kegiatan perekonomian, amanaah dalam bentuk titipan, pinjaman, ikatan kekeluargaan, proses penyelesaian perkara lewat peradilan, atau masalah distribusi harta warisan.⁵⁸

Dengan membahas fiqh muamalah akan terlihat aplikasi dari metode *istinbat* hukum Ibn Hazm dalam permasalahan yang sarat dengan perubahan dan perkembangan. Pada zaman yang mendesak dalam kebutuhannya kepada ilmu-ilmu bidang penelitian sosial dalam rangka menjawab semua problematika masyarakat yang sangat dinamis. Di sinilah nanti terlihat kelebihan dan kekurangan dari *thuruq al-istinbat al-dhikam* (metode penggalian hukum) Ibn Hazm menyikapi

⁵⁶ Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, VI, 269.

[114] *Epistemologi Hukum Islam*

⁵⁷ Munawir Sadzali, "Jihad dan Kemasyarakatan Umat," dalam *Jihad dalam Sorotan*, Ed. Haidar Baqir, (Bandung: Mizan, 1990), 121.

⁵⁸ Yusuf Musa, *Al-Madkhal ila Dirasah al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1953), 115.

kesenjangan antara idealisme teori dengan realita masyarakat yang sangat kompleks.

a. Larangan Kongsi (*Syirkah al-Abdan*)

Ibn Hazm dalam kitabnya *al-Ihkam fi ushul al-ahkam* menghasilkan sebuah pemikiran fiqh tentang tentang larangan melakukan kongsi (persekutuan) dalam hal tenaga. Larangan ini secara mutlak baik dilakukan dalam hal belajar mengajar, pekerjaan tangan (ketrampilan). Pembuatan semacam itu (kongsi) apabila tetap dilakukan maka perbuatan tersebut merupakan hal yang batal. Hanya saja pihak-pihak yang telah melakukan kesepakatan mendapatkan apa yang menjadi hak dan kewajibannya. Ini didasarkan kepada apa yang telah tertuang di dalam Al-Qur'an surat 6 : 164 yang berbunyi :

لَا تَسْبِغْ كُلَّ نَفْسٍ بِالْأَعْلَى...

Artinya: *Tidaklah seseorang membuat dosa melatirkan kemudaharatarannya kembali kepada diri sendiri...*⁵⁹

Dan juga surat 2:286 yang artinya : Allah tidak akan membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya, ia akan mendapatkan pahala(dari kebajikan) yang diusahakan dan ia akan mendapat siksa dari kejahatan yang ia kerjakan.

⁵⁹

Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 217. Dengan ayat ini Imam shafi'i menyatakan batalnya *bai' al-Fudhuli*, karena jual beli dengan model ini keluar dari kesepakatan dua pihak yang bertransaksi atau hal ini bukanlah merupakan usaha dua orang yang melakukan perjanjian. Al-Zuhaili. *Tafsir al-Munir*, (Berut: Daar al-Fikr, Tv), VIII, 127-128.

Oleh Ibn Hazm ayat ini dipahami secara umum baik di perbuatan dunia maupun di akhirat. Untuk itu kerjasama yang di dalamnya ada kesepakatan atau kongsi tenaga dianggap *batal*. Karena Allah tidak mengkhuskan atau mengecualikan tentang pembebanan tanggung jawab seseorang kepada orang lain. Dengan alasan itu merupakan hal yang sudah pasti harus diyakini oleh semua orang Islam.⁶⁰

b. Status Wanita dalam Islam

Prinsip penting yang dipegang Ibn Hazm ialah persamaan manusia di depan hukum Islam dengan hak dan kewajibannya. Kecuali ada nas yang menyatakan lain dari kasus-kasus tertentu. Hal ini dinilai telah terjadi kesepakatan diantara kaum muslimin.⁶¹ Atas dasar prinsip ini, Ibn Hazm berpandangan bahwa wanita sederajat dengan kaum laki-laki dari segi status sosial dan hak-hak kemansusiaannya. Berdasarkan dalil al-Qur'an surat al-Nisa' : 34, yang artinya : *para laki-laki itu adalah pemimpin atas wanita disebabkan sebagian yang lain dan disebabkan pemberian nafqah dari harta mereka.*

Ibn Hazm menafsirkan ayat ini sebagai bentuk kepemimpinan laki-laki yang tidak berkaitan dengan hak-hak, dan tabiat manusia. Kalau kepemimpinan itu diartikan dengan makna umum nas, niscaya akan membawa kepada kesimpulan, bahwa setiap laki-laki lebih baik dari setiap

⁶⁰ Ibn Hazm. *Al-Mihsalla Bi al-Ahbar* ; VI, 412.

⁶¹ *Ibid*.

wanita. Dalam logika, pernyataan itu tidak dapat diterima sebab dalam realita banyak wanita lebih meniojol dan lebih berpotensi dari pada laki-laki dalam bidang tertentu.

Karena itu Ibn Hazm tentang kepemimpinan harus dipahami dari sesuatu yang berkaitan dengan kewajiban laki-laki atas istrinya di rumah tempat tinggalnya, memunahkan kewajiban memberi nafkah dan paksaan sebagai bentuk tanggung jawab suami atas istrinya.⁶² Dengan demikian kelebihan dan kepemimpinan kaum laki-laki atas wanita dalam keluarga bersifat fungsional, kondisional.

Secandainya ingin berilustrasi, bagaimana kalau istrinya lebih kaya, hartanya lebih banyak, sehingga suami tidak mampu mencukupi kebutuhan keluarganya, melainkan si istri yang mencukupinya? Dalam menyelesaikan kasus ini, Ibn Hazm menafsirkan surat al-Baqarah,2:233, yang artinya: *Dan kewajiban ayah memberikan makan dan pakaian kepada ibu dengan cara yang patut. Seorang tidak dibebani kecuali dengan kadar kesanggupannya. Janglah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya, dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian.* Ayat ini menyebutkan kewajiban nafkah atas ahli waris, dan istri berperan sebagai ahli waris dari suami. Ketika suami dalam keadaan pailit, kekurangan harta untuk mencukupi kebutuhan keluarga, si istri pun dalam kondisi kaya dan berkecukupan, istri wajib menanggung kecukupan kehidupan suami dan keluarga yang sedang kekurangan.⁶³

⁶² Ibid. IX, 110-112.

⁶³ Ibid. 254.

[118] *Epistemologi Hukum Islam*

Berdasar dari prinsip kesamaan status laki-laki dan perempuan diatas, Ibn Hazm juga berpendapat bahwa wanita boleh menjadi hakim secara mutlak, dan jabatan-jabatan *public* selain khalifah selama ia mempunyai kemampuan untuk melaksanakan kewajibannya dengan baik. Adapun Hadits Nabi saw. Yang sering dipakai dasar untuk membatasi ruang lingkup wanita, yakni *tidak bertuntung suatu kaum yang menyerahkan urusannya diserahkan kepada wanita*,⁶⁴ hal ini dipahami oleh Ibn Hazm hanya berhubungan dengan kekhalfahan yang merupakan kepemimpinan tertinggi bagi umat Islam. Untuk itu menurutnya tidak ada nas yang melarang wanita untuk menduduki jabatan selain khalifah termasuk jabatan hakim.

Agaknya pendapat seperti yang telah dituturkan oleh Ibn Hazm tentang status sosial wanita, sangat relevan dalam konteks kekinian, karena pada dasarnya jabatan tidak terkait dengan jenis kelamin seseorang, tetapi berhubungan dengan sisi-sisi kualitas dan kemampuan seseorang dalam melaksanakan amanat jabatan. Sementara untuk jabatan khalifah Ibn Hazm tidak memberikan peluang kepada wanita untuk menduduki jabatan tersebut karena ada dalil yang melarangnya.

c. **Sangsi bagi Orang yang Berhubungan Badan dengan Istrinya di Siang Bulan Ramadan.**

Ini berangkat dari cerita Hadits Nabi tentang seorang Arabi (warga Arab) yang men-*jima'* (mengumpuli istrinya

⁶⁴ Al-Nasafi, *Sunan al-Nasafi*, (Beirut:Dar al-Fikr, 1980), 227.

Amanah [119]

disiang bulan Ramadan dengan sengaja. Nabi berkata: Merdekakanlah budak. Hadis tersebut dipahami oleh Ibn Hazm berlaku untuk semua orang Islam walaupun terjadi terhadap seorang Arabi. Karena *tasfri'* hukum umum tidak dikhususkan kepada orang perorangan (individual) selagi tidak ada dalil yang mengkhususkannya.⁶⁵

d. Stabilitas Harga Pasar

Menurut Ibn Hazm diperbolehkan bagi penjual untuk menjual barang dagangannya dengan harga yang paling murah dengan harga di pasaran, sepanjang tidak bertentangan dengan ketentuan pemerintah dan para penjual yang lain. Dengan alasan mempermudah bagi orang-orang Islam yang membutuhkan. Dari pendapat ini Ibn Hazm juga mengungkapkan rasa keheranannya kepada para ulama yang mewajibkan kepada harga yang lebih tinggi. Sesuai apa yang telah dijelaskan, penjualan dengan harga yang lebih murah beralasan untuk memudahkan konsumen dan meringankannya dari beban yang melilit.⁶⁶

Yang membuatnya lebih *ta'jub* (mengherankan) lagi, pendapat yang mengatakan larangan menjual dengan harga yang lebih rendah didasarkan pada Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Malik dari Yunus bin Yusuf dari Sa'id ibn Musayab. Yang berbunyi bahwa saya (umar) berjalan bertemu dengan pedagang yang menjual Anggur kering (*zabib*) kepadaku.

⁶⁵ Al-Zuhaili. *Ushul al-Fiqh al-Islami* : 1, 692.

⁶⁶ Ibn Hazm. *Al-Ihkam fi* : VII, 537.

Umar kemudian berkata : Lebih baik engkau menjual dengan harga yang lebih dengan harga di pasar.⁶⁷

Menurut Ibn Hazm *Athar* (perilaku shahabat) tersebut tidak boleh dijadikan pegangan karena beberapa hal, *pertama*. Tidak ada hujah (pedoman) selain dari sabda Rasulullah Saw. *Kedua*. Banyak sekali kisah yang berbeda-beda dalam menyikapi kejadian Umar. *Ketiga*. Peristiwa yang terjadi di dalam Hadis ada kemungkinan bukan berasal dari Umar Karena Sa'id bin Musayab tidak mendengar dari Umar. *Keempat*. Apabila hal tersebut benar, berarti mereka menyalahi Umar dengan melakukan *ta'wil* (penafsiran bebas) yang tidak boleh. Umar belum tentu menghendaki untuk memertintahkan menjual dengan harga yang lebih dari harga pasar.⁶⁸

Seandainya dipertanyakan, apakah hal tersebut tidak akan membahayakan stabilitas harga pasar ? Dijawab oleh Ibn Hazm, tidak. Karena apa yang dilakukan oleh penjual dengan menjual barangnya lebih tinggi atau lebih murah merupakan hak mereka. Sebagaimana mereka menginginkan barang yang mereka jual tersebut menjadi miliknya. Ini didasarkan kepada al-Qur'an surat keempat, 4:29 yang artinya. ... *kecuahi dalam perdagangan tersebut ada saling ridla (rela) diantara kamu....*

Dari pendapat Ibn Hazm tentang stabilitas harga, sangat jelas sekali bahwa Ibn Hazm menafsirkan nas al-Qur'an apa adanya (*tekstualis*) tanpa mempertimbangkan faktor kondisi sosial masyarakat, atau psikologi dalam daerah tertentu.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid. 537.

Seandainya pendapat Ibn Hazm ini diterapkan dalam transaksi jual beli, pasti tidak ada lagi stabilitas harga yang akhirnya terjadi kerusuhan, ketidak seimbangan antara sesama anggota masyarakat. Akan terjadi satu elemen masyarakat diuntungkan sementara elemen yang lain dirugikan.

e. Wasiat Wajibah

Dalam mensikapi hukum wasiat Ibn Hazm mengatakan bahwa wasiat adalah wajib atas setiap orang yang meninggalkan harta, sebagaimana yang dijelaskan di dalam kitab fiqhnya yang terkenal *al-Muhalla bi al-Atsar*, "Wasiat itu wajib bagi seseorang yang meninggalkan harta". Karena kewajiban wasiat itu berlaku bagi setiap orang yang meninggalkan harta, Apabila seseorang meninggal dunia sedang dia tidak berwasiat, maka hartanya harus disedekahkan untuk memenuhi kewajiban wasiat.⁶⁹

Menurut Ibn Hazm, jika diadakan wasiat untuk kerabat-kerabat yang tidak mendapat harta pusaka dari warisnya, maka hakim harus bertindak memberi sebagian dari harta peninggalan kepada kerabat-kerabat yang tidak mendapat pusaka sebagai wasiat *wajibah* untuk mereka. Sehingga pengertian wasiat *wajibah* menurut Ibn Hazm adalah wasiat yang ditetapkan oleh penguasa atau dilaksanakan oleh hakim untuk orang-orang tertentu yang tidak diberi wasiat oleh orang yang meninggal dunia. Sementara si mayit tidak meninggalkan harta yang baginya berlaku kewajiban wasiat.⁷⁰

⁶⁹ Ibn Hazm. *Al-Muhalla bi al-Athar*; IX, 312.

⁷⁰ Ash Shidiqy. *Pokok-Pokok*; 302.

Adapun dasar hukum wasiat menurut Ibn Hazm dari Al-Qur'an dan Hadits. Dari Al Qur'an Surat al-Baqarah: 180.

Artinya : Diwajibkan atas kamu, apabila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika mereka meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf. Ini adalah kewajiban atas orang-orang yang bertaqwa.

Dan surat al-Nisa' : 12,

Artinya : dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika istri-istrimu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau sesudah dibayar hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak maka para istri mendapat seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat dan sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati baik laki-laki atau perempuan, yang tidak meninggalkan ayah atau atau meninggalkan anak, tetapi mempunyai saudara laki-laki (seibu saja), maka bagi masing-masing kedua jenis saudara itu mendapat seperenam harta, tetapi jika saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dipenuhi hutangnya dengan tidak memberi mahlarat kepada ahli waris....

Dari Hadis Nabi :

Artinya: Tidak ada hak bagi seorang muslim yang memiliki suatu yang diwasiatkan, dimana ia masih bermalam dua malam melainkan wasiatnya ditulis disisinya. (Hadis riwayat Bukhari).⁷¹

Kemudian Hadis yang diriwayatkan dari jalan Malik dari Hisham bin Urwah dari ayahnya dari Aishah dijadikan dasar wajibnya disedekahkan harta peninggalan orang yang tidak berwasiat.⁷²

Untuk masalah terakhir ini (wasiat wajibah) masuk dalam hukum positif bangsa Indonesia. Hanya saja belum diketahui landasan filosofis ditetapkan Undang-Undang tentang wasiat *wajibah* dalam kompilasi Hukum Islam (KHI). Untuk mengetahui lebih jauh mengenai hal ini ada baiknya sedikit tentang wasiat *wajibah* dalam kompilasi Hukum Islam. Sehingga dapat diketahui latar belakang penetapan Undang-Undang wasiat wasiat *wajibah* dalam kompilasi hukum Islam (KHI).⁷³

⁷¹ Imam Bukhari. *Sahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), III, 1070. Mahmud bin Muhammad al-'Aini. *Umdah al-Qari Sharih Sahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), Vol. VII, Juz. XIV, 27-28.

⁷² Ibn Hazm. *Al-Mihalala* ; IX, 313.

⁷³ Konsep wasiat waribah tidak hanya diterapkan di Indonesia saja, melainkan diberbagai negara muslim di dunia juga diterapkan. Misalnya Mesir, Maroko, Tunisia, Pakistan, Suriah. Hanya saja jika dibandingkan Mesir, Maroko, dan Tunisia metelakan konsep wasiat wajibah sedangkan di Indonesia juga demikian hanya saja bertakunya bersifat tentatif. Muhammad daud Ali, Rohan A Rashid. *Yahya Harahap, Taufiq, Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta : Logos, 1999), 93.

Ketika membahas wasiat *wajibah* ahli ilmu waris Indonesia yakni Fathurahman mendefinisikan wasiat *wajibah* dengan sebuah tindakan yang dilakukan oleh penguasa atau hakim sebagai aparat negara dalam memberikan wajib wasiat bagi orang yang meninggal yang diberikan kepada orang tertentu dalam keadaan tertentu.⁷⁴ Dalam pasal 209 kompilasi hukum Islam disebutkan :

1. Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan pasal 176-193 tersebut diatas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan anak angkatnya.
2. Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orang tua angkatnya.⁷⁵

Anak angkat sebagaimana yang telah dikemukakan seseorang yang bukan keturunan dari dua orang suami istri yang dipelihara dan dipertakutkan sebagai anak angkat keturunannya sendiri. Jadi anak angkat adalah anak yang dalam hal pemeliharaan kehidupan sehari-hari, biaya pendidikan, dan sebagainya beralih tanggung jawab nya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan putusan pengadilan.⁷⁶

⁷⁴ Fathurahman *Ilmu Waris*, (Bandung: Maarif, 1994), 65.

⁷⁵ Departemen Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 1997/1998, 90.

⁷⁶ Mudris Zaini. *Adopsi suatu tinjauan dari Tiga Hukum*, (Jakarta : Sinar grafiKa, tt), 21.

Penegasan tentang keberadaan anak angkat terhadap harta peninggalan orang tua angkatnya kemudian diterobos dalam kompilasi hukum Islam dengan konstruksi hukum wasiat *wajibah*. Tampaknya nilai-nilai adat atau *'urf* melatarbelakangi bertakunya konstruksi ini dalam kompilasi. Berdasarkan konstruksi hukum wasiat wajibah terwujud suatu sistem hukum timbal balik antara anak angkat sebagaimana dirumuskan dalam pasal 209 kompilasi.⁷⁷

Dengan demikian sudah jelas filosofi diterapkannya hukum wasiat wajibah dalam kompilasi hukum Islam karena mempertimbangkan *'urf* dan memenuhi rasa keadilan diantara sesama anggota keluarga. Disitu ada persamaan persepsi antara wasiat wajibah menurut Ibn Hazm dan KHI, yakni sama-sama dalam menentukan arti dari wasiat dengan melibatkan aparat negara sebagai pemegang otoritas, sama-sama ingin menginginkan adanya wasiat, dan wasiat diberikan tidak lebih dari 1/3 dari harta warisan. Walaupun begitu Antara Ibn Hazm dan KHI berbeda dasar filosofi penetapan wasiat wajibah. Karena Ibn Hazm menetapkan kewajiban wasiat wajibah dengan mempertimbangkan tektualias nas yang tidak dapat dianggar kejelasannya.

D. Kontekstualisasi Metode Ibn Hazm di masa Sekarang

Sesuai dengan penjelasan di atas, Ibn Hazm adalah pendukung madhab Dzahiri, karena jalan pikirannya sama

⁷⁷ Jafar Idris. *Taufiq Yalya. Hukum Kewarisan Islam*. (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1995), 46.

dengan Imam Daud pendiri madhab Dzahiri, yang sama sekali menolak *ra'yu* (akal dalam berijtihad), dan berpegang kepada dzahir teks dalam menetapkan hukum. Asumsi ini berdasarkan realitas produk-produk hukum yang dihasilkan oleh Ibn Hazm ataupun *Dzahiriyyah*. Karena dia tidak menyukai pemaknaan *ra'yu* yang berlebihan yang dilakukan para ulama sehingga terkesan menundukkan wahyu dibawah status akal.

Pemaknaan *ra'yu* secara berlebihan dilakukan oleh para ulama sekitar abad IV H/X M dimana dunia Islam mengalami masa keemasan. Kemajuan terjadi dalam berbagai bidang kehidupan. Demikian juga dalam bidang ilmu pengetahuan, meliputi fiqh, filsafat, kedokteran dan lain-lain. Dalam bidang fiqh para fuqaha melakukan ijthad untuk menjawab semua persoalan. Disinilah munculnya teorisasi hukum Islam yang didalamnya termasuk *ushul al-Fiqh*.⁷⁸

Hallaq membagi dua kelompok dalam teorisasi hukum Islam yakni rasionalis (*aqliyyah*) dan tradisional (*taqlidiyyah*). *Dzahiriyyah* diletakan pada posisi tradisional yang muncul untuk merespon kelompok rasionalis yang berlebihan dalam menggunakan akalunya.⁷⁹ Dari sisi politik pada saat itu kemelut politik yang berkepanjangan mendorong Ibn Hazm untuk melakukan penelitian tentang hukum yang berlaku, madhab resmi bani Umayyah yakni *Malikiyyah*.⁸⁰ Menurut pandangan Ibn Hazm fiqh Maliki yang menggunakan *mashlahah mursalah*

⁷⁸ Wael B. Al Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam* : 31-48.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Abu Zahra. *Tarikh Madhahib al-Islamiyyah* : 387.

(kebaikan yang tidak disebut oleh nas) yang notabene menggunakan *ra'yu* ternyata tidak mampu menggunakan kemelut politik yang berkepanjangan dalam tubuh Bani Umayyah. Untuk itu solusi yang diajukan Ibn Hazm adalah mengajukan alternatif empat sumber yang harus dipegangi yaitu, Al-Qur'an, al-sunnah, *jima'* dan *al-dalil*.⁸¹

Dari penjelasan tersebut keteguhan Ibn Hazm dalam memegang nas al-Qur'an, al-Sunnah, tidak keluar dari bunyi nas, merupakan jawaban terhadap kebuntuan konsep kala itu yang tidak dapat memberikan solusi.⁸² Bila dilihat dari kajian *al-dalil* sebagai metode dalam menetapkan hukum, terlihat nuansa yang tersendiri dibandingkan dengan nuansa *istinbat* ulama-ulama lain. Ibn Hazm dengan konsep *al-dalil* (walupun dia mengatakan tidak keluar dari teks nas) banyak sekali menggunakan unsur-unsur logika.⁸³ Dari *al-dalil* yang diambil dari nas ada tujuh macam yakni penarikan konklusi (*natijah*) dari dua proposisi (*muqadimah*), penterapan dari

⁸¹ Jahn mubarak. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam* : 151.

⁸² Kejadian itu dapat dikaitkan dengan teori logika Hegel (*Hegelian Logic*), yang berisikan *dialectical logic*. Berdasarkan logika hegel ini maka "every one of them was (and is) right within its our field". Artinya kebenaran itu bersifat relatif dan dipengaruhi asumsi-asumsi dasar yang diamut dan juga dialektika sosial yang terjadi. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic logic*. Akh. Minhaj. *Reorientasi Kajian Ushul al-Fiqh* : 18.

⁸³ Menyang didalam persyaratan *ijthad* disebutkan berbagai ilmu alat untuk memahaminya nas. Salah satunya adalah ilmu logika atau ilmu mantiq. Ibn Hazm tidak hanya meletakkan ilmu mantiq sebagai ilmu alat, tetapi lebih dari itu dia meletakkan ilmu logika sebagai salah satu pola pikir (metode) dalam menetapkan hukum. Musa Tiwana. *Al-Ijthad wa Madda Hujatuna fi Hada al-Asr*. 168-172.

segi keumuman makna, makna yang mengandung suatu lafadz mengandung penolakan terhadap makna lain yang tidak beresesuaian, *qadhaya mudarajah* (proposisi berjenjang), *aks al-Qadaya* (kebalikan proposisi), cakupan makna yang merupakan keharusan yang menyertai makna dimaksud, dan *istishab*. Dari ketujuh macam *al-dalil* yang diambil dari nas semuanya bernuansa logika. Atau istilah-istilah yang akrab dengan kajian ilmu mantiq. Sampai kepada *istishab* yang menurut Ibn Hazm berpegang teguh (berdasarkan) kepada nas. Al-Ghazali berpendapat lain menurutnya *istishab* tetap menggunakan *ra'yu* dalam mengambil kesimpulan hukum.⁸⁴ Untuk itu unsur *ra'yu* dalam *al-dalil* sebagai metode penetapan hukum sangatlah dominan. Hanya saja apa yang telah dilakukan oleh Ibn Hazm seperti ini tidak populer dikalangan Ahli ushul. Dikalangan ahli ushul fqih apa yang dilakukan oleh Ibn Hazm ini disebut dengan *istidial* yakni pengambilan hukum dari nas selain menggunakan metode-metode *istinbat* yang telah digunakan oleh para ulama.⁸⁵

Bukan hanya metode yang berbeda dengan madhab lain, fatwa-fatwa hukum Ibn Hazm hampir ditinggalkan para pengikutnya, sementara catatan sejarah hanya sekedar catatan, tidak berfungsi menghargai khazanah klasik keilmuan yang pernah jaya pada masa-masa sebelumnya. Itulah sebabnya madhab Dzahiri dan yang sejenis disebut "*al-Madhahib al-*

⁸⁴ Aol Ghazali. *Al-Mustasfa fi Ihm al-Ushul* : 158-160.

⁸⁵ Al-Syaukani. *Ishhad al-Fuuh* : 350. Al-Amidi. *Al-Ihkam*, II, 361. Al-Sarakhsi. *Ushul al-Sarakhsi*, (Beirut: Dar al-Fikr. 1993), II, 223.

Ba'idah" yang berarti madhab-madhab yang para pengikutnya telah menjauh dari ajaran-ajarannya yang telah punah.⁸⁶

Punahnya madhab Dzahiri tersebut karena telah melalui seleksi yang ketat, tidak memperoleh dari generasi berikutnya. Dan kemunduran madhab tersebut memberi pemahaman yang penting bahwa undang-undang hukum dan berbagai pemikiran secara umum bukan sesuatu yang abadi melainkan merupakan refleksi kehidupan sosial. Ia akan terus berkembang sejalan dengan perubahan masyarakat dan zamannya.⁸⁷

Dalam rangka pertumbuhan dan perkembangan hukum adalah keharusan atau tuntutan praktis untuk menggunakan penalaran dalam berbagai bentuknya. Itulah yang dilakukan oleh ulama-ulama dahulu selain *Dzahiriyah* sehingga fatwanya masih bertahan sampai sekarang. Sedangkan Ibn Hazim dengan metodenya *al-dalil* tersebut walaupun menggunakan logika yang notabene pendekatan kebahasaan tetapi masih tektual dari al-Qur'an dan Hadits. Akibatnya fatwa-fatwanya sulit untuk diterapkan ditengah-tengah masyarakat karena terlalu kaku, yang pada akhirnya madhab ini pudar pada abad pertengahan.⁸⁸

⁸⁶ Amir Muallim dan Yusdani, *Jihad antara Teori dan Fungsi*, (Yogia:Tiian Ilahi Press, 1997), 33.

⁸⁷ Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam sebuah Pengantar*, (Surabaya:Kisalah Gusti, 1995), 80.

⁸⁸ Wael B. Al Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Usul al Fiqh Madhab Sunni*, Terj. E. Kusnadinigrat. Abd. Harris (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2000), 47-48.

Apabila dilihat dengan sebenarnya, berbekal dari unsur-unsur logika (mantiq) gramatika kebahasaan, dan berpegang teguh kepada nas merupakan potensi yang harus dipegangi bagi setiap mujtahid yang ingin melakukan kajian terhadap teks nas. Hanya saja aplikasi dari teori Ibn Hazim ini dapatkah diterima oleh masyarakat muslim yang sudah terlanjur mengkonsumsi teori-teori ulama-ulama lain seperti al-Syafi'i dengan qiyasnya, imam Malik dengan *maslahah mursalah*, imam Abu Hanifah dengan *istisna'-nya* dan imam Ahmad dengan *'urf-nya*. Kesulitannya para pakar hukum Islam pola pikirnya telah terbentuk (metode) yang telah mapan dan mencapai respon penguasa takkala pemikiran tersebut muncul. Sedangkan pola pikir Ibn Hazim sedang dalam posisi *pherjeral* (pinggiran) dan seakan akan tidak berlaku lagi dan musnah.

Selain penerapan ilmu logika dalam *al-Dalil* diterapkan *istishab*. *Istishab* menurut Ibn Hazim merupakan perluasan dari pemikiran pemikiran tentang *istishab* ulama lain. Karena dalam *istishab* versi Ibn Hazim dapat dipahami untuk menyelesaikan permasalahan yang baru muncul. *Istishab* ulama lain tidak dapat dipahami demikian. Maksudnya, *istishab* tidak menetapkan hukum baru bagi suatu hal tetapi hanya melangsungkan berlakunya hukum asal tentang kebolehan (*ibahah*) atau bebas asal (*barah al-ashiyah*) atau melangsungkan berlakunya hukum Syara' tentang sesuatu atas terpeuhinya sebab terjadinya hukum. Karena itu *istishab* menurut sebagian ulama hanya menjadi *hujiah* (pedoman) untuk melangsungkan hukum yang telah ada, tidak untuk

menetapkan hukum baru yang sebelumnya belum ada.⁸⁹ Untuk itulah *Istislah* menurut Ibn Hazm merupakan perluasan dari pemikiran ulama lain.

Ini terbukti dari beberapa pemikiran Ibn Hazm yang ternyata masih relevan dan diikuti oleh masyarakat di Dunia muslim modern saat ini. Misalnya Undang-Undang wasiat wajibah di Mesir sebuah aturan yang ditemukan dalam kitab *al-Muhala* karya Ibn Hazm. Dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa seseorang wajib berwasiat kepada sebagian kerabat yang tidak menjadi ahli waris. Kalau kita tidak menggunakan wasiat *wajibah* maka cucu tidak akan mewarisi selama anak laki-laki (saudara laki-laki ayah) masih hidup.

Menurut banyak kalangan aturan tersebut dirasakan tidak adil dan menimbulkan penderitaan ganda kepada anak yatim karena kematian ayahnya dan kehilangan hak waris yang seharusnya ia terima. Tetapi dengan menerapkan wasiat wajibah wasiat wajibah pemikiran Ibn Hazm, tidak akan terjadi cucu menderita karena ayahnya lebih dulu meninggal dari kakek. Dan inilah pemikiran Ibn Hazm yang ternyata masih lebih sesuai dengan akal intelektual yang dibutuhkan saat ini. Kerangka berpikir dalam perspektif Ibn seperti yang tertuang UU Mesir dalam masalah wasiat tersebut juga diikuti oleh umat Islam Indonesia terutama untuk mengembangkan fiqh Indonesia yang sesuai dengan pranata sosial Indonesia.⁹⁰

⁸⁹ Ahmad Azhar Basyir, "Pokok-Pokok Fithad dalam Hukum Islam" dalam *Fithad dalam Sorotan*, Ed. Haidar Bagiq, (Bandung: Mizan, 1988), 52.

⁹⁰ Pranata sosial muncul dan berkembang sebagai refleksi dari sebuah kebudayaan. Menurut Kluckhohn pembahasannya tentang

Berpegang teguh kepada teks al-Qur'an dan al-Sunnah memang sudah seharusnya sebagai umat Islam yang taat pada ajarannya. Dan ini merupakan salah satu bagian terpenting dari ajaran keimanan Islam, dalam ushul al-fiqh model seperti prinsip Ibn hazm tersebut disebut pendekatan *doktriner-normatif-dan deduktif*⁹¹ Sebuah model pemikiran yang bernuansa atas bawah. Tidak jarang penjelasan model ini terlepas dari realitas sosial. Dengan model logika demikian ushul al-fiqh cenderung mendekati masalah secara hitam putih, bernar salah, halal haram, dan semacamnya. Akibatnya pemikiran yang ada bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa-nuansa yang berada diluar dua kutub ekstrim tersebut.

Untuk itu perlu penyempurnaan model berfikir seperti diatas yaitu model *empiris-historis-induktif*, dalam rangka menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum atau lainnya.⁹²Sebab walaupun diyakini bahwa ayat al-Qur'an atau sunah Rasul mengandung kebenaran mutlak karena datang dari yang absolut dan mutlak (Allah) namun pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidaklah bersifat

kebudayaan manusia, dalam bentuk konsep, gagasan, rencana, sebagai kombinasi relasi manusia terhadap lingkungannya dengan etos-etos yang menjadi nilai dasar kehidupannya. Dalam bentuk pengertian pranata sosial adalah tradisi-tradisi dalam kehidupan manusia yang terbentuk sebagai kombinasi antara reaksi kemanusiaan atas tantangan dan dinamika lingkungan nya dengan etos yang menjadi nilai dasar kehidupannya. Dede Rosada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 163.

⁹¹ Akh. Minhaji. Reorientasi Kajian ushul al-Fiqh, dalam *al-Ianitiyah*, Journal of Islamic studies, No. 63, Vol.VI, 99, Hal. 12-21.

⁹² Ibid. 16.

absolut tetapi relatif sesuai sifat relatif manusia itu sendiri. Sifat relatif ini merupakan ciri pokok dari aktivitas ilmu sosial yang dikenal saat ini. Karena itu guna mendapatkan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang paling tidak mendekati apa maksud yang dikehendaki Allah, diperlukan model berfikir induktif sebagaimana dikenal dalam penelitian ilmu-ilmu sosial. Dengan model ini memaksa si pemikir melihat realitas sosial yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dilanjutkan dengan mengidentifikasi masalah sekaligus menawarkan alternatif solusi yang dibutuhkan.

Secara lebih konkrit aplikasi dua model pendekatan diatas dapat dilihat dari dua contoh berikut. Berdasarkan al-Qur'an 4:2-3, maka dibenarkan praktek poligami dan hal itu juga berdasarkan Hadis Nabi.⁹³ Secara doktriner dan normatif semua umat Islam memahami dan menerima hukum Allah dan Rasulnya tentang poligami tersebut. Menolak ajaran poligami berarti menolak ajaran Islam. Namun dalam perkembangannya pada masa modern sekarang ini, mulai muncul pertanyaan tentang realisasi ajaran poligami itu. Kitapun melihat kenyataan bahwa negara-negara muslim sekarang pada dasarnya terbagi dalam tiga kelompok, yang membolehkan seperti Saudi Arabia, yang melarang seperti Tunisia, dan yang membolehkan tetapi pelaksanaannya dipersulit seperti Indonesia.

Boleh tidaknya ajaran poligami ini, kemudian menuntut dilaksanakannya satu penelitian yang kurang lebih berlaku dalam penelitian-penelitian sosial pada umumnya. Yang

⁹³ Hazm, *Al Muhalad* : IX, 5.

terkait antara lain kondisi sosial masyarakat pada saat ayat al-Qur'an diturunkan juga perkembangan masyarakat pada masa-masa sesudahnya termasuk perkembangan masyarakat kontemporer. Untuk menyelesaikan persoalan tersebut diperlukan suatu pendekatan yang dalam bahasa Noeng Muhajir mondar-mandir antara Induksi dan deduksi.⁹⁴

⁹⁴ Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta:Rakesarasin, 1998), 6.

BAB VI

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Kajian tentang metode ijihad hukum Islam, memang telah banyak dilakukan oleh para mujtahid dalam memahami sumber hukum yakni al-Qur'an dan al-Sunnah maupun dalam rangka konfirmasi antara realitas empiris problematika yang ada dalam masyarakat dengan sumber-sumber atau dalil-dalil yang ada. Sehingga dari penalaran sumber hukum Islam tersebut, munculah kelompok yang teguh dan ketat memegang *maquud* dari nas yang menghadirkan *epistemologi tekstualis*, ada kelompok yang longgar memahami nas, memberikan peluang yang besar kepada akal sehingga memunculkan kelompok yang *rasionalis*, juga ada yang berusaha membuat garis tengah yang dinamakan dengan kelompok moderat (*wasathiyah*).

Penjelasan terhadap metode ijihad Ibn Hazm dan analisisnya yang berisi tentang latar belakang kehidupannya sebagai *setting social*, prinsip-prinsip ketika berhadapan dengan teks al-Qur'an dan al-Sunnah sampai kepada mencari solusi alternatif dari ketiadaan penjelasan dari nas atau *ijma'*, maka dapat diambil kesimpulan sebagai jawaban dari

pertanyaan yang telah tertuang dalam bab pendahuluan sebagai berikut:

Ibn Hazm mencoba mencari solusi dari kebuntuan pola pikir dan metode penggalan (*istinbat*) hukum kala itu, dalam rangka menjawab persoalan-persoalan yang terjadi dengan menawarkan alternatif metode *istinbat* yang dinamakan *al-dalil*. Menurutnya *al-dalil* adalah sebuah pemahaman secara langsung kepada nas dan jima' dengan menangkap *dalalah* (petunjuk) yang muncul dari keduannya (nas dan jima'). Ini digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan hukum yang tidak ada pegasannya dalam nash atau jima', dan hal-hal baru yang muncul akibat dinamika masyarakat.

Al-Dalil ada dua macam, yakni dalil yang diambil dari nash dan dalil yang diambil dari jima'. Dalil yang diambil dari nash ada tujuh macam, pertama, menarik dua konklusi dari dua *muqadimah* (proposisi) yang disebutkan dalam nash, penarikan konklusi ini disebut dengan *dalalah al nash*. Kedua, *Qadhaya muqarrajat* (proposisi berjenjang), yakni pemahaman yang menyatakan derajat tertinggi berada di atas derajat sesudahnya. Ketiga, *Aks al Qadhaya* (pertentangan proposisi), dimana proposisi *kulliyat* dibalik menjadi proposisi *juz'iyat*. Keempat, cakupan makna yang merupakan keharusan untuk menyertai makna yang dimaksud. Kelima, penerapan segi keumuman makna merupakan *dalalah al nash*. Keenam, nash memiliki makna tertentu kemudian penyebutan makna lain yang semakna disebut juga *dalalah al nash*. Ketujuh, menyebutkan hukum yang tidak ada dalam nash, dan ini merupakan hukum alternatif satu-satunya.

[138]

Epistemologi Hukum Islam

Adapun dalil yang diambil dari jima' ada empat yakni, jima' atas *istishab al hal*, jima' atas pendapat yang paling sedikit (*Aqalu ma qila*), jima' untuk menegakkan suatu pendapat dan jima' atas kesamaan hukum antara kaum muslimin.

Dari dua macam dalil yang diambil dari nash atau jima', penerapan keumuman makna dan *istishab al-hal* memiliki daya fleksibilitas tinggi dibanding metode yang lain. Sehingga untuk menjawab persoalan yang muncul akibat dinamika masyarakat Ibn Hazm lebih banyak menggunakan konklusi dari dua *muqadimah* nampaknya tidak selalu tepat untuk digunakan dalam *istinbat ahkam*. Ini terbukti ketika membahas ukuran nafkah istri, metode *aqalu ma qila* tidak dapat diterapkan begitu saja melainkan harus melihat konteks permasalahan dari suami istri.

Dengan pola pikir semacam itu, dengan dominasi *istishab al-hal*, kecenderungan kuat untuk menetapkan sesuatu akan selalu ada dalam fatwa-fatwa Ibn Hazm ketika permasalahan tidak disebutkan secara jelas dalam nash. Maka dari itu relevansi *al-dalil* sebagai salah satu *epistemologi* hukum Islam versi Ibn Hazm, dalam menghadapi persoalan kontemporer, menempati salah satu alternatif pilihan metode dari sekian banyak cara yang penerapannya disesuaikan dengan situasi dan kondisi.

B. Rekomendasi

Kajian lebih mendalam tentang epistemologi hukum Islam terutama metode-metode yang telah ada sangat urgen untuk dilakukan, sehingga metode *istinbat* yang telah dipraktikkan

Asmanani

[139]

oleh para ulama tidak hanya terpaku pada metode-metode yang telah ada (yang telah disepakati), melainkan mempunyai perbendaharaan metode yang beragam, sehingga persoalan hukum dapat dilihat dari berbagai perspektif yang akhirnya produksinya pun lebih komprehensif.

Seiring dengan dinamika masyarakat, persoalan hukum yang muncul juga akan semakin kompleks, untuk itu permasalahan hukum Islam tidak dapat digali dengan pandangan hitam putih, melainkan harus melibatkan ilmu-ilmu komplementer yang lain sebagai perangkat dalam melakukan penelitian hukum, sebagaimana yang telah dipraktekkan dalam penelitian ilmu-ilmu sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman al-Shabuni. *Al-Madkhal li Dirasah al-Tashri' al-Islami*, Damaskus Matbaah Riyadh, 1980
- Abdul Wahab al-Subki. *Matan Jam'i al-lawami' Hasyiyah al-Banani*, Indonesia: Dar al-Ihya al-Kutub al Arabiyah, I
- Abd. Wahab Khalaf. *Ilmu Usul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1968
- Abd Mu'ti, Faruq. *Alam al-Fuqaha wa al-Muhadithin, Ibn Hazm al-Zhahiri*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992
- Abu Zahra, Muhammad. Terj. Abdurahman Dahlan dan Ahmad Qarib. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Bandung: Logos, 1996
- *Usul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1958
- *Tarikh Madhahib al-Fiqhiyah*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, Tl, Vol. II.
- Abi Ishag Ibrahim Al-Lahmi Al-Syatbi. *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syar'iat*, Beirut: Dar Al-Ma'rifat, Tl, II
- Al-Syahrastani. *Al-Milal Wa Al-Nihal*, Beirut: Dar Al-Fikr, Tl.
- Al-Dhahabi. *Al-Tafsir Wa Al-Mufa'ssun*, Beirut: Dar Al Kutub Al Hadisah, Th
- Al-Gazali. *Al-Mustashfa Fi Ilmi Al-Ushul*, (Bairut: Dar Al-Kutub Alilmiyah, TT

- Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, Tt, III
- Ahmad Ibrahim Bieck. *Tarikh Tarsi' al-Islami*, Kairo: Dar al-Ansar, Tt
- Ahmad bin Nasir al-Hamdi. *Im Hazm wa maugfahu al-Ilahiyah. Ardhun wa Naqdun*, Saudi Arabia : Jami'ah Umu al-Qura, 1987
- Ahmad Warson Munawir. *Kamus al-Munawir*, Surabaya : Pustaka progresif, 1984
- Ahmad Azhar Basyir. "Pokok-Pokok Jithad dalam Hukum Islam" dalam *Jithad dalam Sorotan*, Ed. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1988
- Ajaj al-Khatib. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Beirut : Dar al-Fikr, 1963
- Akh. Minhaji. "Reorientasi Kajian usul al-Fiqh", dalam *al-Jamiah*, Journal of Islamic studies, No. 63, Vol. VI, 99
- Al-Bukhari. *Sahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, Tt
- Al-Suyuti. Jalal al-Din bin Abd al-Rahman bin Abi Bakar. *Jami' al-Saghir min Ahadith al-Bashir al-Nadhir*, Beirut : Dar al-Fikr, Tt
- Al-Ghazali. *Al Mustasfa*, Beirut: Dar al Fikr, Tt, Juz. I
- Al-Sayis, Muhammad Ali. *Nashiah al-Fiqhi al-Jithadi wa al-Tatawuruhi*, Kairo : Majma' al-Buhuth al-Islamiyah, 1970
- Al-Shaithi. *Al Muwafaqat*, Beirut: Dar al Fikr, tt
- Al-Shaukanl. *Irshad al-Fuhal fi al-Tahqiq Imn al-Usul*, Beirut: Dar al-Fikr, Tt
- Al-Sarakhsi. *Usul al-Sarakhsi*, Beirut: Dar al -Fikr, 1993), II

[142] *Epistemologi Hukum Islam*

- Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Ilam al-Muwaqq'in*, Beirut : Dar al-Fikr, Tt, Vol. I
- Al-Jurjanl. *Al-Tarifat*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1988
- Ash-Shidiqi. *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Madhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1974
- Al-Khatib, Muhammad Ajaj. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Beirut : Dar al-Fikr, 1963
- Al-Amidi. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*, Beirut : Dar al-Fikr, 1996
- Al-Isfahanl, al-Raghib. *Mu'jam Mufradat Alfaz Al Quran*, Beirut : Dar al-Fikr, 1992
- Ali Mauludi. *Kedudukan Jithad Qiyasi dalam perspektif Ibn Hazm, la'far sadiq, dan Abu Hanifah*, Skripsi Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya 1998
- Ali Hasan. *Pertandingan Madhab*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995
- Ali Hasbalah. *Usul al-Tashri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Maarif, 1971
- Ali Al-Shaml. *Manahij 'inda Mufakir al Islam*, Beirut: Dar al Fikr, tt
- Al-Nasai. *Sunan al-Nasa'i*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980
- Amir Muallim dan Yusdani. *Jithad antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997
- Dede Rosada. *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

Asmawi [143]

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta : Balai Pustaka, 1997
- Depag RI. *Al Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta:Depag. 1985
- Departemen Agama RI.*Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, 1997/1998.
- E. J. Brill. *Encyclopedia of Islam*, Leiden:E. J. Brill, 1991, Vol. II
- Fathurahman. *Ilmu Waris*, Bandung:Maarif, 1994
- Harun Nasution. "Klasifikasi Ilmu Dan Tradisi Penelitian Islam:Sebuah Perspektif" Dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*tinjauan Antar Disiplin Ilmu, Jakarta: Nuansa, 2001
- Hans Wehr. *Arabic-English Dictionary, A Dictionary Of Modern Written Arabic*, JM.Cowan.Ed. Newyork:Ihaca, Spoken Language Service,1976
- Hashim Kamali. *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society,1991
- Huzaimah Tahido Yango. *Perbandingan Madhab*, Jakarta:Logos, 1997
- Husein Ahmad Amin. *Seratus tokoh dalam Sejarah Islam*, Ter, Bahrudin Fanani, Bandung : Rosda Karya, 1995
- Ibn Hazm, Muhammad Ali Muhammad bin Said. *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Tt, Vol. I, II.
- _____. *Al-Muhalla bi al-Athar*, Tahqiq Abd al-Goffar al-Bandari, Beirut:Dar al-Fikr, 1984
- _____. *Mara'ib al-Ijma'*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Tt

- _____. *Al-Nubad fi Usul al-Fiqh al-Zhahiri*, Beirut:Dar Ibn Hazm, 1993.
- _____. *Jamharat al-Ansab*, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Tt
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Beirut:Dar al-Fikr, Vol.III.
- Ibn Hajib al-Nahwi al-Maliki. *Al-Kafiyah fi al-Nahwi*, Beirut:Dar al-Kutub ilmiyah, Tt
- Ibrahim Biek, Ahmad. *Tarikh Tasri' al-Islami*, Kairo:Dar al-Ansar,Tt
- Ibrahim Husein. "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam *Jithad dalam Sorotan*, ed. Haidar Baqir. Bandung:Mizan, 1988
- Ibn Qayyim al-Jawziyah. *Ilam al-Muwag'in*, Beirut:Dar al-Fikr,Tt
- Jaih Mubarak. *Sejarah Perkembangan Hukum Islam* , Jakarta:Rosda Karya, 2000
- Jafar Idris. *Taufiq Yahya. Hukum Kewarisan Islam*, Jakarta:Dunia Pustaka jaya, 1995
- Joesef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as methode, Philosophy and Critique*, London:Routledgekega Paul, 1980
- Juhaya S. Praja. *Filsafat Dan Metodologi Ilmu Dalam Islam*, Bandung:Teraju, 2002
- Muhammadibn Mukaram Ibn Madzur Al-Ifriqi Al-Misri. *Lisan Al-Arab*, Beirut:Dar Al-Sadr, Tt, XIII

- Schalk, Luis Gott. Terj. Nugraha Natasusanta. *Mengerti Sejarah*, Jakarta Universitas Indonesia Press, 1986
- Surahmad, Winarno. *Dasar dan Teknik Research*, Bandung: Tarsito, Tt
- Wahbah Zuhaili. *Al-Fiqhu al-Islami wa Adilatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- _____, *Tafsir al-Munir*, Beirut: Dar al-Fikr, Tt, IX,
- Wael B. Al Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Usul al-Fiqh Madhhab Sunni*, Terj. E. Kusnadinigrat. Abd. Harris. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000
- Zaki al-Din Sya'ban. *Usul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar al-Tarif, 1965
- Zakariya Al-Ansari. *Ghayah Al-Wushul*, Semarang: Usaha Keluarga, Tt.