

SADD AL-ŽARĪ'AH DALAM PERSPEKTIF

PEMIKIRAN HUKUM IBN HAZM



SKRIPSI

**DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN SYARAT-SYARAT
GUNA MEMPEROLEH GELAR SARJANA
DALAM ILMU HUKUM ISLAM**

Oleh :

SYAIFULLAH

NIM : 9735 2989

DI BAWAH BIMBINGAN :

1. Drs. OMAN FATHUROHMAN SW., M.Ag
2. MUHAMMAD NUR, M.Ag

**AL-AHWAL AL-SYAKHSIYYAH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2001 M /1422 H**

ABSTRAK

Ulama Zahiriyyah, termasuk Ibn Hazm tidak pernah beranjak dari teks dan lari kepada penggunaan rasio hanya untuk menemukan sebuah persoalan Hukum yang diduga akan mengantarkan seseorang kepada kemafsadatan, seperti yang ditempuh ulama dengan metode sadd al-zari'ah. Oleh karena itu Ibn Hazm mengingkari sadd al-zari'ah, karena metode ini hanya berdasarkan dugaan semata dan tidak didukung oleh dalil-dalil qat'iy.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research) dan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kualitatif, yang bersumber dari data primer dan sumber data sekunder. Data yang terkumpul disajikan dengan metode preskriptif dan dianalisa menggunakan metode induktif, deduktif dan komparatif, sedang pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normative.

Ibn Hazm menolak setiap bentuk metode dan prinsip-prinsip yang diaplikasikan di bawah naungan ijihad bi al-ra'y, dalam hal ini sadd al-zari'ah. Ibn Hazm melihat bahwa dugaan (al-zann) yang mendasari pemikiran sadd al-zari'ah sama sekali tidak bisa dibenarkan. Penolkan Ibn Hazm terhadap semua metode ijihad bi al-ra'y, mempunyai implikasi terhadap metode ijihad yang dikembangkannya. Ibn Hazm hanya mengakui al-Qur'an, as-Sunnah, dan Ijma' sebagai sumber Hukum Islam.

Key word: Sadd al-zari'ah, Pemikiran Hukum Ibn Hazm, Hukum Islam

Drs. Oman Fathurohman SW, M.Ag
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi
Saudara Syaifullah

Kepada Yth :
Bp. Dekan Fakultas
Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan terhadap skripsi saudara :

Nama : Syaifullah

NIM : 9735 2989

Fakultas : Syari'ah

Jurusan : AS

Judul skripsi : "SADD AL-*ZARĪ'*AH DALAM PERSPEKTIF

PEMIKIRAN HUKUM IBN HAZM"

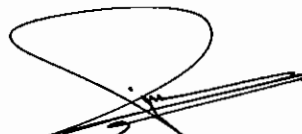
maka dengan ini kami dapat menyetujuinya dan bersama ini kami kirimkan naskahnya untuk segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2001 M
4 Jumadil Ula 1422 H

Pembimbing I


Drs. Oman Fathurohman SW, M.Ag
NIP. 150 222 295

Muhammad Nur, M.Ag.
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi
Saudara Syaifullah

Kepada Yth :
Bp. Dekan Fakultas
Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan terhadap skripsi saudara :

Nama : Syaifullah
NIM : 9735 2989
Fakultas : Syari'ah
Jurusan : AS
Judul skripsi : "*SADD AL-ZARĪ'AH* DALAM PERSPEKTIF
PEMIKIRAN HUKUM IBN HAZM"

maka dengan ini kami dapat menyetujuinya dan bersama ini kami kirimkan naskahnya untuk segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 25 Juli 2001 M
4 Jumadil Ula 1422 H

Pembimbing II



Muhammad Nur, M.Ag.
NIP. 150 282 522

PENGESAHAN

Skripsi berjudul :

“*SADD AL-ZARĪ’AH* DALAM PERSPEKTIF PEMIKIRAN HUKUM IBN HAZM”

Yang disusun oleh :

SYAIFULLAH

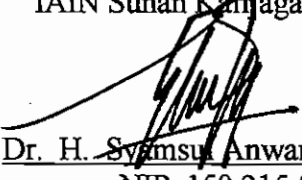
NIM: 9735 2989

Telah dimunaqasyahkan di depan sidang munaqasyah pada hari Sabtu tanggal 11 Agustus 2001 M/ 21 Jumadil Ula 1422 H, dan dinyatakan telah diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana dalam Hukum Islam.

Yogyakarta, 12 Agustus 2001 M
22 Jumadil Ula 1422 H

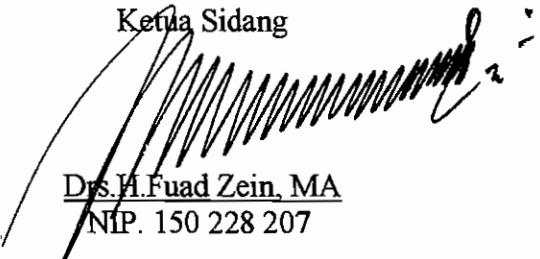
Dekan

Fakultas Syari’ah
IAIN Sunan Kalijaga

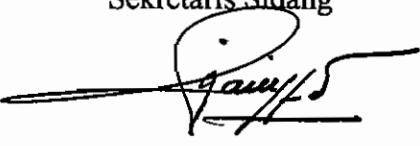

Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.
NIP. 150 215 881

Panitia Munaqasyah

Ketua Sidang


Drs. H. Fuad Zein, MA
NIP. 150 228 207

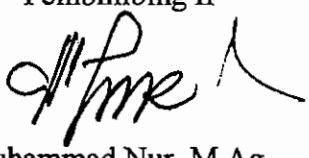
Sekretaris Sidang


Drs. Kholid Zulfa, M.Si.
NIP. 150 266 740

Pembimbing I


Drs. Oman Fathurohman SW, M.Ag.
NIP. 150 222 295


Pembimbing II


Muhammad Nur, M.Ag.
NIP. 150 282 522

Penguji I


Drs. Oman Fathurohman SW, M.Ag.
NIP. 150 222 295

Penguji II


Drs. Susiknan Azhari, M.Ag.
NIP. 150 266 737

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan di sini berdasarkan Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 No 157/ dan 0543 / 1087

Pedomannya adalah sebagai berikut :

a. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|------------|------|-------------|-------------------------|
| ا | afif | --- | Tidak dilambangkan |
| ب | ba' | b | |
| ت | ta' | t | |
| ث | sa | s | S dengan titik di atas |
| ج | jim | j | |
| ح | ha' | h | H dengan titik di bawah |
| خ | Khā' | kh | |
| د | dāl | d | |
| ذ | z | z | Z dengan titik di atas |
| ر | ra' | r | |
| ز | zai | z | |
| س | sīn | s | |
| ش | Syīn | sy | |
| ص | ṣad | s | S dengan titik di bawah |
| ض | ḍad | d | D dengan titik di bawah |
| ط | ṭa' | t | T dengan titik di bawah |
| ظ | ẓa' | z | Z dengan titik di bawah |
| ع | 'ain | ' | Koma terbalik |
| غ | Gain | g | |

| | | | |
|---|--------|---|----------|
| ف | Fā' | f | |
| ق | qaḥ | q | |
| ك | kaḥ | k | |
| ل | Lām | l | |
| م | mīm | m | |
| ن | nūn | | |
| و | wau | w | |
| ه | ha' | h | |
| ء | Hamzah | ' | Apostrof |
| ي | yā' | y | |

ii. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

محققون ditulis *Muhaqqiqūn*

لبب ditulis *Lubb*

iii. Ta' Marbutah di akhir kata ditulis *h*

شريعة ditulis *syarī'ah*

عزلة ditulis *'uzlah*

(Ini tidak diberlakukan untuk kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti; salat, zakat, dan lain-lain. Kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

iv. Vokal Pendek

1. Fathah ditulis a
2. Kasrah ditulis i
3. Dammah ditulis u

v. Vokal Panjang

1. Fathah + alif ditulis a
حاكم ditulis *ḥakim*
2. Fathah + Ya mati ditulis a

يسعى ditulis *yas 'a*

3. Kasrah + Yā mati ditulis *i*

الرحيم ditulis *ar-Rahīm*

4. Dammah + waū ditulis *u*

حقوق ditulis *huquq*

vi. Vokal Rangkap

1. Fathah + yā ditulis *ai*

بينكم ditulis *baintakum*

2. Fathah + wau ditulis *au*

مولى ditulis *maula*

vii. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan

apostrof

أنتم ditulis *a'antum*

أعدت ditulis *u'iddat*

viii. Kata sandang alif + lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah maupun syamsiyyah ditulis *al-*

العبد ditulis *al-'abd*

الرسول ditulis *al-Rasūl*

ix. Huruf besar

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti berlaku dalam EYD, di antaranya huruf kapital digunakan untuk menulis huruf awal, nama diri dan permulaan kalimat.

KATA PENGANTAR

الحمد لله حمده و نستعينه و نستغفره ونعوذ بالله من شره
أنفسنا و من سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضللك فلا
هادي له أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا
عبده ورسوله اللهم صل وسلم على محمد وآله و أصحابه ومن
وآله ، وبعد :

Puji syukur penyusun panjatkan kepada Allah swt yang tanpa *inayah* dan *taufiq*-Nya, tidak mungkin skripsi ini dapat terselesaikan. Salawat dan salam semoga tetap tercurahkan atas nabi saw, pembimbing manusia sepanjang zaman.

Dalam kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada para pihak yang, tanpa bantuan mereka, karya ini tidak mungkin selesai sesuai harapan. Mereka adalah yang terhormat :

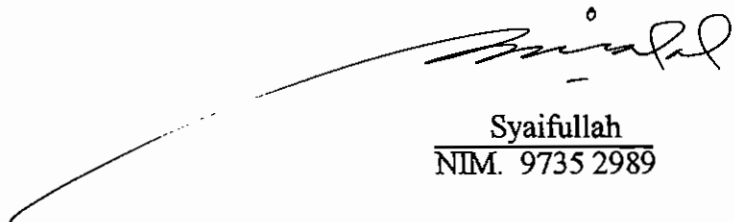
1. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A, selaku Dekan Fakultas Syari'ah.
2. Drs. H. Fuad Zein, M.A, selaku Pembimbing Akademik.
3. Drs. Oman Fathurohman SW, M.A, selaku pembimbing I. Beliau telah meluangkan waktunya, di tengah kesibukannya, menerima penyusun di rumah untuk mendiskusikan karya ini. Sehingga waktu untuk keluarga, terpaksa beliau relakan untuk memberikan arahan penyempurnaan skripsi ini.

4. M. Nur, S.Ag., M.Ag., selaku pembimbing II. Beliau juga secara intensif memberikan masukan-masukan yang cukup berharga, dan kritikan-kritikan yang membangkitkan semangat penyusun.
5. Karyawan TU fakultas syari'ah, yang sedia melayani proses administrasi sehingga berjalan dengan lancar.
6. Teman-teman yang tercatat memberikan kontribusinya dalam skripsi ini. Secara khusus, rasa terima kasih itu harus penyusun sampaikan kepada sdr. Koko yang telah menyediakan fasilitas infrastruktur berupa komputer.

Penyusun sadar bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna, karena itu, penyusun menerima dengan lapang dada setiap kritikan dan saran yang konstruktif dari semua pihak. Akhirnya hanya kepada Allah-lah tempat kita menggantungkan segala harapan dan cita-cita. Semoga skripsi ini bermanfaat khususnya bagi penyusun, dan bagi pembaca yang budiman, serta mendapatkan nilai positif di hadapan Allah 'Azza wa Jall. Amin.

Yogyakarta, 20 Juli 2001
28 Rabiul Akhir 1422 H

Penyusun,



Syaifullah
NIM. 9735 2989

DAFTAR ISI

| | |
|--|-----------|
| Halaman Judul..... | i |
| Halaman Nota Dinas..... | ii |
| Halaman Pengesahan..... | iv |
| Transliterasi | v |
| Kata Pengantar..... | viii |
| Daftar Isi..... | x |
| BAB I PENDAHULUAN..... | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Pokok Masalah..... | 10 |
| C. Tujuan dan Kegunaan | 11 |
| D. Telaah Pustaka..... | 11 |
| E. Kerangka Teoretik..... | 14 |
| F. Metodologi..... | 22 |
| G. Sistematika Pembahasan..... | 24 |
| BAB II SEKILAS TENTANG SADD AL-ẒARĪ'AH..... | 25 |
| A. Pengertian <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i> | 25 |
| B. Macam-macam <i>Sadd al-Ẓarī'ah</i> | 30 |
| C. <i>Keḥujjahan Sadd al-Ẓarī'ah</i> sebagai Metode <i>Istinbāṭ</i> Hukum... | 37 |
| BAB III BIOGRAFI IBN HAZM DAN LATAR BELAKANGNYA.... | 45 |
| A. Situasi Politik Spanyol-Islam..... | 45 |
| B. Situasi Sosial Spanyol-Islam..... | 51 |

| | |
|--|------------|
| C. Kehidupan Ilmiah di Spanyol-Islam..... | 55 |
| D. Sketsa Tentang Ibn Hazm..... | 63 |
| 1. Aktivitas Ilmiah Ibn Hazm..... | 64 |
| 2. Karakteristik Pemikiran <i>Fiqh</i> Ibn Hazm..... | 73 |
| BAB IV SADD AL-ŽARĪ'AH DALAM PERSPEKTIF IBN HAZM..... | 80 |
| A. Argumentasi Ibn Hazm dalam Menolak <i>Sadd al-ŽarĪ'ah</i> | 80 |
| B. Kehujjahan <i>Sadd al-ŽarĪ'ah</i> : Analisis Perbandingan..... | 89 |
| C. Konstruksi Metodologi <i>Istinbāṭ</i> Ibn Hazm..... | 100 |
| BAB V PENUTUP..... | 115 |
| A. Kesimpulan..... | 115 |
| B. Saran-saran..... | 116 |
| BIBLIOGRAFI..... | 117 |
| LAMPIRAN-LAMPIRAN..... | I |
| TERJEMAHAN..... | I |
| BIOGRAFI ULAMA..... | IV |
| CURRICULUM VITAE..... | V |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syari'at Islam yang dibawa oleh Muhammad saw memuat aspek-aspek aqidah, akhlak, muamalat, dan ibadat.¹ Sumber dari semua aspek ajaran Islam ini adalah al-Qur'an dan al-Sunnah, sebagai sumber utama dan pokok yang satu sama lain tidak bisa dipisahkan (*lā yatajazza'*). Al-Sunnah berfungsi memperkuat, memperjelas atau merinci, dan menetapkan hukum baru yang belum ditetapkan oleh al-Qur'an.²

Pada dasarnya ajaran Islam yang terkandung dalam kedua sumber di atas terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, ajaran Islam yang bersifat absolut, universal, dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mutawatir yang penunjukannya telah jelas (*qaṭ'iy al-dalālah*). *Kedua*, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal, dan tidak permanen, melainkan dapat berubah dan diubah. Termasuk dalam kategori ini adalah ajaran Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang penunjukannya tidak jelas (*ẓanniy al-dalālah*) dan ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad.³

¹Manna' al-Qattan, *al-Fasyrī' wa al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut : Muassasah al-Risālah, tt), hlm 14

²Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (T.tp : Dār al-Qalam, tt), hlm 39-40

³Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta : Logos, 1997), 1-43

Berbeda dengan al-Qur'an,⁴ keberadaan al-Sunnah dari segi eksistensi (*wurūd*)nya seringkali dipertentangkan. Hanya al-Sunnah yang *mutawātir* saja yang masuk dalam kategori *qat'iy al-wurūd*. Sedangkan al-Sunnah yang di bawah peringkat *mutawātir* termasuk kelompok *ẓanniy al-wurūd*, yang masih dipertentangkan keberadaannya. Jumlah hadis yang terakhir ini jauh lebih banyak dibandingkan dengan jumlah hadis yang masuk kelompok pertama. Dalam keadaan yang demikian, penunjukan (*dalālah*) al-Sunnah-pun masih dibagi dua, adakalanya tegas penunjukannya (*qat'iy al-dalālah*) dan adakalanya tidak tegas penunjukannya (*ẓanniy al-dalālah*).⁵

Ajaran Islam yang termasuk kelompok *ẓanniy al-dalālah*, telah memenuhi khazanah intelektual muslim dalam pelbagai bidang, seperti tafsir, hadis, filsafat, teologi, dan hukum Islam. Melalui celah-celah dari dalil *ẓanniy*, baik *wurūd* maupun *dalālah*-nya, para pakar hukum Islam berupaya untuk menemukan dan menggali kesimpulan hukum.⁶ Upaya menggali hukum dari dalil-dalil yang *ẓanniy al-subūt* atau *al-dalālah* sifatnya maupun persoalan hukum yang tidak atau belum disinggung oleh *naṣṣ* adalah persoalan *ijtihadiyah*.⁷ Dalam terminologi *fuqahā*, produk-produk hukum yang dihasilkan melalui proses *ijtihad* inilah yang populer disebut *fiqh*. Karena produk-produk hukum tersebut digali dari dalil-

⁴ Ayat-ayat al-Qur'an semuanya *qat'iy al-wurūd*, tidak ada perbedaan pendapat tentang hal ini.

⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, I: 44.

⁶ *Ibid.*, hlm. 45.

⁷ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus : Dār al-Fikr, 1986), II: 1053.

dalilnya yang *ẓanniy*, maka sudah barang tentu kekuatan hukumnya tidak bersifat mutlak dan absolut, melainkan relatif dan temporer.⁸

Kejadian dan peristiwa yang melingkupi kehidupan umat manusia senantiasa berubah dan tidak pernah berhenti, sementara *naṣṣ-naṣṣ* yang merupakan wahyu kerasulan Muhammad saw telah berhenti. Maka untuk bisa menjawab persoalan-persoalan tersebut, melakukan ijtihad adalah suatu keharusan dan keniscayaan.⁹ Karena fleksibilitas (*ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*) hukum Islam terhadap kondisi dan situasi zaman, serta perubahan dan perkembangan masyarakat, konsekuensinya adalah penerimaan perubahan penerapan hukum. Bahkan jika kondisi menginginkan dilakukan dekonstruksi dan rekonstruksi maka hal itu akan dilakukan.¹⁰

Dalam literatur-literatur *Uṣūl fiqh*, kata ijtihad dalam pengertiannya sebagai metode penggalian hukum dari sumbernya seringkali diidentikkan dengan kata *istinbāt*. Akar kata *istinbāt* adalah *nabī*¹¹ yang berarti menggali air dari sumbernya. *Istinbāt* adalah proses penggalian hukum dari *naṣṣ-naṣṣ* yang masih samar sehingga sampai pada kesimpulan hukum yang mendekati dengan yang dikehendaki oleh *naṣṣ*. Dimaksudkan sebagai *naṣṣ* yang samar di sini adalah *naṣṣ-naṣṣ* yang dari segi eksistensi (*al-ṣubūt*) masih mengandung perdebatan

⁸*Ibid.*, hlm. 1038. Bandingkan dengan Muhammad Hasan Hito, *al-Ijtihād Wa Ṭabaqāt Muṭṭahid al-Syāfi'īyyah* (Beirut : Muassasah al-Risālah, 1988), hlm. 15.

⁹ Muhammad Ahmād Sirāj, *al-Fiqh al-Islāmī bain al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq* (Iskandariyah : Dār al-Matbū'āt al-Jāmi'īyyah), hlm. 5.

¹⁰Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, I: 87.

¹¹Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, (Beirut : Dār Ṣādir, 1992), VII: 410.

maupun penunjukannya (*al-dalālah*) tidak tegas. Karena itu ijtihad tidak dibenarkan terhadap *nass-nass* yang *qaṭ'iy al-ṣubūt* dan *qaṭ'iy al-dalālah*.¹² Dalam proses penarikan kesimpulan hukum ini, penggunaan nalar atau rasio tidak bisa dihindarkan karena merupakan *conditio sine qua-non*.

Bertolak dari pemahaman seperti ini, di kalangan mayoritas *fuqaha*, maka akan dijumpai rumusan ijtihad¹³ yang mencakup dua aspek. *Pertama*, bahwa ijtihad merupakan proses penggunaan nalar atau rasio. *Kedua*, ijtihad dilakukan terhadap *nass-nass* yang *ẓanniy al-ṣubūt* dan *ẓanniy al-dalālah* dan terhadap persoalan yang sama sekali baru dan belum disinggung oleh *nass*.¹⁴ Ijtihad yang dilakukan terhadap *nass* biasa dikenal dengan terminologi qiyas (*analogical reasoning*), dan yang didapat di luar *nass* berbentuk *istiḥsān*, *sadd al-ẓarī'ah*, *istiḥḥāb*, *urf*, dan *maslahah mursalah*.¹⁵

Praktek qiyas untuk pertama kalinya digunakan oleh para sahabat dalam pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah pasca nabi saw wafat. Sebelum meninggal, nabi tidak meninggalkan pesan atau wasiat tentang siapa di antara sahabat yang

¹²Muhammad 'Imārah, *Ma'ālim al-Manhaj al-Islāmī* (Kairo : Dār al-Syurūq, 1991), hlm. 99-100.

¹³Al-Amidi mendefinisikan ijtihad sebagai pengerahan segenap kemampuan fikiran untuk menggali hukum *syar'iyah* yang *ẓanniy*. Sementara al-Gazali merumuskan ijtihad dengan pengerahan usaha secara sungguh-sungguh untuk sampai pada pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'*. Lihat al-Amidi, *al-Iḥkām*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1996), IV: 309. Bandingkan dengan al-Gazali, *al-Mustasfā*, (Beirut : Dār al-Fikr, tt), II: 350.

¹⁴Ijtihad yang dilakukan terhadap *nass-nass* al-Qur'an dan al-Sunnah disebut *ijtihād 'amalī* (*praktis*) sedang ijtihad yang dilakukan terhadap persoalan hukum di luar *nass* disebut *ijtihād naẓarī* (*teoritis*). Lebih jelasnya lihat Muhammad Ahmad Sirāj, *al-Fiqh al-Islāmī bain al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, hlm.279.

¹⁵Lihat Mun'im A Sirry, *Sejarah Fiqh Islam : Sebuah Pengantar* (Surabaya : Risalah Gusti, 1996), hlm. 9. Lihat juga Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, II: 1053.

layak untuk menggantikan kepemimpinan beliau sebagai kepala negara yang menyebabkan para sahabat nabi merasa kebingungan. Tetapi kemudian mereka ingat bahwa jika rasul saw berhalangan menjadi imam, Abu Bakar-lah yang ditunjuk oleh nabi untuk menggantikan posisi imam. Mereka mulai berfikir secara analogis (*qiyāsi*), jika untuk menggantikan posisi imam, yang merupakan urusan agama (*religious matters*), maka untuk menggantikan posisi nabi sebagai kepala negara, yang *notabene* termasuk urusan kepemimpinan duniawi (*qiyādah dunyawiyah*), Abu Bakar lebih layak dibandingkan sahabat nabi yang lain.¹⁶

Metode berfikir para sahabat yang tidak hanya terikat oleh *nass-nass* yang ada tetapi berusaha untuk memahami semangat yang terkandung dalam *nass*, sesungguhnya merupakan tindakan yang dasar-dasarnya telah diletakkan oleh nabi saw. Sebagai satu contoh ijtihad¹⁷ nabi tentang tawanan perang Badar. Saat itu belum ada ketentuan *nass* yang menerangkan bagaimana seharusnya tawanan perang diperlakukan. Nabi saw menunggu wahyu turun, tetapi tidak kunjung turun juga. Dalam situasi yang sangat mendesak tersebut, nabi meminta pendapat Abu Bakar dan Umar 'ibn al-Khattab. Menurut 'Umar, demi kemaslahatan tawanan perang itu harus dibunuh, dengan satu alasan bahwa mereka adalah pemimpin dan jago-jago kafir yang jika dibiarkan akan membuat onar di tengah

¹⁶Muhammad Muslehuddin, "Ijtihad Antara Penerapan dan Harapan" dalam Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, hlm.167.

¹⁷ Tentang ijtihad nabi dalam persoalan duniawi tidak ada pertentangan pendapat. Tetapi terjadi perbedaan pendapat di kalangan *fuqahā*, apakah dalam masa kenabiannya nabi dibolehkan melakukan ijtihad dalam persoalan syar'iyah. Penyusun termasuk yang mendukung pendapat bahwa nabi dibolehkan berijtihad dalam masalah *syar'iyah*, meskipun tidak selamanya sesuai dengan wahyu yang turun kemudian. Lihat *Ibid.*. Lihat juga Taha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology of Islamic Jurisprudence* (Virginia : IIIT, 1994), hlm. 8.

kaum muslimini. Sebaliknya Abu Bakar berpendapat bahwa membiarkan tawanan perang ini lebih strategis dan menguntungkan kaum muslimin. Abu Bakar mengajukan satu usulan agar dari mereka ditarik *fidyah* atau tebusan yang tentu akan banyak membantu finansial umat Islam. Setelah mempertimbangkan segi kemaslahatan, akhirnya nabi menyetujui pendapat Abu Bakar. Tetapi tidak lama kemudian wahyu¹⁸ turun yang memperingatkan nabi dan menerangkan bahwa dalam kondisi yang demikian pendapat 'Umar lebih tepat.¹⁹

Melihat fakta historis praktek ijtihad yang banyak dilakukan oleh para sahabat bahkan oleh nabi sendiri, maka legitimasi *ra'y* sebagai basis dan instrumen dasar dalam melakukan ijtihad²⁰ tidak bisa dibantah lagi. Bahkan al-Syafi'i sendiri mengatakan : "*ra'y* adalah ijtihad, dan ijtihad adalah *qiyās*".²¹

Sikap nabi yang memberikan kebebasan berfikir para sahabatnya merupakan sebuah titik awal bagi pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam di masa-masa sesudahnya. Dalam hal ini Ahmad Hasan berkomentar :

Tampaknya bahwa nabi memberikan ruang yang luas bagi kemungkinan adanya *ikhtilāf* (*differences*) dengan memberikan perintah yang bersifat umum, atau dengan membenarkan dua bentuk tindakan yang berbeda dalam situasi yang sama. Sejak awal periode perkembangan pola perilaku bagi generasi berikutnya, nabi sangat menekankan untuk memberikan kesempatan bagi penggunaan akal pikiran dan kaidah-kaidah umum dalam

¹⁸Wahyu yang turun berkaitan dengan kasus tawanan perang Badar ini adalah surat *Al-Anfāl* : 67-8. Lihat al-Suyuti, *Iḥbāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut : Dār al-Jail, 1995), hlm. 268. Kitab ini dicetak bersama-sama dengan *Tafsīr al-Jalālain* oleh pengarang yang sama.

¹⁹*Ibid.*, hlm. 29.

²⁰Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi : Adam Publishers, 1994), hlm. 115.

²¹Taha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology*, hlm. 13

pelbagai situasi.²²

Tidak seperti mayoritas fuqaha yang mengabsahkan *ra'y* dalam ijtihad dengan metode-metodenya seperti *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sadd al-zarī'ah* Ibn Hazm tidak sependapat dengan pemakaian *ra'y* dalam ijtihad. Karena itu ia memberikan rumusan ijtihad sebagai upaya sungguh-sungguh untuk menemukan sesuatu dalam kitab Allah dan al-Sunnah yang sahih.²³ Tampak di sini bahwa formulasi ijtihad Ibn Hazm lebih membatasi pengertian ijtihad seperti yang dipahami oleh fuqaha mayoritas sebagai upaya menemukan kesimpulan hukum dari dalil-dalilnya yang *ẓannīy* maupun persoalan hukum di luar *naṣṣ*. Bagi Ibn Hazm ijtihad tidak bisa dilakukan terhadap hal-hal di luar al-Qur'an dan al-Sunnah yang sahih, karena di luar itu bukanlah agama.²⁴ *Naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah, menurut Ibn Hazm, sudah cukup untuk menjawab persoalan-persoalan hukum.²⁵ Jika *naṣṣ* tidak menerangkan tentang suatu hukum, maka harus kembali pada asas "*barā'ah aṣliyyah*" yakni asal segala sesuatu adalah boleh.²⁶

Pemahaman ijtihad yang demikian berimplikasi pada pendapatnya yang menolak *qiyās*, *istihsān*, *maṣlaḥah al-mursalah*, dan *sadd al-zarī'ah*. Bahkan

²²Ahmad Hasan, *The Early Development*, hlm. 13.

²³Lihat Ibn Hazm, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Beirut : Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 11), V: 115.

²⁴*Ibid.*

²⁵Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal il Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (Tīp : Dar al-Fikr al-Arabi, 11), hlm. 180

²⁶Ibn Hazm, *al-Iḥkām*, VI: 181

metode *mafhūm mukhālafah* pun ditolaknyā.²⁷

Mengenai *sadd al-zarī'ah*²⁸ Ibn Hazm secara khusus membahas dalam satu *maudū'* dengan paparan argumen-argumen yang cukup signifikan. Seperti yang disebutkan di atas, *Sadd al-zarī'ah* termasuk salah satu metode ijtihad yang ditolak Ibn Hazm, karena dianggap sebagai satu metode yang melegalkan rasio dalam menetapkan hukum. Maka dalam *al-Ihkām* ia mengatakan bahwa meng-*istinbāt*-kan hukum dengan *sadd al-zarī'ah* tidak bisa dibenarkan. Karena, dalam perspektif Ibn Hazm²⁹, *sadd al-zarī'ah* hanya didasarkan atas dugaan, bukan atas dasar dalil yang *qaṭ'iy*.³⁰

Di kalangan ulama Malikiyyah dan Hanabilah *sadd al-zarī'ah* mendapatkan tempat paling banyak dalam ijtihad mereka.³¹ Ibn Qayyim al-

²⁷Faruq Abd al-Mu'ti, *I'lām al-Fuqahā wa al-Muhaddiṣīn : Ibn Ḥazm al-Zāhirī*, (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1992), hlm.121. Lihat juga M. Yusuf Musa, *al-Madkhal Li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, hlm. 180.

²⁸Al-Syatibi mendefinisikan *sadd al-zarī'ah* dengan melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya mengandung kemashlahatan, tetapi di balik itu akan berakibat pada suatu kemafsadatan. Lihat al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, (Mesir : al-Maktabah al-Tijāriyah, tt), IV: 199. Contoh dari metode ini seperti dalam kasus pemberian hadiah kepada hakim sebelum suatu perkara diputuskan. Hal ini didasarkan atas pemikiran dengan pemberian hadiah ini akan berakibat keputusan hakim menjadi tidak objektif. Meskipun yang mendasari pemikiran ini hanya bersifat dugaan. Pada dasarnya memberikan hadiah boleh-boleh saja, tetapi dalam kasus ini harus dilarang. Periksa Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut : Dār al-Jail, 1973), III: 142.

²⁹Perspektif atau sudut pandang yang dimaksudkan di sini bahwa Ibn Hazm tidak dapat menjustifikasi aplikasi *sadd al-zarī'ah*, karena dalam pandangannya metode ijtihad ini hanya didasarkan atas *ẓann* dan bukan atas dasar dalil yang *qaṭ'iy*. Sementara itu, Ibn Hazm hanya mendekati persoalan hukum berdasarkan *naṣṣ* yang ada dan tidak pernah berpaling pada penggunaan rasio sebagai instrumen dalam ijtihadnya.

³⁰ Ibn Hazm, *al-Ihkām*, VI: 183.

³¹ Nasrun Haroun, *Ushul fiqh*, (Jakarta : Logos Publishing House, 1996), I: 167. Bandingkan dengan Hasbi Ash-Shiddieqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1967), I: 211.

Jauziyyah, telah menetapkan kasus hukum yang di-*istinbāt*-kan melalui metode *sadd al-ẓarī'ah* sebanyak sembilan puluh sembilan kasus.³² Bahkan lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa *sadd al-ẓarī'ah* merupakan seperempat *taklīf* atau agama.³³

Sementara di kalangan ulama Hanafiyyah, Syafi'iyah, dan Syi'ah, mereka hanya mengambil *sadd al-ẓarī'ah* dalam kasus-kasus tertentu, dan menolaknya untuk kasus-kasus lain.³⁴ Sementara itu, ulama Zahiriyah, dalam hal ini Ibn Hazm, tidak memberi tempat sama sekali bagi *sadd al-ẓarī'ah* sebagai metode *istinbāt* hukum. Hal ini sejalan dengan karakteristik fiqh *ẓāhirī* yang mengedepankan pemahaman literal terhadap teks. Sehingga *sadd al-ẓarī'ah* yang masuk dalam wilayah ijtihad rasional di antara metode-metode *al-qiyās*, *istihsān*, dan *maṣlaḥah al-mursalah*, secara otomatis juga ditolak.

Ibn Hazm sebenarnya tidak menolak ijtihad sebagai metode memahami *nass* untuk menemukan kesimpulan hukumnya, tetapi ia hanya tidak setuju penggunaan akal atau *ra'y* dalam proses ijtihad. Sebagai seorang imam ke-dua mazhab Zahiri, ia memiliki konsep dan metodologi ijtihad yang khas. Karakteristik pemikiran ulama *ẓāhiriyyah* adalah memahami teks secara *ẓāhir al-nass* (literalis). Mereka menolak setiap usaha mentakwilkan *nass*.

Dalam kasus hukum yang oleh sebagian ulama disimpulkan hukumnya melalui *sadd al-ẓarī'ah*, jelas tidak bisa dibenarkan oleh mazhab ini, karena

³² Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, III: 137-59.

³³ *Ibid.*, hlm. 185.

³⁴ Nasrun Haroun, *Ushul fiqh*, I: 168.

metode penyimpulan *sadd al-ẓarī'ah* hanya didasarkan atas dugaan (*ẓann*) dan itu berarti ada usaha mentakwilkan *naṣṣ*.

Ulama Zahiriyyah, termasuk Ibn Hazm, tidak pernah beranjak dari teks dan lari kepada penggunaan rasio hanya untuk menemukan sebuah persoalan hukum yang diduga akan mengantarkan seseorang kepada kemafsadatan, seperti yang ditempuh ulama dengan metode *sadd al-ẓarī'ah*. Oleh karena itu Ibn Hazm mengingkari *sadd al-ẓarī'ah*, karena metode ini hanya berdasarkan dugaan semata dan tidak didukung oleh dalil-dalil *qat'iy*, seperti tersebut di atas.

Jelas di sini bahwa Ibn Hazm menolak semua metode ijtihad di luar *naṣṣ* yang berbasiskan pada interpretasi rasional, dalam hal ini termasuk *sadd al-ẓarī'ah*. Persoalan yang muncul kemudian adalah, bagaimana Ibn Hazm merumuskan kerangka ijtihadnya untuk menjawab persoalan hukum di luar *naṣṣ*. Dua persoalan inilah yang menjadi kajian dalam penelitian ini.

B. Pokok Masalah

Dengan melihat latar belakang masalah yang diuraikan di atas bisa dirumuskan pokok masalah sebagai berikut :

1. Argumentasi apa yang dikemukakan Ibn Hazm untuk menolak *sadd al-ẓarī'ah*?
2. Bagaimanakah konstruksi metodologi Ibn Hazm dalam mengistinbāḥkan hukum terhadap persoalan-persoalan di luar *naṣṣ* ?

C. Tujuan dan Kegunaan

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan argumentasi Ibn Hazm yang digunakan untuk menolak *sadd al-zarī'ah* serta menampilkan konsep-konsep dan konstruksi metodologi Ibn Hazm dalam mengistinbāḥkan hukum tanpa melibatkan akal atau rasio.

Hasil dari penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi khazanah pemikiran hukum Islam, khususnya pemikiran hukum Ibn Hazm tentang *sadd al-zarī'ah* dan ijtihadnya secara umum yang merupakan imam ke-dua mazhab *zāhiri*.

D. Telaah Pustaka

Pembahasan seputar *sadd al-zarī'ah* tentunya banyak dilakukan oleh ulama *uṣūl* dalam kitab *uṣūl fiqh* mereka, karena metode ini termasuk dalam wilayah kajian *uṣūl fiqh*. Pembahasan tentang hal ini akan lebih banyak dijumpai, jika kitab *uṣūl fiqh* yang ditulis berafiliasi ke mazhab Maliki dan Hanbali. Karena kedua mazhab inilah yang paling banyak mengambil *sadd al-zarī'ah* sebagai salah satu metode ijtihad mereka. Sementara di kalangan ulama Hanafiyyah dan Syafi'iyah, mereka hanya mengambil *sadd al-zarī'ah* dalam kasus-kasus tertentu.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, menyajikan pembahasan seputar *sadd al-zarī'ah* dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*,³⁵ yang merupakan

³⁵Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III, (Beirut: Dār al-Jail, 1973).

representasi pendapat mazhab Hanbali tentang *sadd al-zarī'ah*. Syihābal-Din al-Qarafi, ahli hukum mazhab Maliki, menyajikan pembahasan seputar *sadd al-zarī'ah* dalam kitabnya *Anwār al-Barūq fī Anwā' al-Furūq*.³⁶ Kitab ini, tentu saja, menyuarakan pendapat-pendapat mazhab Maliki di seputar permasalahan *sadd al-zarī'ah*. Al-Qarafi tidak sendirian, karena dari mazhab yang sama, muncul Abu Ishaq al-Syatibi yang mencuat dengan karya monumentalnya di bidang *uṣūl fiqh*, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*.³⁷

Sepanjang pengetahuan penulis, kajian-kajian yang dilakukan terhadap pemikiran hukum Ibn Hazm masih boleh dibilang langka. Beberapa sarjana yang bisa disebut di sini yang telah melakukan kajian terhadap pemikiran Ibn Hazm, misalnya Ahmad Taufiq yang berusaha membandingkan pemikiran *ijmā'* Ibn Hazm dengan *ijmā'* al-Amidi. Masykuri Adib mencoba melihat pemikiran fiqh Ibn Hazm dari aspek wasiat dalam penelitiannya yang bertitel *Ibn Hazm dan Hukum Wasiat*. Ibn Hazm memahami bahwa wasiat menjadi wajib bagi *muwarriṣ* terhadap kerabat yang tidak memiliki hak waris.

Sementara M. Abu Laylah membahas aspek pemikiran moral, teologi, dan psikologi Ibn Hazm yang bertitel *In Pursuit of Virtue : the Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*.³⁸ Kitab ini membahas secara intensif

³⁶Syihab al-Din Al-Qarafi, *Anwār al-Barūq fī Anwā' al-Furūq*, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, tt).

³⁷Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz II&IV, (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah, tt).

³⁸M. Abu Laylah, *In Pursuit of Virtue : The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*, (London, Talta Publishers, 1990).

ketokohan Ibn Hazm di bidang teologi dan psikologi, spesifik dalam aspek moral, yang merupakan warisan pemikiran Islam abad pertengahan.

Muhammmad Abu Zahrah telah memberikan kontribusi yang berharga dengan menulis sebuah biografi Ibn Hazm yang bertitel *Ibn Ḥazm : Ḥayātuh wa Ārāuh wa Fiqhuh* yang memuat latar belakang kehidupan, pemikiran dan karakteristik pemikiran fiqh Ibn Hazm.

Kajian biografis terhadap tokoh Ibn Hazm juga dilakukan oleh Farouk A. al-Mu'ti dalam seri kajian *I'lām al-Fuqahā' wa al-Muhaddisīn: Ibn Ḥazm al-Zāhirī*³⁹ yang secara global memaparkan kehidupan dan pemikiran fiqh Ibn Hazm. Kajian ini tentu saja sangat berharga dalam mendeskripsikan Ibn Hazm sebagai Ulama *Zāhirī* yang sangat getol menyuarakan ide-ide mazhab yang beraliran literalis ini.

Kajian biografis dalam bahasa Indonesia yang cukup komprehensif tentang Ibn Hazm dan pemikirannya dilakukan oleh Hasbi Ash-Shiddieqi dalam *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*.⁴⁰ Dalam karyanya ini, Hasbi memaparkan secara panjang lebar biografi dan ketokohan Ibn Hazm dalam bidang *fiqh* dan *uṣūl fiqh*, yang merupakan representasi doktrin-doktrin mazhab *Zahiri*.

Oman Fathurohman membahas aspek pemikiran Ibn Hazm tentang *al-*

³⁹Faruq A. al-Mu'ti, *I'lām al-Fuqahā' wa al-Muhaddisīn: Ibn Ḥazm al-Zāhirī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992).

⁴⁰Hasbi Ash-Shiddieqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1967)

qiyās dalam tesisnya *al-Qiyās dalam Pemikiran Hukum Ibn Hazm*.⁴¹ Penulis tesis ini menyajikan pembahasan persoalan *al-qiyās*, yang memiliki otoritas di kalangan mazhab empat, tetapi ditolak oleh Ibn Hazm. Penulis tersebut juga mengkaji secara komprehensif sisi pemikiran ijtihad Ibn Hazm dalam *al-Dalīl dalam Usūl Fiqh Ibn Hazm*.⁴² *Al-Dalīl* merupakan ijtihad khas yang dikembangkan Ibn Hazm tanpa melibatkan instrumen rasio, karena digali langsung dari *nass* dan *ijmā'*. Sebelumnya juga telah muncul satu kajian disertasi yang dilakukan Ahmad Qarib dengan titel *Metode Ijtihad Ibn Hazm al-Zahiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial*.⁴³

Oleh karena sepanjang pengetahuan penulis belum ada karya-karya yang secara intens membahas *sadd al-zarī'ah* dalam perspektif pemikiran hukum Ibn Hazm, penelitian ini cukup signifikan untuk dilakukan.

E. Kerangka Teoretik

Hukum Islam ditetapkan oleh Tuhan memiliki tujuan menciptakan kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya, sekaligus menolak setiap bentuk *kemafsadatan* yang akan menimpa mereka. Dan hal ini tidak akan terwujud kecuali jika perbuatan yang akan membawa kepada *maṣlaḥat* harus dituntut.

⁴¹ Oman Fathurohman SW, *al-Qiyās dalam Pemikiran Hukum Ibn Hazm*, "Tesis Tidak Diterbitkan", (Yogyakarta: Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1997).

⁴² Dimuat dalam Jurnal *Asy-Syir'ah*, No. 7 (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 2000).

⁴³ Ahmad Qarib, *Metode Ijtihad Ibn Hazm al-Zahiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial*, "Disertasi Tidak Diterbitkan", (Jakarta: Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1997).

Sebaliknya, jalan yang akan membawa kepada *mafsadat* harus ditutup rapat-rapat. Adalah sangat mustahil di satu sisi Tuhan melarang suatu perbuatan, tetapi di sisi lain Ia membolehkan jalan yang akan membawa kepada perbuatan terlarang tersebut.⁴⁴ Inilah dasar pemikiran yang dijadikan ulama' menetapkan metode *al-zari'ah*.⁴⁵ Atas dasar pemikiran ini pula, mereka menetapkan kaidah: "sesuatu yang bisa mengantarkan kepada yang dilarang, maka hukumnya juga dilarang".⁴⁶

Suatu perbuatan dinyatakan dilarang, apabila perbuatan tersebut diduga dengan kuat (*gilbah al-zann*) akan membawa kepada *kemafsadatan*. Seseorang dilarang menjual senjata di saat terjadi pertikaian, karena diduga kuat senjata tersebut akan digunakan untuk berperang. Tetapi juga tidak bisa dipahami bahwa dengan jalan dugaan semata, sesuatu harus dilarang. Misalnya, semua pohon anggur harus dimusnahkan karena diduga akan dibuat minuman keras. Dugaan ini tidak biasa terjadi, karena itu tidak bisa dibuat dasar melarang menanam pohon anggur.⁴⁷

Terhadap metode ini, Ibn Hazm melihat bahwa suatu perbuatan itu dilarang harus berdasarkan keterangan dari *naşş*. Jika tidak terdapat keterangan tentang hukum haram, maka sesuatu itu berarti mubah. Seseorang yang

⁴⁴Hasbi Ash Shiddieqi, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 321.

⁴⁵Sebagian ulama ada yang memandang bahwa *al-zari'ah* bisa dilihat dari dua segi, yaitu segi *maşlahat* dan *mafsadat*. Perbuatan yang akan membawa kepada *maşlahat*, dituntut untuk dilaksanakan. Sebaliknya perbuatan yang akan membawa kepada *mafsadat*, harus dicegah. Segi pertama disebut *fath al-zari'ah* dan segi yang kedua disebut *sadd al-zari'ah*.

⁴⁶Yusuf al-Qardawi, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmi, 1994), hlm. 34.

⁴⁷Wahbah al-Zuhaili, *Uşul al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), II: 908-9.

menetapkan sesuatu itu dilarang, tanpa ada *nass* yang menjelaskan, berarti ia telah membuat ketentuan baru dalam agama (baca : *syarī'at*), yang sesungguhnya tidak terbuka ruang untuk itu.

Pemahaman Ibn Hazm terhadap *nass* yang tidak membuka sedikitpun pintu untuk mengadakan pemikiran dan menggunakan unsur rasionalitas, bukan tanpa alasan yang kuat. Ia mengutip ayat-ayat al-Qur'an dan al-Sunnah yang digunakan sebagai argumentasi meruntuhkan metode-metode ijtihad yang berbasiskan rasio, di antaranya *sadd al-zarī'ah*, yang dikembangkan oleh fuqaha mayoritas. Ayat yang disitir⁴⁸ antara lain : *Pertama*, surat *al-Māidah* (5) : 3. Dalam ayat ini diterangkan bahwa agama Islam yang dibawa nabi saw memang telah lengkap dan paripurna. Sehingga karena sifatnya yang memang sudah lengkap itu, seseorang tidak dibenarkan mengadakan bentuk-bentuk pembaruan dalam agama. *Kedua*, spesifik mengenai *sadd al-zarī'ah* ia menolaknya berdasarkan *al-An'ām* (6): 119. Ayat ini menyatakan bahwa Allah telah merinci segala yang diharamkan-Nya.⁴⁹ Karena itu, kata Ibn Hazm, seseorang tidak dibenarkan membuat hukum haram yang baru, yang hanya didasarkan atas dugaan-dugaan, seperti yang dilakukan oleh ulama pendukung *sadd al-zarī'ah*.

Bagi mayoritas ulama pendukung otoritas *sadd al-zarī'ah* mereka menyandarkan pendapatnya pada ayat-ayat al-Qur'an, al-Sunnah, dan praktek

⁴⁸ Ibn Hazm, *al-Ihkām*, VIII: 521-2.

⁴⁹ *Ibid.*, VI: 181.

sahabat.⁵⁰

Metode *sadd al-zarī'ah*, menurut ulama Malikiyyah dan Hanabilah,⁵¹ diambil dari pemahaman antara lain terhadap surat *al-An'ām* (6) : 108. Dalam ayat ini Allah melarang setiap orang yang beriman mengejek sesembahan kaum musyrik, meskipun dengan alasan untuk menunjukkan kebenaran aqidah yang dianutnya. Karena cacian mereka, diduga kuat akan menyebabkan kaum musyrik melakukan hal yang sama terhadap Allah.

Dari al-Sunnah mereka, antara lain, menyandarkan pendapatnya pada satu hadis, yang menyatakan bahwa nabi melarang seseorang mencaci bapak ibu orang lain, meskipun dengan alasan yang benar. Karena akibat cacian ini, diduga mereka akan membalas mencaci kedua orang tua yang mencaci. Dan kata rasul saw, ini sama dengan ia memaki bapak ibunya sendiri. Karena itu, tindakan ini dilarang.⁵²

Sementara dasar hukum yang didapat dari praktek sahabat, adalah larangan 'Usman ibn 'Affan membaca al-Qur'an dengan tujuh *qirāat*, dan membatasi hanya satu *qirāat* saja. Tindakan 'Usman ini dimaksudkan agar tidak ada kesan bahwa al-Qur'an memiliki banyak sekian *ikhtilāf* yang bisa mengantarkan (*yatazarra*) pada perpecahan umat. Pendapat 'Usman ini disetujui

⁵⁰Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, III: 137-59.

⁵¹*Ibid.*, hlm. 137.

⁵²*Ibid.*, hlm. 138.

oleh para sahabat yang lain.⁵³

Mengenai ijtihad secara umum, dasar hukum yang biasa dikutip oleh ulama sebagai legitimasi ijtihad berbasiskan *ra'y*, yaitu satu imbauan atau instruksi khalifah 'Umar ibn al-Khattab kepada Abu Musa al-'Asy'ari dalam kapasitasnya sebagai hakim. 'Umar Berkata : "Ketahuilah permasalahan-permasalahan itu dengan yang serupa, lalu *qiyāskan* (*analog-kan*)lah satu permasalahan dengan yang lain".⁵⁴

Umar sendiri di samping seorang pemegang jabatan khalifah, ia juga seorang ahli hukum yang terkenal dengan pendapat-pendapatnya yang kontroversial. Hal ini dikarenakan 'Umar selalu melihat hukum itu bukan terpaku pada bunyi teks *an sich*, tetapi lebih melihat pada semangat yang dikandung oleh *nass*. Sebagai contoh 'Umar tidak memotong tangan seorang pencuri dengan satu alasan bahwa saat pencurian berlangsung negara sedang dalam keadaan paceklik.⁵⁵ Bentuk pencurian seperti ini, kata 'Umar, tidak wajib dikenai hukuman karena menyelamatkan jiwa harus diprioritaskan daripada memelihara agama.

Dasar-dasar dan prinsip-prinsip berfikir 'Umar ibn al-Khattab ini tidak berhenti sampai di sini, melainkan dilanjutkan oleh generasi *thabi'in* yang melahirkan *madrasah ahl al-ra'y*. Jika diikuti sebentar kronologis-historis asal-usul dan perkembangan *madrasah ahl al-ra'y*, maka akan sampailah pada 'Umar

⁵³*Ibid.*, hlm. 159.

⁵⁴Faruq 'Abd al-Mu'ti, *Ibn Ḥazm al-Zāhiri*, hlm. 124.

⁵⁵M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang ijtihad : Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 54.

ibn al-Khattab. al-Qomah al-Nakha'i yang tidak lain adalah paman Ibrahim al-Nakha'i, adalah orang pertama yang terpengaruh oleh rasionalitas 'Umar yang kemudian mengajarkan dasar-dasar ijtiḥad versi 'Umar ini kepada Ibrahim al-Nakha'i. Ibrahim adalah guru Hammad ibn Abi Sulaiman yang tidak lain adalah guru dari Abu Hanifah.⁵⁶

Pada masa Abu Hanifah *madrasah ahl al-ra'y* berkembang sangat pesat, yang hal ini dipengaruhi antara lain : *Pertama*, Kufah yang merupakan tempat berkembangnya *madrasah* ini, sedang mengalami kemajuan peradaban yang sangat dinamis. Karena itu banyak sekali muncul persoalan baru sebagai konsekuensi logis dari peradaban masyarakat setempat. Untuk bisa menjawab persoalan hukum yang belum pernah disinggung oleh teks al-Qur'an maupun al-Sunnah, para fuqaha di sini lebih banyak menggunakan nalar mereka. *Kedua*, penyebaran hadis-hadis di Kufah relatif minim dibanding dengan hadis-hadis yang tersebar di Hijaz maupun Madinah yang merupakan tempat berkembangnya *madrasah ahl al-ḥadīṣ*. Sehingga fuqaha Kufah, tak terkecuali Abu Hanifah sendiri, harus berupaya keras untuk menyimpulkan hukum dengan berbasiskan pada interpretasi rasional.

Dari masing-masing dalil yang dikemukakan ulama' pendukung otoritas *sadd al-zarī'ah* dan *ra'y* dalam ijtiḥad dan yang dikemukakan Ibn Hazm di atas, tampak adanya nuansa pertentangan dalil. Dalam terminologi ulama *Uṣūli*,

⁵⁶Taha Jabir al-'Alwani, *Source Methodology*, hlm. 40.

pertentangan ini dikenal sebagai *ta'arud al-adillah*.⁵⁷ Ulama Hanafiyyah dan Hanabilah mengemukakan metode-metode untuk mengatasi pertentangan yang terjadi antara dalil-dalil tersebut, yaitu dengan jalan *al-naskh*, *al-tarjih*, *al-jam'u wa al-taufiq*, dan *tasāquṭ al-dalā'ilain*.⁵⁸

Pertama, *al-naskh* berarti membatalkan hukum yang ada didasarkan adanya dalil yang datang kemudian mengandung ketentuan hukum yang berbeda dengan hukum yang pertama. Apabila dalam pelacakan, satu dalil muncul lebih dulu dari dalil lainnya, maka yang diambil dalil yang datang kemudian. Ke dua, *al-tarjih* berarti menguatkan salah satu di antara dalil yang bertentangan tersebut berdasarkan beberapa indikasi yang dapat mendukungnya. Cara ini ditempuh setelah cara pertama tidak bisa dilakukan, seperti masa turun kedua dalil tidak diketahui. Ke tiga, *al-jam'u wa al-taufiq* mengandung arti mengumpulkan dalil-dalil yang bertentangan itu kemudian mengkompromikannya. Apabila dengan cara *al-tarjih* pun tidak bisa diselesaikan, maka menurut ulama' Hanafiyyah, dalil-dalil itu dikumpulkan dan dikompromikan.. Ke empat, *Tasāquṭ al-dalā'ilain* berarti menggugurkan kedua dalil yang bertentangan.

Apabila ketiga cara di atas tidak bisa dilakukan, seorang mujtahid boleh

⁵⁷ al-Syaukani memberikan definisi *ta'arud al-adillah* sebagai suatu dalil menentukan hukum tertetu terhadap suatu persolalan, sedangkan dalil lain menentukan hukum yang berbeda dengan itu. Lihat al-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir : Mustofā al-Bābi al-Halabi, tt), hlm. 242. Menurut Wahbah al-Zuhaili, pertentangan antara kedua dalil atau hukum itu hanya dalam pandangan mujtahid, sesuai dengan kemampuan pemahaman, analisis, dan kekuatan logikanya. Karena, lanjut dia, tidak mungkin terjadi Allah dan rasul-Nya menurunkan aturan-aturan yang saling bertentangan. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī*, II: 1174.

⁵⁸ Nasrun Haroen, *Ushul fiqh*, I: 175-8.

menggugurkan kedua dalil tersebut, dalam arti ia merujuk dalil lain yang tingkatannya di bawah derajat dalil-dalil yang bertentangan. Misalnya, apabila ayat-ayat al-Qur'an yang saling bertentangan tidak bisa *dinaskh*, *ditarjih*, atau dikompromikan, maka mujtahid boleh mengambil dalil lain dari al-Sunnah. Apabila dalil-dalil al-Sunnah juga mengalami hal yang sama, maka ia boleh mengambil pendapat sahabat. Menurut ulama' Hanafiyyah keempat metode ini harus ditempuh secara berurutan.

Sementara ulama Malikiyyah, Syafi'iyah, dan Zahiriyyah⁵⁹ juga mengemukakan empat metode sebagai solusi dalam kasus *ta'arud al-adillah*, hanya saja berbeda dalam menempatkan ranking atau tingkatannya. Tahap pertama, menurut mereka, harus ditempuh dengan jalan *al-jam'u wa al-taufiq*. Jika tidak bisa, baru ditempuh dengan jalan *al-tarjih*. Apabila dengan metode *al-tarjih* tidak bisa, maka ditempuh cara ke tiga dengan jalan *menaskhkan* salah satu dalil. Jika dengan cara *al-jam'u wa al-taufiq*, *al-tarjih*, dan *al-naskh* juga tidak bisa, maka jalan terakhir yang ditempuh adalah *tasāqut al-dalilain*.

Penyusun di sini lebih memilih teori yang dikemukakan oleh ulama Hanafiyyah dan Hanabilah, dengan tahapan-tahapan *al-naskh*, *al-tarjih*, *al-jam'u wa al-taufiq*, dan *tasāqut al-dalilain*. Melalui metode-metode tersebut, antara lain, persoalan *ta'arud al-adillah* akan dicoba diselesaikan.

⁵⁹*Ibid.*, hlm. 178-80.

F. Metodologi

1. Jenis, sumber, dan pengumpulan data

a. Jenis data

Data yang digunakan dalam penelitian ini masuk dalam jenis data kualitatif, sebab yang menjadi objek penelitian merupakan konsepsi atau pemikiran tokoh Ibn Hazm.

b. Sumber data

Sumber data kategori primer adalah kitab *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām* karya Ibn Hazm. Di samping *al-Ihkām*, karya Ibn Hazm yang lain adalah *al-Nubāḥ fī Uṣūl al-Fiqh al-Zāhirī* yang juga masuk kategori kitab *uṣūl fiqh*, dan *al-Muḥallā* yang berisikan pendapat-pendapat Ibn Hazm seputar persoalan hukum yang merepresentasikan pendapat-pendapat yang dianut mazhab *al-zāhirī*.

Sumber data kategori sekunder meliputi beragam kitab-kitab *Uṣūl fiqh* ataupun karya-karya kontemporer seputar *Uṣūl fiqh* dan kaitannya dengan persoalan *sadd al-zarī'ah*.

c. Teknik pengumpulan data

Penelitian ini termasuk kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Oleh karena itu teknik yang digunakan adalah pengumpulan data literer yaitu penggalian bahan-bahan pustaka yang koheren dengan objek pembahasan yang dimaksud.

2. Teknik penyajian data

Data yang telah terkumpul disajikan dengan metode *preskriptif*, penggabungan atau sinergi antara deskripsi masalah dan sekaligus analisisnya yang dilakukan secara bersama-sama dalam setiap pembahasan.

3. Analisis data

Analisis data yang digunakan meliputi tiga formulasi :

- a. *Induktif*, digunakan untuk melihat kasus-kasus spesifik tertentu, seperti praktek sahabat dan kasus tertentu dalam ijtihad nabi saw yang menyentuh wilayah ijtihad dengan *sadd al-zarī'ah*, selanjutnya digeneralisasikan sebagai acuan yang mendasari keabsahan *sadd al-zarī'ah*.
- b. *Deduktif*, dilakukan terhadap *naṣṣ-naṣṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah dan terhadap kaidah-kaidah *uṣūliyah* maupun *fiqhiyah* yang merupakan kaidah umum dan selanjutnya diaplikasikan terhadap problematika yang disentuh oleh metode *sadd al-zarī'ah*.
- c. *Komparatif*, digunakan dalam analisis perbandingan antara pemikiran Ibn Hazm, spesifik tentang *sadd al-zarī'ah* dengan pemikiran tokoh *uṣūl fiqh* yang lain.

4. Pendekatan

Dalam penelitian ini digunakan pendekatan *normatif*, dalam pengertian pemeriksaan dalil *naṣṣ* dan literatur yang ada relevansinya dengan permasalahan *sadd al-zarī'ah*.⁶⁰

⁶⁰M. Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, "Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga", (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999), hlm. 18.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam pembahasan ini digunakan sistematika sebagai berikut :

Bab I pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoretik, metodologi, dan sistematika pembahasan.

Bab II mengetengahkan pembahasan sekilas tentang *sadd al-zarī'ah* dengan sub-sub : pengertian *sadd al-zarī'ah*, macam-macam *sadd al-zarī'ah*, dan kehujjahan *sadd al-zarī'ah* sebagai metode *istinbāt* hukum. Dalam sub bab yang terakhir disajikan analisis dasar hukum yang melandasi *hujjiyah sadd al-zarī'ah*. Selanjutnya dikomparasikan dengan pendapat Ibn Hazm yang tersaji dalam bab IV.

Untuk mengenal lebih jauh latar belakang kehidupan Ibn Hazm dan pemikiran *fiqh*nya, disajikan dalam bab III biografi Ibn Hazm dan latar belakangnya yang meliputi sub-sub : situasi politik Spanyol Islam, situasi sosial Spanyol Islam, kehidupan ilmiah di Spanyol Islam, dan sketsa tentang Ibn Hazm terbagi ke dalam aktivitas ilmiah Ibn Hazm dan karakteristik pemikiran *fiqh* Ibn Hazm.

Bab IV mendeskripsikan *sadd al-zarī'ah* dalam perspektif Ibn Hazm meliputi sus-sub: argumentasi Ibn Hazm dalam menolak *sadd al-zarī'ah*, kehujjahan *sadd al-zarī'ah*: analisis perbandingan, dan konstruksi metodologi *istinbāt* Ibn Hazm.

Selanjutnya bab V sebagai penutup berisi kesimpulan dan saran-saran.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Ibn Hazm dikenal sebagai tokoh *fuqahā* yang memiliki kecenderungan berfikir literalis. Ia sangat tidak setuju penggunaan akal dan logika dalam ijtihad. Sebagai konsekuensi logis, Ibn Hazm menolak setiap bentuk metode dan prinsip-prinsip yang diaplikasikan di bawah naungan ijtihad *bi al-ra'y*, dalam hal ini *sadd al-zarī'ah*. Ibn Hazm melihat bahwa dugaan (*al-zann*) yang mendasari pemikiran *sadd al-zarī'ah* sama sekali tidak bisa dibenarkan. Mereka yang menetapkan hukum berdasarkan dugaan, dianggap telah membuat kebohongan terhadap *Syāri'*, Allah swt. Oleh Ibn Hazm, mereka yang mengaplikasikan *sadd al-zarī'ah* berarti telah membuat ketentuan baru, yang sama sekali tidak terbuka ruang untuk mengadakan pembaruan dalam agama (*syari'at*). Dan mazhab yang berpegang pada *sadd al-zarī'ah*, menurut Ibn Hazm, adalah sejelek-jelek mazhab di muka bumi.

Ulama' pendukung *sadd al-zarī'ah* melihat bahwa *Syāri'* sendiri dalam banyak kasus pelarangan terhadap suatu perbuatan, seringkali melihat pada motivasi (*qasd*) dan akibat (*natījah*) dari perbuatan itu. Seperti kasus pelarangan *nikāh tahlīl* dan *ba'y al-ājāl*. Menurut mereka, *sadd al-zarī'ah* tidak bertentangan dengan *naṣṣ*, bahkan sejalan dengan maksud-maksud dan semangat yang dikandung oleh *naṣṣ*. Oleh karena itu, *sadd al-zarī'ah* sebagai metode *istinbāt* hukum, mendapat legitimasi langsung dari *naṣṣ*.

Penolakan Ibn Hazm terhadap semua metode ijtihad *bi al-ra'y*, mempunyai implikasi terhadap metode ijtihad yang dikembangkannya. Ibn Hazm hanya mengakui al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijmā'* sebagai sumber hukum Islam. Dan terhadap persoalan yang tidak terdapat dalam *naṣṣ*, ia mengembalikan pada hukum asal, *mubāh*, dan mencoba menggali hukum-hukumnya dalam *naṣṣ* dan *ijmā'*. Ijtihad seperti ini, ia sebut sebagai *al-dalīl*. Sementara metode yang digunakan disebut sebagai *istidlāl*. *Al-Dalīl*, menurut Ibn Hazm, sama sekali tidak keluar dari *naṣṣ* dan *ijmā'*.

B. Saran-saran

Jika Ibn Hazm menolak *sad al-zarī'ah* secara keseluruhan, maka metode ini banyak digunakan oleh ulama Malikiyyah dan Hanabilah. Sementara ulama Hanafiyyah dan Syafi'iyah hanya menggunakan *sad al-zarī'ah* dalam kasus-kasus tertentu. Dua kecenderungan ini, masih harus dilakukan kajian secara intens bagi pengkaji yang memiliki minat membandingkan kedua corak pemikiran tersebut.

Penelitian ini hanya satu dari sekian kajian yang dilakukan terhadap pemikiran hukum Ibn Hazm. Sementara itu masih perlu dilakukan kajian-kajian terhadap pemikiran Ibn Hazm di bidang yang lain seperti, pemikiran Ibn Hazm tentang psikologi dalam karyanya, *Kitāb al-Akhlāq wa al-Siyar*, yang menurut catatan pengkaji Barat, memiliki nuansa kajian psikologi. Karena itu karya tersebut, masih layak dilakukan kajian ulang.

BIBLIOGRAFI

Kategori al-Qur'an dan Tafsir

Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Cetakan Saudi 'Arabia, 1992.

Al-Baqi, Fuad Abd, *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.

Al-Jassas, Abu Bakr Ahmad ibn 'Ali, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan ibn Muhammad, *al-Nukat wa al-'Uyūn Tafsīr al-Māwardī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

Muhammad, 'Abd al-Rahim Muhammad, *al-Tafsīr al-Nabawī: Khaṣā'isuh wa Maṣādiruh*, Beirut, Muassasah al-Risālah, tt.

Rida, Muhammad Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.

Al-Sabuni, Muhammad 'Ali, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.

Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Dicetak Bersama-sama dengan *Tafsīr al-Jalālain*, Beirut, Dār al-Jail, 1996.

-----, *al-Dur al-Manṣūr fī al-Tafsīr al-Ma'sūr*, Cet. Ke-1, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Beirut, Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1991.

Kategori Kitab Hadis

Ahmad ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Beirut, Dār Shādir, tt.

Al-'Asqalani, Ibn Hajar, *Tahzīb al-Tahzīb*, Beirut, Dār al-Fikr, 1993.

Abu Dawud, Sulaiman ibn al-Asy'as al-Sijistani, *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut, Dār al-Fikr, 1994.

Al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Ismail, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1981.

- Ibn Majah, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut, Dar al-Fikr, tt.
- Muslim, Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj, *al-Jāmi' al-Sāḥiḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Tabaqāt al-Huffāz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Tirmizi, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa, *Sunan al-Tirmizī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1988.
- Wensinck AJ, & JP Mensing, *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawī*, Leiden, EJ Brill, 1965.

Kategori Fiqh dan Usul Fiqh

- Ahmed, Moinuddin, *The Urgency of Ijtihad*, India, Kitab Bhavan, 1992.
- Al-Amidi, Saif al-Din, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
- Al-'Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology of Islamic Jurisprudence*, Virginia, IIIT, 1994.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta, Logos, 1997.
- Al- Gazali, Abu Hamid, *al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, New Delhi, Adam Publishers, 1994.
- Haroun, Nasrun, *Ushul Fiqh I*, Jakarta, Logos Publishing House, 1996.
- Hito, Muhammad Hasan, *al-Ijtihād wa Ṭabaqāt Mujtahidī al-Syāfi'iyah*, Beirut, Muassasah al-Risālah, 1988.
- 'Imarah, Muhammad, *Mu'ālim al-Manhaj al-Islāmī*, Beirut, Dār al-Syuruq, 1991.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad 'Ali, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- , *al-Muḥallā*, Beirut, al-Maktabah al-Tijāriyyah, tt.

- , *al-Nubaż fī Uṣūl al-Fiqh al-Zāhirī*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1993.
- , *al-Uṣūl wa al-Furū'*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- al-Isnawī, Jamāl al-Dīn Abū Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Tamhīd fī Takhrīj al-Furū'* 'alā al-Uṣūl, Cet. Ke-4, Beirut, Muassasah al-Risālah, 1987.
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Beirut, Dār al-Jail, 1973.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Ttp, Dār al-Qalam, tt.
- Al-Mausawī, Abd al-Husain, *al-Naṣṣ wa al-Ijtihād*, Ttp, Tp, 1956.
- Mualim, Amir, & Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi : Antara Teori dan Fungsi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1997.
- Al-Mu'ti, Farouk 'Abd, *I'lām al-Fuqahā wa al-Muhaddisīn : Ibn Ḥazm al-Zāhirī*, Beirut, Dār al-Kutub al- Ilmiyah, 1992.
- Musa, Muḥammad Yusuf, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī*, Ttp, Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.
- Mudzhar, Muḥammad Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad : Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1998.
- , *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, "Pidato Pengukuhan Guru Besar Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga", Yogyakarta, IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Al-Qarafi, Syihab al-Dīn, *Anwār al-Barūq fī Anwā' al-Furūq*, Mesir, Dār al-Kutub al-'Arabīyyah, tt.
- Al-Qārdawī, Yusuf, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1994.
- Al-Qattan, Manna', *al-Tasyrī' wa al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut, Muassasah al-Risālah, tt.
- Rahmat, Jalaludin, *Ijtihad dalam Sorotan, Bandung*, Mizan, 1996.
- Sirry, Mun'im A, *Sejarah Fiqh Islam : Sebuah Pengantar*, Surabaya, Risalah Gusti, 1996.
- Siraj, Muḥammad Ahmad, *al-Fiqh al-Islāmī bain al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, Iskandaria, Dār al-Maṭbū'at al-Jāmi'iyyah, 1997.

- Ash-Shieddiqi, Hasbi, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1974.
- , *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1990.
- Al-Subki, *al-Asybah wa al-Nazair*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1991.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, *Taisir al-Ijtihad*, Makkah, al-Maktabah al-Tijariyah, tt.
- , *al-Radd ‘alā Man Akhlada ilā al-Ard wa Jahala Ann al-Ijtihad fī Kulli ‘Aṣr Farḍ*, Iskandaria, Muassasah Syabāb al-Jāmi’ah, tt.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, Mesir, al-Maktabah al-Tijariyah, tt.
- Al-Syaukani, Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir, Mustofā al-Bābi al-Hālabī, 1937.
- Towana, Muhammad Musā, *al-Ijtihad wa Madā Ḥājatinā ilaih fī Hāzā al-‘Aṣr*, Kairo, Dār al-Kutub al-Haditsah, tt.
- Al-‘Umari, Nadiyah Syarif, *al-Ijtihad fī al-Islām*, Cet. Ke-III, Beirut, Muassasah al-Risālah, 1986.
- Uways, ‘Abd al-Halim, *al-Fiqh al-Islāmī bain al-Taṭawwur wa al-Ṣabāt*, Diterjemahkan menjadi *Fiqh Statis dan Dinamis*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1998.
- Wafa, Muhammad, *Ta’arud al-Adillah al-Syar’iyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Tarjīḥ bainahumā*, Kairo, Tp, 1992.
- Zahrah, Muhammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Fikr, 1994.
- , *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, Beirut, Dār al-Fikr, tt.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1986.
- , *Muqāranah Mazāhib al-Fiqh*, Damaskus, Ikhtiyār, tt.

Kategori Kamus dan Ensiklopedi

- Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram, *Lisān al-Arab*, Beirut, Dar Ṣādir, 1992.

Al-Masih, George Mitri 'Abd, *Lughah al-'Arab: Mu'jam Muṭawwal li al-Lughah al-'Arabiyyah wa muṣṭalahātuh al-Ḥadīṣah*, Beirut, Maktabah Lubnān, 1993.

Mustofa, Ibrahim, et. al, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Istanbul, al-Maktabah al-Islāmiyyah, tt.

Eliade, Mircea (Ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1993.

Schacht, Joseph (Ed.), et al, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, EJ Brill, 1986.

Kategori Buku-buku Lain

Arkoun, Muhamed, *Pemikiran 'Arab*, Diterjemahkan Oleh Yudian W. Asmin dari *Arab Thought*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.

Al-Basyari, Sa'd ibn 'Abdillāh, *al-Ḥayāh al-'Ilmiyyah fī 'Aṣr Mulūk al-Ṭawā'if fī al-Andalus (1030-1095 M)*, Riyāḍ, Markaz al-Malik Faisal li al-Buhūs wa al-Dirāsāt al-'Ilmiyyah, 1993.

Grenville, Freeman, *The Muslim and Christian Calendars*, London, Oxford University Press, 1963.

Jayyusi, Salma Khadra (Ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, EJ Brill, 1994.

Laylah, M. Abu, *In Pursuit of Virtue : The Moral Theology and Psychology of Ibn Hazm al-Andalusi*, London, Talta Publishers, 1990.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta, LSIK, 2000.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

Lampiran 1

| No. | Hlm. | Fn. | Terjemahan |
|---------------|------|-----|---|
| BAB II | | | |
| 1 | 25 | 3 | Sesuatu yang pada dasarnya mengandung ke- <i>maṣlahat</i> -an, tetapi akan membawa kepada ke- <i>mafsadat</i> -an. |
| 2 | 25 | 4 | Sesuatu yang bisa mengantarkan dan menjadi jalan kepada sesuatu. |
| 3 | 26 | 5 | Sesuatu yang menjadi jalan kepada hal-hal yang dilarang atau dibolehkan. Hukumnya : apabila jalan itu membawa kepada yang haram, maka haram pula. Apabila jalan itu membawa kepada yang halal, maka hukumnya halal pula. |
| 4 | 28 | 11 | Suatu kewajiban yang tidak sempurna kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu menjadi wajib. |
| 5 | 37 | 26 | Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. |
| 6 | 38 | 29 |Dan janganlah inereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. |
| 7 | 38 | 31 | Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad) : <i>rā'inā</i> , tetapi katakanlah <i>unẓurnā</i> dan dengarlah. |
| 8 | 39 | 34 | Termasuk dosa besar adalah seseorang memaki-maki bapak ibunya sendiri. Sahabat bertanya : 'Apakah seseorang bisa memaki kedua orangtuanya sendiri ?'. Rasulullah menjawab : 'Ya'. Ia memaki bapak orang lain, kemudian orang tersebut membalas memaki bapaknya. Ia memaki ibu orang lain, kemudian orang tersebut membalas memaki ibunya |
| 9 | 40 | 36 | Sesungguhnya (sesuatu) yang halal telah jelas, dan yang haram-pun telah jelas. Tetapi di antara keduanya ada hal-hal yang <i>musytabihāt</i> . Maka barangsiapa takut berbuat dosa dengan meninggalkan <i>musytabihāt</i> , maka ia telah benar dengan apa yang ia tinggalkan. Barangsiapa yang mengerjakan sesuatu yang diragukan mengandung dosa, maka dikhawatirkan ia akan terjerumus ke dalamnya. Hal-hal yang maksiat adalah larangan Allah. Maka |

| | | | |
|---------------|----|----|---|
| | | | barangsiapa yang bermain-main di sekitar larangan, dikhawatirkan ia akan terjerumus ke dalamnya. |
| 10 | 43 | 43 | Yang menjadi patokan dalam hak-hak Allah adalah maknanya, sedangkan dalam hak-hak hamba adalah lafalnya. |
| 11 | 43 | 44 | Yang menjadi patokan adalah makna, bukan lafal dan ucapan. |
| 12 | 43 | 46 | Yang menjadi patokan dalam 'akad adalah tujuan dan niatnya. |
| BAB IV | | | |
| 13 | 80 | 1 | Sekelompok orang berpendapat dengan menyimpulkan hukum haram, karena diduga perbuatan—yang dihukumi haram—akan membawa kepada (ke- <i>mafsadat</i> -an). Ketentuan ini, menurut mereka, didasarkan atas sikap kehati-hatian. |
| 14 | 81 | 4 | Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan, sedang sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikitpun terhadap kebenaran. |
| 15 | 82 | 6 | Seseorang tidak akan sampai pada derajat taqwa, sehingga ia meninggalkan sesuatu yang (secara <i>ẓāhir</i>) tidak jelek, karena takut hal itu mengandung kejelekan. |
| 16 | 82 | 8 |Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atas kamu |
| 17 | 82 | 9 | Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu. |
| 18 | 84 | 13 | . . . Kemudian apabila telah habis masa ' <i>iddah</i> nya. |
| 19 | 85 | 16 | <i>Al-Ḥimā</i> adalah larangan, dan di sekitar <i>al-ḥimā</i> bukanlah <i>al-ḥimā</i> . Karena itu sesuatu yang <i>musytabihāt</i> bukanlah sesuatu yang dilarang itu sendiri. Dan yang tidak dilarang, berarti boleh. Hal ini sudah jelas. Ini hanyalah (himbauan) agar seseorang memiliki sifat <i>wara'</i> yang sudah tentu pemilik sifat ini akan diberi pahala. Tetapi orang yang tidak memiliki sifat ini juga tidak berdosa, karena ia tidak terjatuh ke dalam larangan secara nyata. |
| 20 | 89 | 24 | Setiap orang yang menetapkan hukum berdasarkan sikap kehati-hatian, atau sesuatu yang diasumsikan akan menjadi jalan (<i>ẓarī'ah</i>) kepada <i>mafsadat</i> , maka sesungguhnya ia telah berhukum dengan berlandaskan dugaan (<i>al-zann</i>). Siapa saja yang berhukum dengan <i>al-zann</i> , berarti ia telah membuat satu kebohongan dan kebatilan. Dan hal ini tidak dibolehkan, karena hanya menuruti bisikan hawa |

| | | | |
|----|-----|----|--|
| | | | <p>nafsu, jauh dari kebenaran. Kita berlindung kepada Allah dari setiap mazhab yang melakukan hal tersebut. Karena sesungguhnya mazhab yang demikian, pada dasarnya adalah sesat, rendah, dan rusak. Jika seseorang dibolehkan membuat larangan terhadap sesuatu yang akan membawa kepada kemafsadatan, tentu mereka harus mengebiri para lelaki agar tidak berzina, membunuh semua manusia agar tidak menjadi kafir, dan memusnahkan pohon-pohon anggur agar tidak dibuat minuman keras. Mazhab yang menyuarakan hal ini, adalah serusak-rusak mazhab (<i>afsad mazhab</i>) di muka bumi.</p> |
| 21 | 94 | 34 | Menghindari <i>mafsadat</i> didahulukan atas menarik <i>maṣlaḥat</i> . |
| 22 | 94 | 35 | <i>Maḍarat</i> harus dihilangkan. |
| 23 | 95 | 36 | Sesuatu yang akan membawa kepada yang dilarang, maka dilarang pula |
| 24 | 96 | 41 | Tidak ada ke- <i>maḍarat</i> -an dan tidak boleh menimpakan ke- <i>maḍarat</i> -an dalam Islam. |
| 25 | 97 | 42 | Asal sesuatu yang mengandung kemanfaatan adalah boleh, dan sesuatu yang mengandung kemadaraman dilarang. |
| 26 | 97 | 44 |: Pada hari ini telah Ku-sempurnakan agamamu dan telah kesempurnakan nikmat-Ku atas kamu. |
| 27 | 109 | 75 | Apabila umat bersepakat untuk membolehkan sesuatu, melarang atau mewajibkannya, lalu sebagian mereka menda'wahkan bahwa hukum tersebut berdasarkan <i>naql</i> , maka hukum tersebut tidak wajib diikuti kecuali ada nass yang menjelaskan hal itu. Jika tidak, maka <i>ijmā'</i> seperti ini menjadi batal...Jika <i>nass</i> menerangkan suatu hukum, lalu <i>ijmā'</i> menjelaskan bahwa hukum tersebut telah di- <i>takhsīs</i> , maka keterangan ini bisa dibuat pegangan. Karena, <i>takhsīs</i> yang dirujuk kepada <i>nass</i> , merupakan bukti kebenaran itu. |

BIOGRAFI ULAMA

Abu Ishaq al-Syatibi. Nama lengkapnya Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi. Abu Ishaq adalah nama panggilannya. Lahir di kota Jativa Andalusia pada awal abad ke-8 M. Ia tercatat sebagai *fuqaha* dengan ulasan-ulasannya yang memikat dan brilian. Telah lahir sejumlah karya dari tangannya, di antaranya: *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, dan *al-I'tisām*.

Hasbi Ash Shieddiqi. Lahir di Lhoksumawe Aceh Utara pada 1904 M/ 1321 H. Hasbi berasal dari keluarga yang terpandanag dan terpelajar. Pengalamannya mengasuh beberapa madrasah merupakan bekal berharga baginya untuk mengembangkan kariernya di perguruan tinggi. Tahun 1951 beliau menjadi staf pengajar di IAIN Yogyakarta. Pada 1960-1972 menjabat sebagai dekan fakultas syari'ah di Institut yang sama. Pada 1963-1969 menjabat sebagai pembantu rektor juga di Institut yang sama. Pada 1975 IAIN Sunan Kalijaga menganugerahkan gelar Doktor Honoris Causa. Hasbi adalah representasi tokoh *fuqaha* yang menggagas fiqh Indonesia.

Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Nama lengkapnya Abu 'Abdillah Syams al-Din Muhammad ibn Bakar al-Damsyiq. Lahir pada 1292 M dan wafat pada tahun 1350 M. Ia dikenal sebagai pakar hukum yang berafiliasi ke mazhab Hanbali. Ia adalah murid setia Ibn Taimiyyah. Seperti halnya dengan gurunya, ia juga seringkali keluar masuk penjara, karena nilai-nilai kebenaran yang dipegang teguh. Karya monumentalnya adalah *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*.

Muhammad Abu Zahrah. Nama lengkapnya ibn Ahmad ibn Mustafa ibn Ahmad ibn 'Abdillah. Lahir pada 1889 H/ 1316 M. Beliau adalah profesor dan dosen tetap serta ketua jurusan Hukum Islam pada Fakultas Hukum Universitas al-Azhar. Karya -karya ilmiahnya antara lain: *Uṣūl al-Fiqh*, *al-Aḥwāl al-Syakhsiyyah*, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, *Muhāḍarāt fī al-Waqf*, dan masih banyak lagi.

Wahbah al-Zuhaili. Adalah guru besar di bidang fiqh di Universitas Damaskus. Ia dikenal sebagai ulama yang produktif menulis. Telah lahir buah karyanya lebih dari 40 judul buku. Beberapa karyanya yang terkenal adalah: *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (8 jilid), merupakan kajian paling komprehensif di bidang fiqh muqaran dalam dekade terakhir ini. Di bidang *uṣūl fiqh* ia menulis *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (2 jilid). Sementara buah karyanya di bidang tafsir adalah *al-Tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdah wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj*. Pada 7 Juni 2001, beliau memenuhi undangan menjadi pembicara dalam *Stadium general* yang diadakan Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan kalijaga Yogyakarta.

Lampiran 3

CURRICULUM VITAE

Nama : Syaifullah
Tempat/ Tgl Lahir : Lamongan, 26 Desember 1977
Alamat : RT 04/ RW 01 Sukorame Lamongan Jatim 62276

Nama Ayah : Sjamsul Hadi
Pekerjaan : Pensiunan PNS
Nama Ibu : Siti Chafsah (almarhumah)
Alamat : RT 04/ RW 01 Sukorame Lamongan Jatim 62276

Riwayat Pendidikan

SD Banjarmadu I : 1984-1990
SMP Muh. I Tuban : 1990-1993
MAN I Tuban : 1993-1996
IAIN Sunan Kalijaga : 1997-2001

DAFTAR RALAT

| No. | Hlm. | Fn. | Baris ke- | Tertulis | Seharusnya |
|-----|------|-----|-----------|--------------------------|---|
| 1 | ix | - | 15 | 2001 | 2001 M |
| 2 | xi | - | 7 | kehujjahan | ke <h>u</h> jjahan |
| 3 | 18 | - | 17 | thabi'in | tabi'in |
| 4 | 18 | - | 19 | madrasah | - <i>madrasah</i> |
| 5 | 39 | 33 | - | <i>Ibid.</i> , p. 138-9. | <i>Ibn Qayim, I'lām al-Muwaqqi'in</i> , III: 138-9. |
| 6 | 46 | 4 | - | <i>Ibid.</i> , 88-9. | <i>Ibid.</i> , hlm. 88-9. |
| 7 | 49 | - | 13 | wazir | <i>wazīr</i> |
| 8 | 52 | - | 4 | diperboehkan | diperbolehkan |
| 9 | 72 | - | 1 | ushul | <i>uṣūl</i> |
| 10 | 77 | - | 13 | Thalib | Talib |
| 11 | 108 | 74 | - | <i>Ibid.</i> , hlm. 553. | <i>Ibid.</i> |
| 12 | 115 | - | 22 | <i>sad</i> | <i>sadd</i> |
| 13 | 116 | - | 9, 11 | <i>sad</i> | <i>sadd</i> |
| 14 | 117 | - | 21 | Shadir | Ṣādir |