

## ISTINBAT HUKUM ISLAM PERSPEKTIF AZ ZAHIRI

Abdul Hadi\*

**Abstract:** *Ibn Hazm (994 M-1086 M) is a controversial moslem scholar in the field of fiqh. One of his method of istinbat in law is zahiri. It focuses the interpretation at "nash" an the basis of the meaning at text. This method is principally similar to those used by other moslem scholars in his time. The difference is that the reasons used. In short, Ibn Hazm and other moslem scholars try to understand the religious matters an the basis of zahiri method or well-know as bayani pattern.*

ملخص : الفقهاء في مجال مثير للجدل (AD 994 AD-1086) ابن حزم تفسير أنه يركز على الظاهري القانون هو لصياغة أسلوب واحد الطريقة مشابهة هذه. في النص المعنى الأساسي في "النصوص" والفرق. في عصره غيره من العلماء من قبل لتلك المستخدمة خاصة محاولة وغيرهم من العلماء ابن حزم، باختصار. استخدامها أن أسباب هو تفسير ما نعرف جيدا أو الظاهري طريقة هي أساس أمور الدين لفهم النمط.

**Kata kunci:** metode zahiri, istinbat, hukum Islam

Ketika menguraikan rekonstruksi proses keilmuan Islam menyebutkan, setidaknya ada enam fase pengkajian keilmuan Islam (Qodri Azizy 2003: 19). *Fase pertama*, pengkajian Islam berarti mendengarkan penjelasan Nabi, baik lewat al-Qur'an maupun hadisinya. *Fase kedua*, ulama Islam mencoba memahami atau menafsirkan nass tersebut sambil memberi jawaban terhadap kasus-kasus yang tidak secara tegas disebutkan dalam nash. *Fase ketiga*, pengkajian Islam berupa mempelajari pikiran ulama yang sudah terbangun sebagai disiplin keilmuan (*the body of knowledge*). Hanya saja sampai di sini sering terjadi bentuk dogmatik, doktrinal, dan normatif. Akibatnya, bukan saja pemahaman nash tidak kontekstual, namun pemahaman terhadap karya ulama tadi juga menjadi doktrinal dan dogmatik, yang seolah tidak tersentuh oleh akal

---

\* Alamat koresponden penulis email: [abd.hadhy@gmail.com](mailto:abd.hadhy@gmail.com), IAIN Raden Fatah Jl. Prof. KH. Zainal Abidin Fikri KM. 3.5 Palembang 30126.

manusia sekarang. Padahal itu semua merupakan hasil ijtihad ulama waktu itu dengan pengaruh budaya, adat, dan subyektifitas perorangan sebab itu perlu ada penyegaran pengkajian terhadap proses pemikiran ulama tersebut. *Fase keempat*, pengkajian Islam sudah menempatkan karya ulama sebagai hasil ijtihad yang tidak lepas dari kondisi yang mengitarinya serta suasana batin yang mempengaruhi para mujtahid itu sendiri (individual judgment). Dengan kata lain, pengkajian telah mulai menyentuh aktifitas kritis dan fenomenologis, tetapi yang dominan adalah aktifitas eksploratif dan deskriptif.

Selanjutnya, pada *fase kelima*, diperlukan usaha radikal dan keberanian untuk membongkar kembali apa yang terjadi dan apa yang telah dipraktikkan oleh ulama terdahulu (mendekonstruksi), yang berdampak terjadinya deabsolutisasi atau desakralisasi ilmu-ilmu keislaman. Kalau pada fase keempat targetnya pengungkapan sejarah pemikiran ulama secara apa adanya (obyektif) tanpa prasangka dan tanpa agenda penitipan sesuatu. Namun pada fase kelima, sudah memulai usaha inovatif dan obyektif untuk menilai/mengetes kembali (*re-examine*) pemikiran mengenai Islam, dengan menempatkan kondisi obyektif di lapangan sebagai variable yang penting. Dan fase keenam adalah usaha merekonstruksi keilmuan Islam yang dianggap baku untuk kemudian disesuaikan dengan tuntutan yang ada. Ini dapat merupakan ijtihad baru sebagai konstruksi ulang disiplin ilmu-ilmu keislaman yang sudah ada selama ini.

Mengacu kepada tahapan-tahapan di atas, tulisan mengenai Ibn Hazm ini tampaknya berada pada model pengkajian fase keempat dari rekonstruksi proses keilmuan Islam. Jadi, pemikiran Ibn Hazm mengenai metode zahiri dan bagaimana aplikasinya dalam istinbat hukum dikaji apa adanya, dan kemudian mengambil sisi-sisi positif yang bermanfaat bagi pengembangan kajian Islam saat ini. Ditilik juga aspek sosio-historis yang mengitarinya untuk memperoleh gambaran utuh sosok tokoh yang dikaji.

### Biografi Singkat Ibn Hazm

Nama lengkap Ibn Hazm adalah 'Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm ibn Ghalib ibn Salih ibn Khalaf ibn Ma'dan ibn Sufyan ibn Yazid. Gelarnya Abu Muhammad dan gelarnya inilah yang dipakainya dalam buku-bukunya, sedangkan nama populernya adalah Ibn Hazm (nama datuk poyangnya). Ia dilahirkan di Cordova, pada hari Rabu Subuh di akhir bulan Ramadan tahun 384 H. bersamaan dengan tanggal 7 Nopember 994 M (Abu Zahrah, t.t.: 12). Ia berasal dari keluarga terpandang dan berada, karena ayahnya Ahmad ibn Sa'id tercatat sebagai menteri (wazir) pada pemerintahan al-Hajib al-Mansur ibn Abu 'Amir dari Dinasti Bani Umayyah di Spanyol. Dari segi kebangsaannya, Ibn Hazm adalah bangsa Persia. Kakeknya Yazid adalah hamba sahaya Yazid ibn Abu Sufyan, Gubernur di Damsyiq pada masa kekhalifahan 'Umar ibn al-Khattab. Yang pertama sekali pindah ke Spanyol dari silsilah keluarga Ibn Hazm ini ialah Khalaf ibn Ma'dan pada masa 'Abd al-Rahman al-Dakhil. Berarti Ibn Hazm, bila diurut ke asal keturunannya merupakan generasi yang ke-6 (enam) dari keturunan mereka di Spanyol.

Sebagai anak pejabat, Ibn Hazm mendapatkan berbagai fasilitas. Kehidupan awalnya di istana dipercayakan kepada inang pengasuh, dan dari merekalah ia memperoleh pendidikan dasar, seperti pelajaran al-Qur'an, menghafal sya'ir, belajar menulis dan keterampilan lainnya. Dalam otobiografinya ia mengisahkan sebagai berikut:

لقد شاهدت النساء وعلمت ان من اسرارهن مالايكاد يعلمه غيرى لاني ربيت في حجورهن ولا جالست الرجال الا وانا في حد الشباب وحين تفيل وجهي وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربنى في الخط... (Abu Zahrah, t.t.: 27)

Meskipun secara resmi ia diasuh dan ditangani oleh inang pengasuhnya, tetapi ayahnya pun ikut memantau perkembangan serta memperhatikan bakatnya. Pada saat-saat tertentu ayahnya membawanya turut menghadiri acara-acara di istana raja. Di samping itu, ayahnya juga menugaskan pengawal untuk memperhatikan dan mengawasi tindak tanduk Ibn Hazm di bawah pengasuhan para wanita tadi. Tindakan ayahnya ini, sebagaimana diakuinya sendiri,

memang sangat tepat dan besar manfaatnya bagi dirinya. Sebab ternyata kemudian, keberadaannya yang dibesarkan di tengah-tengah para wanita pengasuhnya itu, telah menyebabkan ia jadi sasaran fitnah, dituduh terjerumus dalam kemaksiatan. Mengenai hal ini ia menulis dalam biografinya:

ومع هذا يعلم الله وكفى به عليما اني برئ الساحة سليم الأديم صحيح البشر نقي الحجرة واني اقسام بالله اجل الأقسام اني ما حلت منزري على فرج حرام ولايحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت الى يومي هذا, والله المحمود على ذلك والمشكور فيما مضى والمستعصم فيما بقى ... وكان السبب فيما ذكرته اني كنت وقت تاجج نار الصبا وشرة الحدائثة وتمكن غرارة الفتوة مقطورا محضرا على بين رقباء ورقائب.

(Ahmad Ibn Nasir Ahmad, t.t.: 37)

Dari pengakuannya ini, jelaslah diketahui bahwa meskipun ia hidup di tengah-tengah para wanita pengasuhnya dan sekalipun ia merasakan ada keinginan terhadapnya (suatu pengakuan yang sangat jujur, pen.), tetapi ia dapat terhindar dari perbuatan maksiat. Di antara faktor yang membuatnya dapat menahan diri adalah keberadaan para pengawal yang terus mengawasinya. Disinilah letak tepatnya tindakan ayahnya tadi.

Setelah ia meningkat remaja, ayahnya menyerahkannya kepada seorang guru, yaitu Abu 'Ali Husayn ibn 'Ali al-Fasi. Tentang gurunya ini ia mengatakan: "Ia adalah seorang yang cerdas dan luas ilmunya, saya belum pernah melihat orang sekaliber dia, baik mengenai ilmu, ke-wara'an dan kesufiannya" (Abu Zahrah, t.t.: 28). Pergaulannya dengan gurunya ini banyak mempengaruhi pembentukan kepribadiannya. Dari gurunya ini, ia tidak saja mendapatkan ilmu pengetahuan, melainkan juga bimbingan dan teladan pengamalan ilmu-ilmu yang diketahuinya.

### **Perkembangan Intelektual**

Sebagaimana layaknya anak-anak pada masanya, ia juga memperoleh pendidikan awal berupa pelajaran al-Qur'an, hadis, menghafal sya'ir, belajar menulis dan keterampilan lainnya. Namun karena ia anak seorang pejabat negara, maka pendidikan tersebut diperolehnya di rumah dari para inang pengasuh dan guru-guru terpilih. Setelah pendidikan dasar ini selesai, barulah ia diserahkan kepada seorang guru secara

resmi, yaitu Abu al-Husayn ibn ‘Ali al-Fasi, yang kemudian memperkenalkannya ke dunia ilmu pengetahuan secara lebih luas. Dalam otobiografinya ia menulis tentang pendidikan yang diterimanya sebagai berikut:

حدثنا احمد بن الجسور عن احمد بن مطرف عبيد الله بن يحيى عن ابيه عن مالك عن حبيب بن عبد الرحمن الانصارى عن حفص بن عاصم ان رسول الله ص.م. قال ...وحدثنا الهذاني فمسجد القمري من قرطبة سنة 401 هـ. (Abu Zahrah, t.t.: 32)

Data ini menunjukkan bahwa Ibn Hazm pernah menerima hadis dari ulama hadis Ahmad ibn al-Jasur dan al-Hamdhani pada tahun 401 H (ca. 1008 M). Dengan demikian belum sampai usia 17 tahun ia telah belajar hadis dari guru-guru terkemuka, dan sudah barang tentu ia pun mempelajari fiqh (hukum-hukum ‘amaliyyah), karena pelajaran hadis dan fiqh sangat berkaitan erat (*akhwayn mutalazimayn*).

Memang, kata ‘Abd al-Halim ‘Uways, kecenderungan studi Islam di Andalus pada waktu itu mengarah kepada aliran hadis (*al-madrasat al-sunnah*). Hal ini dipengaruhi oleh tokoh-tokoh yang pertama aliran zahiri ini, seperti Baqi ibn Mukhallad, Qasim ibn Asbagh al-Qurtubi dan Mas‘ud ibn Sulayman (‘Uways 1979: 85). Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila Ibn Hazm pun mengikuti pola tersebut. Dan juga, Ibn Hazm dibesarkan dalam tradisi mazhab Maliki, sebuah mazhab sunni yang menjadi anutan resmi negara. Kitab al-Muwatta’ karangan Imam Malik yang berisi materi *fiqh-al-hadis*, dipelajarinya di bawah bimbingan ‘Abdullah ibn Yahya ibn Ahmad ibn Dahun dan guru-gurunya yang lain.

Dalam pada itu, melalui buku-buku yang banyak beredar di Andalus, ia membaca karya-karya al-Syafi‘i, di antaranya berupa kritik terhadap pemikiran Imam Malik. Tulisan al-Syafi‘i tersebut mempengaruhi sikap ilmiahnya sehingga ia merasa skeptis terhadap mazhab Malik. Puncak dari keraguan tersebut ialah keputusannya meninggalkan mazhab Malik untuk kemudian mengambil mazhab al-Syafi‘i. Dalam suatu riwayat ia, dengan meniru gaya Aristoteles terhadap Plato, pernah berkata:

احب مالكا ولكن محبتي للحق اكثر من محبتي لما لك (Abu Zahrah, t.t.: 36)

Lalu, seperti al-Syafi'i, ia pun mengajukan kritiknya kepada pemikiran Malik didasari suatu keyakinan bahwa Malik adalah manusia biasa yang tidak steril dari salah dan lupa. Suatu keberanian yang luar biasa untuk ukuran miliu Andalus masa itu. Dari al-Syafi'i, ia memperoleh pengetahuan tentang sunnah dan teori hukum yang brilian. Ia sangat mengagumi al-Syafi'i dalam keteguhannya berpegang kepada nash dan pada saat yang bersamaan ia membaca kritik dan diskusi-diskusi al-Syafi'i dengan "lawan-lawannya", misalnya tentang metode al-istihsan dari mazhab Hanafi dan al-maslahat al-mursalat dari mazhab Maliki.

Tidak ditemukan data mengenai latar belakang yang dominan tentang perubahan sikap Ibn Hazm selain dari yang telah disebutkan di atas. Tetapi penjelasan secara psikologis, agaknya dapat mendekatkan pengertian dalam hal ini. Sebagai dilihat dalam riwayat hidupnya, Ibn Hazm yang terlahir dari keluarga terpandang, cenderung memiliki sikap kritis dan demokratis (*al-naqd wa al-taharrur*). Sikap dasar ini sangat kuat pengaruhnya bagi Ibn Hazm dalam mengambil keputusan untuk pindah (konversi) mazhab. Dalam ungkapan lain, bahwa Ibn Hazm mempunyai potensi tidak terikat, lalu ada pikiran-pikiran yang menstimulasi potensi tersebut sehingga melahirkan suatu sikap bebas.

Meskipun proses kepindahannya dari mazhab Malik kepada mazhab al-Syafi'i melalui pergulatan intelektual, ternyata hal tersebut tidak menyebabkannya berhenti pada penemuan barunya itu. Sejarah mencatat, Ibn Hazm tertarik pula kepada pemikiran Dawud ibn 'Ali al-Isfahani yang nyata-nyata menekankan pentingnya mengambil zahir nash saja dalam pemikiran keagamaan. Ia menerima pemikiran ini dari gurunya Mas'ud ibn Sulayman ibn Muflit (w. 1033 M) dan dari buku-buku tulisan Mundhir ibn Sa'id yang sengaja disusun untuk membela paham Dawud ibn 'Ali. Pemikiran Dawud ibn 'Ali ini sangat memikat hatinya, karena dengan hanya terikat kepada nash-lah ia dapat membebaskan diri dari bermazhab. Lalu ia pun meninggalkan mazhab al-Syafi'i dan mengambil pemikiran Dawud ibn 'Ali tersebut. Dengan demikian, sejak

saat itu ia melepaskan “baju mazhabnya” dan mencukupkan diri dengan nash saja.

Kalau riwayat hidup kedua tokoh ini (Dawud ibn ‘Ali dan Ibn Hazm) diperhatikan dengan seksama, tampaknya ada kesamaan titik tolak keduanya sebelum memilih metode (mazhab) zahiri. Kesamaan itu ialah bahwa keduanya sama-sama “alumni madrasah” al-Syafi‘i, bahkan keduanya tercatat sebagai pengagumnya. Oleh sebab itu, menurut hemat penulis dapat dikatakan, apabila teori hukum al-Syafi‘i (yang kental dengan nuansa nash) diterapkan secara kaku dan ketat akan melahirkan pemikiran yang literalistis. Dengan kata lain, zahirisme adalah bentuk ekstrim dari penerapan secara ketat teori hukum al-Syafi‘i (Hasan 1984: 167-209).

Apabila pengamatan di atas dapat diterima dari segi ilmiah sebagai alasan peralihan Ibn Hazm dari mazhab al-Syafi‘i kepada zahiri, tampaknya dari sudut tinjauan situasional juga, ada faktor-faktor yang mungkin mempengaruhinya. Sebagai telah dikatakan, Ibn Hazm menyaksikan masa-masa awal dari keruntuhan Dawlah Islamiyah di Spanyol, yang ditandai dengan hilangnya lembaga kekhalifahan dan munculnya raja-raja kecil (al-Muluk al-Tawa’if). Di samping timbul kekacauan-kekacauan politik akibat dari terkotak-kotaknya Dawlah Islamiyah tersebut, dampak ikutannya merembes kepada agamawan. Tidak jarang ditemui adanya pakar-pakar hukum Islam ketika itu yang mengorbankan kesucian hukum Islam, demi kepentingan pemerintah yang didukungnya. ‘Abd al-Halim ‘Uways (1979: 87) menggambarkan situasi masa itu dan menggarisbawahinya sebagai salah satu faktor yang mempengaruhi Ibn Hazm memilih metode zahiri dengan ungkapan berikut:

لقد اختار ابن حزم الظاهرية بتأثير ظروف فكرية وتاريخية اوجبت لديه ذلك ففي هذا العصر الذي ساد فيه الانحلال والفوضى الاخلاقية والاجتماعية اصبح الفقهاء اكبر عضد لأمرآء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم ابتزازا لاموالهم وسعيا وراء المناصب عندهم.

Karena situasi demikian, ia pun lalu menerjunkan diri ke pemikiran hukum Islam dengan mengambil pendekatan zahiri sebagai basisnya. Dengan mengambil metode zahiri yang hanya terikat kepada nash, setidaknya ia telah menempatkan

diri pada posisi yang tidak mudah diprasangkai (netral). Apabila ia telah gagal mengadakan perbaikan masyarakat melalui jalur politik, tulis 'Uways, lalu ia pun berupaya menempuh jalur lain, yaitu jalur perundang-undangan. Untuk terwujudnya sasaran melalui jalur ini, yang lebih dahulu diperbaiki adalah pemikiran hukumnya ('Uways 1979: 88). Di sini terlihat bahwa keputusan mengambil metode zahiri ini memiliki argumentasi tersendiri, baik dari segi ilmiah maupun segi pertimbangan situasi dan kondisi masyarakatnya.

Demikianlah perjalanan hidup Ibn Hazm secara sepintas hingga ia mencapai sukses baik dalam karir politik maupun dunia ilmiah. "Ia wafat, sesuai catatan anaknya Abu Rafi' al-Fadl ibn 'Ali (w. 1086 M) pada hari Minggu (dua hari terakhir dari) bulan Sya'ban tahun 1063 M/456 H. dalam usia kurang lebih 72 tahun (71 tahun 10 bulan 29 hari) Hijriyah dan 69 tahun Masehi" ('Uways 1979: 94).

### ***Metode Zahiri dan Aplikasinya dalam Istinbat***

#### ***Metode Zahiri Ibn Hazm***

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

Hemat penulis, masalah ini penting untuk didudukkan lebih dahulu karena termasuk masalah sentral dalam pemikiran Ibn Hazm dan menjadi fokus pembahasan ini. Apabila analisis 'Uways di atas diterima, yaitu bahwa konsep *al-zahir* tersebut sudah demikian jelas dalam pemikiran Ibn Hazm, berat dugaan bahwa kejelasan tersebut disebabkan karena pengertian yang dimaksudnya adalah semata-mata dari

segi bahasa (ظاهر اللغة). Jadi, al-zahir adalah sinonim dengan al-wadiah (الواضح), yaitu suatu pemahaman yang langsung dapat diperoleh setelah mendengar lafz (اللفظ) atau disebut juga mutlaq al-lughah (مطلق اللغة). Simpulan ini didasarkan atas pernyataan Ibn Hazm (1981: 37) bahwa “orang yang memalingkan arti apa yang tersurat tanpa dalil berupa nass atau ijma‘, maka hal tersebut berarti mengingkari adanya penjelasan di dalamnya, dan termasuk pemutarbalikan arti wahyu Allah kepada Nabi Muhammad. Sungguh hal ini suatu dosa besar”.

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

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

(Ibn Hazm, Jus III: 369)

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

نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين.

(الشعراء: 193-195)

وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ....(ابراهيم: 4).  
 ... يحرفون الكلم عن مواضعه.... (المائدة: 13).  
 اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم .... (العنكبوت: 51).

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

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

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

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

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

Dari uraian di atas jelas diketahui bahwa konsep al-zahir atau pendekatan zahiri yang digunakan Ibn Hazm dan Ahl al-zahir pada umumnya adalah semata-mata melakukan penalaran hukum berdasarkan arti yang nyata, terang, mudah ditangkap oleh akal; dan makna yang diambil itu sesuai dengan bahasa tutur komunitas pengguna bahasa itu. Jadi, bagi mereka tidak ada alasan untuk mengambil selain dari apa

adanya suatu nash, dan karena itu tidak ada keperluan terhadap ta'wil dan semacamnya. Berbeda dengan konsep *zahir* sebagai dibahas ulama *usul*, yaitu makna yang secara langsung dapat dipahami dari teks yang tertulis tanpa perlu kepada keterangan lain tapi makna tersebut bukanlah makna pokok yang dimaksud oleh *siyaq al-kalam* (konteks kalimat).

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

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

Sementara itu pula di ayat lain Allah SWT berfirman:

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

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

Dari sudut tinjauan historis, metode *zahiri* ini sesungguhnya dikemukakan pertama kali oleh Dawud ibn 'Ali ibn Khalaf al-Isfahani (w 883 M). Melihat masa hidupnya, ia memang lebih muda dari tokoh-tokoh mazhab sunni lainnya seperti Imam Abu Hanifah (w. 767 M); Imam Malik ibn Anas (w. 795 M); Imam al-Syafi'i (w. 819 M) dan Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 855 M). Oleh karena masanya yang sangat berdekatan, maka kelihatannya keberadaan mazhab *zahiri* ini menjadi kalah populer dari mazhab-mazhab tersebut, di

samping terasa ada kesan langkah mundur pada metode yang ditawarkannya. Keempat tokoh yang disebut selain berpegang kepada nash, mereka juga melakukan penalaran dalam istinbat-nya, sementara Dawud ibn 'Ali mengajak untuk hanya berpegang kepada nash dan meninggalkan penalaran. Dari sejarah hidup Dawud ibn 'Ali diketahui bahwa ia adalah alumni "madrasah" Imam al-Syafi'i dan ia sangat mengagumi "guru"nya tersebut. Bahkan kata al-Subki (w. 1378 M), Dawud ibn 'Ali adalah orang pertama sekali menulis buku tentang keutamaan (manaqib) Imam al-Syafi'i (Ibn al-Subki, I, t.t.: 343). Oleh karena pada awalnya ia memang pengikut al-Syafi'i.

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

Dari paparan ini diketahui bahwa metode zahiri ini berasal dari Dawud ibn 'Ali dan sebagai metode pemahaman nash, metode ini telah matang ketika ditawarkan pertama

sekali di Baghdad. Penelaahan terhadap pemikiran Dawud ibn 'Ali ini dan pemikiran Ibn Hazm tampaknya terdapat keserupaan dalam beberapa hal. Oleh karena itu timbul persoalan, apakah Ibn Hazm muqallid (pengikut setia) Dawud ibn 'Ali, sementara di pihak lain mereka mengharamkan taqlid? Dan di mana letak peranan Ibn Hazm dalam peta pemikiran zahiri ini? Masalah-masalah ini akan dilihat pada bahasan berikut yang diawali dengan tinjauan historis masuknya pemikiran ini ke wilayah Barat Dunia Islam (Spanyol).

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

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

Namun begitu, bila dibandingkan dengan pengikut mazhab Hanbali di wilayah Timur dunia Islam, khususnya di kota Baghdad pada periode akhir abad ke-3 H dan sepanjang abad ke-4 H., mazhab ini menduduki ranking ke-4 (empat) di bawah mazhab al-Syafi'i, Abu Hanifah dan Malik. Keadaan ini bertahan hingga abad ke-5, saat munculnya Abu Ya'la (w.

458 H) yang bermazhab Hanbali. Ia berhasil menggeser posisi mazhab zahiri ini dan menggantikan tempatnya dengan mazhab anutannya (al-Maqdisi 1909: 37). Setelah itu penganut mazhab zahiri pun lalu merosot terus di wilayah Timur, dan secara bersamaan di wilayah Barat sedang 'naik daun' dengan munculnya Ibn Hazm.

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

#### ***Aplikasi Metode Zahiri dalam Istinbat***

Perlu ditegaskan bahwa Ibn Hazm sangat kuat berpegang kepada nash. Dalam membangun teori hukumnya ia berangkat dari paradigma bahwa semua masalah agama telah terdapat aturannya dalam teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Ia mengatakan "*inn al-din kullahu mansus*" (Ibn Hazm, t.t.: 5). Sejalan dengan itu ia merumuskan bahwa dasar-dasar (al-usul) hukum syara' hanyalah empat, yaitu al-Qur'an, hadis, ijma' dan al-dalil. Dengan keempat dasar inilah hukum-hukum agama dapat diketahui dan keempat dasar atau sumber ini semuanya kembali kepada nash (Ibn Hazm I, 1978: 80). Di dalam al-Qur'an, kata Ibn Hazm, ada kewajiban mematuhi semua perintah Allah dan Nabi-Nya serta aturan-aturan yang tercapai padanya kesepakatan semua ulama (ijma'). Kita

melihat, ujarnya, Allah mempersamakan ketiga sumber ini dalam hal sama-sama wajib dipatuhi (Ibn Hazm I, 1978: 76). Pada saat yang sama kita pun melihat bahwa apabila ketiga sumber itu digunakan, muncul daripadanya satu sumber lain (yang keempat), yang mana ia sesungguhnya bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri di luar sumber-sumber yang tiga itu. Sumber keempat ini dinamakan al-dalil (Ibn Hazm I, 1978: 76). Jadi, bagi Ibn Hazm tidak ada jalan lain untuk mengetahui hukum agama, kecuali dari salah satu sumber yang empat ini, yaitu al-Qur'an, hadis, ijma', dan al-dalil.

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

### ***Kasus Mawarith***

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

Sebagai diketahui ketentuan mengenai hukum waris dapat dikatakan masalah yang sudah jelas ketentuannya, misalnya ketentuannya dalam al-Qur'an surat an-Nisa' ayat 11. Pada ayat ini ditegaskan bahwa ibu mendapat 1/3 (sepertiga) bagian harta apabila si mayit tidak mempunyai anak yang mewarisinya. Tetapi dalam kasus ini 'Umar menetapkan bagian ibu 1/3 (sepertiga) dari sisa (*thuluth al-baqi*), sebab kalau ibu mendapat 1/3 (sepertiga) dari seluruh harta, maka bagian ibu menjadi lebih besar dari bagian bapak. Pembagian seperti itu menyalahi kaedah umum yang berlaku dalam hukum waris, yaitu bagian laki-laki harus dua kali lipat bagian perempuan, sesuai dengan ayat: (النساء: 11) ... للذكر مثل حظ الأنثيين.... (Bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian

dua orang anak perempuan). Hasil ijtihad 'Umar ini disetujui oleh 'Uthman, Zayd ibn Thabit, Ibn Mas'ud dan sahabat-sahabat lainnya, serta diterima juga oleh jumhur ulama (Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal) (al-Sarjani VII, 1989: 91; al-Zuhayli VIII, 1989: 341).

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

حدثنا قتيبة بن سعيد نا جرير عن عمارة بن القعقاع بن شبرمة عن ابي زرعة عن ابي هريرة رضى الله عنه قال: جاء رجل الى رسول الله ص.م. فقال: يا رسول الله من احق بحسن صحبتي؟ فقال له رسول الله " امك "، قال ثم من يا رسول الله؟ قال " امك "، قال ثم من يا رسول الله؟ قال " امك "، قال ثم من يا رسول الله؟ قال " ثم ابوك "

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

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

1/3 (sepertiga) bagian dan bapak 2/3 setelah diambil bagian suami/isteri. Sebab kalau bagian ibu 1/3 dari seluruh harta maka redaksi ayat tersebut cukup berbunyi: *ان لم يكن له ولد فلأمه الثلث* tidak seperti redaksi yang terdapat dalam al-Qur'an: (al-Zuhayli 1997: 341)... *ان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلأمه الثلث*

### **Nafkah Keluarga**

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

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

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

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

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

### **Kesimpulan**

Demikianlah contoh aplikasi metode zahiri Ibn Hazm dalam istinbat. Dalam penalarannya ia telah menerapkan metode zahiri, yaitu melakukan pemahaman nash berdasarkan arti lafz (tekstual). Bila dibandingkan antara penalaran Ibn Hazm dan ulama lainnya, dari segi metode pemahaman nash yang mereka terapkan, sebenarnya tidak ada perbedaan. Dengan kata lain, prosedurnya dimulai dari identifikasi kasus, lalu dicari nash yang mengaturnya, dan kemudian nash tersebut dipahami apa adanya, atau dengan menundukkannya kepada ayat lain atau hadis. Oleh karena itu, paling jauh dapat

dikatakan, bahwa yang berbeda di antara jumhur dan Ibn Hazm, hanya pada pilihan dalil yang dipakai masing-masing, bukan pada metodenya. Dengan demikian, antara jumhur dan Ibn Hazm sama-sama melakukan pemahaman atas dasar metode zahiri atau bila diacu kepada pola penalaran yang dikenal dalam pemikiran hukum Islam, mereka sama-sama menerapkan pola bayani. Dengan kata lain apabila Ibn Hazm dikatakan pendekatannya zahiri, sebenarnya jumhur pun menerapkan hal yang sama.

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

Begitu pula ungkapan Ibn al-Qayyim dalam *I‘lam al-Muwaqqi‘in*, jilid I: 222, ketika ia usai menguraikan pendapat-pendapat kaum Zahiri, ia menyatakan:

ان لأهل الظاهر حسنات يقابلها سيئات فقد احسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها  
والمحافظة عليها

Dengan demikian, bila dikaitkan dengan perkembangan studi Islam mutakhir, boleh jadi pemikiran Ibn Hazm ini dirasakan *out of date*. Misalnya, pemikiran Fazlurrahman (Pakista-AS), Mahmud Muhammad Taha, Hasan al-Turabi (Sudan), Abdullah al-Na'im (Sudan-AS), Muhammad Syahrur (Siria), M. Sa'id Asymawi (Mesir), M. Arkoun (Turki), M. 'Abid al-Jabiri (Maroko), A. Hamid A. Sulaiman (Arabia-Malaysia) dan tawaran al-Ta'wil al-'Ilmi sebagai paradigma baru penafsiran kitab suci dari Amin Abdullah (al-Jami'ah, vol. 39,

Des. 2001, hal. 359). Akan tetapi dalam konteks keberanian mengemukakan pendapat, kiranya sikap yang diambil Ibn Hazm yang berani “berbeda” (tapi bukan asal beda) dengan zamannya, tentu tetap relevan bagi perkembangan budaya akademik di kalangan kita. Selain itu, profil Ibn Hazm adalah model ideal bagi gerakan kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah yang sebenarnya. Di mana ia memang memiliki “kekayaan” perbendaharaan nass yang mumpuni. Bahkan satu kata kunci, dan ini sekaligus menjadi kritiknya kepada para pendahulunya yang “getol” memperluas makna (“menunggangi”) satu ayat untuk beberapa kasus sekaligus, padahal ada nas spesifiknya, sebagai berikut:

ومن اراد ان يجد جميع الاحكام فى آية واحدة فهو عديم عقل متعلل فى افساد الشريعة ويأبى الله الا ان يتم نوره. (Ibn Hazm: VII: 1157).

### Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Halim ‘Uways. 1979, *Ibn Hazm al-Andalusi wa Juhuduhu fi al-Bahth al-Tarikhi wa al-Hadara*, Kairo: Dar al-I’tisam
- Abubakar, Al Yasa’. 1995/1996, “Ushul al-Fiqh II”, Fak. Syari’ah, IAIN Ar-Raniry. Diktat Kuliah.
- Abu Zahrah. t.t., *Ibn Hazm Hayatuhu wa ‘Asruh, Ara’uhu wa fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi
- Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Maqdisi.1909, *Ahsan al-Taqasim*, Leiden: E.J. Brill
- Azizy, A. Qodri.2003, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, Jakarta: Ditpertaiss Depag
- Al-Bukhari, Muhammad Ibn Isma’il.1977, *Sahih al- Bukhari*, cet. I Riyad: Dar al-Salam
- Al-Ghazali, Muhammad.1989, *Menjawab 40 Soal Islam Abad 20, Mengapa Islam Ditakuti?*, terj. Muhammad Tohir dan Abu Laila, Kuala Lumpur: Syarikat Abdul Majid
- Al-Suyuti.1985, *al-Ijtihad*, naskah di-tahqiq oleh Fuad Abd al-Mun‘im Ahmad, Iskandariyah: Muassasah Syabab al-Jami‘ah
- Al-Syarbayni. t.t., *Mughni al-Muhtaj*, Jilid III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh
- Al-Syahrastani.1976, *al-Milal wal al-Nihal*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi
- Al-Qaradawi, Yusuf.1995, *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti
- Al-Zuhayli, Wahbah. 1989, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz VIII, Damsyiq: Dar al-Fikr
- Ahmad ibn Nasir Ahmad.t.t., “Ibn Hazm wa Mawqifuh min al-Ilahiyyat”, Makkah: Universitas Umm al-Qura
- Ahmad Hasan.1984, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka
- Al-Jawziyyah, Syams al-Din ibn al-Qayyim.1973, *I’lam al-Muwaqqi’in*, Dar al-Fikr, Beirut
- Al-Ramli. t.t., *Nihayat al-Muhtaj ila Syarh Minhaj*, Jilid VII. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh

- Arif Khalil.1984, “al-Imam Dawud al-Zahiri wa Atharuhu fi al-Fiqh al-Islami”, Kuwait: Dar al-Arqam
- Ash-Shiddieqi, Hasbi.1973, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Nasution, Harun. 1983, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press
- Ibn Hazm. 1981, *al-Nabdhat al-Kafiyat fi Uhsul Ahkam al-Din*, buku di-tahqiq oleh Dr. Ahmad Hijazi al-Saqa, Mesir: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah
- 1978, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Juz I-VIII, Kairo: Maktabah Atif
- 1340, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa'i wa al-Nihal*. (Beirut: Dar al-Fikr
- Ibn al-Subki. t.t., *Tabaqat al-Syafi'iyat al-Kubra*, Jilid I, Kairo: al-Husainiyah
- Ibn Qudamah, Abu Muhammad Abd Allah ibn Ahmad.t.t., *al-Mughni. Makkah*, Jilid VII, Maktabat al-Tijariyyah
- Ibn al-Humam, Kamal. t.t., *Fath al-Qadir*, jilid III. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh
- M. Fahmi 'Adli al-Sarjani.1989, “Ahkam al-Mirath Fi al-Fiqh al-Islami”, dalam Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Juz VIII, Damsyiq: Dar al-Fikr
- Rahman, Fazlur. 1983, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka
- Salam Madkur. t.t., *Manahil al-Ijtihad fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr