

METODE IJTIHAD MENURUT IBNU HAZM; Telaah Kitab *al-Ihkām Fi Uṣūl al-Ahkām*

A. Halil Thahir*

Abstract

This article discusses Ushul al-Fiqh methodology of a famous intellectual from school of Zahiri, namely Ibnu Hazm through his work *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*. Eventhough this school of thought cannot exist and be solid followed by muslims as like Sunni and Shi'i schools of thought, the basis of methodology in formulating Islamic law can be investigated clearly especially in a book of *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* written by Ibnu Hazm. By using text approach, this article analyzes Ibnu Hazm's thought which is stressing on a method of deciding Islamic law based on nash Al-Qur'an and Al-Hadits. Therefore, the thought rejects every method based on reasoning as like *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Maslahah al-Mursalah* etc. Moreover, it also rejects *istidlal* with *dalil al-khitab* approach which is still included in reasoning into texts of *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*. The findings show that first, *ijtihad* formulation based on Ibnu Hazm is as follows: (a) it must be conducted based on three pillars of Islamic law sources namely *Al-Qur'an*, *Sunnah* dan *Ijma'*; (b) if it cannot find *zahir nash* in the three pillars, Ibnu Hazm conducts *ijtihad* methods namely *al-dalil* which is divided into two namely *dalil* taking from nash *Al-Qur'an* and *Sunnah*, *dalil* taking from *ijma'*. Second, the implication of Ibnu Hazm's *ijtihad* methodology into the construction of Islamic law is that the building of Islamic law is *Al-Qur'an* and *Sunnah*, not others.

Keywords; Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, *zahir naṣ*, *dalil*

Abstrak

Tulisan ini mengkaji metodologi Uṣūl al-Fiqh dari seorang intelektual terkemuka Mazhab *Zahiri*, yaitu Ibnu Hazm melalui karyanya *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*. Kalaupun mazhab ini tidak dapat eksis dan kokoh diikuti umat Islam seperti halnya mazhab Sunni dan Shi'i, namun bangunan metodologisnya dalam memformulasikan hukum Islam dapat dilacak secara jelas, setidaknya dalam kitab *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* karya Ibnu Hazm. Dengan menggunakan pendekatan teks, tulisan ini menganalisis pemikiran Ibnu Hazm yang menekankan pada metode penetapan hukum Islam secara *zahir*-nya nas *al-Quran* dan *al-Hadith*, sehingga menolak setiap metode yang didasarkan pada nalar, seperti *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Maslahah al-Mursalah* dan lainnya, bahkan juga menolak *istidlal* dengan pendekatan *dalil al-khitab* yang sejatinya masih termasuk penalaran terhadap teks *al-Qur'an* dan *al-Sunnah*. Hasilnya bahwa; *Pertama*, formulasi *ijtihad* menurut Ibnu Hazm adalah sebagai berikut: (a) *Ijtihad* harus didasarkan pada tiga pilar sumber hukum Islam, yaitu: *Al-Qur'an*, *Sunnah* dan *Ijma'*; (b) Apabila tidak ditemukan *zahir naṣ* pada ketiga sumber di atas, Ibnu Hazm menempuh metode *ijtihad*nya, yaitu *al-dalil* yang dibagi menjadi dua, yaitu *dalil* yang diambil dari *naṣ Al-Qur'an* dan *Sunnah*, dan *dalil* yang diambil dari *ijma'*. *Kedua*, implikasi metode *ijtihad* Ibnu Hazm terhadap konstruksi hukum Islam adalah bahwa bangunan hukum Islam adalah *Al-Qur'an* dan *Sunnah* itu sendiri, dan bukan lainnya.

Kata kunci; Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, *zahir naṣ*, *dalil*

I. PENDAHULUAN

Sebagai sebuah disiplin keilmuan dalam Islam, Uṣūl al-Fiqh¹ telah mengalami

perkembangan yang sangat dinamis, baik dari aspek tema-tema yang menjadi pokok bahasan maupun model dan corak metodologis kajiannya. Pembentukan cikal-bakal kaidah-kaidah *uṣūliyyah* sejatinya telah dirintis

*Dosen STAIN Kediri

¹Secara istilah, Uṣūl al-Fiqh didefinisikan sebagai :

العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية

Artinya; "Ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk penggalan hukum syar'i

yang bersifat 'amali dari dalil-dalil yang bersifat rinci". Periksa, Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, Vol. 1 (Bairut: dar al-Fikr, 1997), hlm.10.

sejak awal formatif Islam, yang kemudian dirumuskan secara sistematis oleh Al-Shafi'i dalam kitabnya *al-Risālah*. Dalam kitab tersebut, Al-Shafi'i melakukan sintesa terhadap dua arus besar metode dan pendekatan dalam penggalian hukum Islam sebelumnya, yakni madrasah Madinah yang dikenal dengan sebutan *ahl al-hadith* dan bercorak tradisionalis dengan tokoh sentralnya Malik bin Anas, dan madrasah Irak yang bercorak rasionalis yang dipelopori oleh Abu Hanifah.

Pasca *al-Risālah*, penulisan kitab *Uṣūl al-Fiqh* mengalami perkembangan yang sangat unik seiring dengan kecenderungan penulisnya terhadap salah satu mazhab fikih pada satu sisi, dan pengaruh-pengaruh lainnya yang lebih bersifat metodologis-ilmiah, sebagai salah satu karakter dari keilmuan itu sendiri yang menuntut adanya perubahan dan pergeseran ke arah yang lebih baik. Beberapa sumber menyebutkan, bahwa kecenderungan dalam pengembangan *Uṣūl al-Fiqh* dibedakan dalam lima kelompok: *Mutakallimin* (Shafi'iyah), *Fuqaha'* (Hanafiyyah), *Konvergensi*, *Shatibiyyah*, dan *Takhrij al-Furu' 'ala al-Uṣūl*.²

Klasifikasi dan kategorisasi pendekatan *Uṣūl al-Fiqh* di atas, menyisakan problem tersendiri ketika tidak memasukkan realitas dinamika pemikiran hukum Islam minoritas, seperti mazhab *Zahiri*, sebuah mazhab fikih yang dinisbatkan pada tokoh sentralnya Daud al-Zahiri. Kalaupun mazhab ini tidak dapat eksis dan kokoh diikuti umat Islam seperti halnya mazhab Sunni dan Shi'i, namun bangunan metodologisnya dalam memformulasikan hukum Islam dapat dilacak secara jelas, setidaknya dalam kitab *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* karya Ibnu Hazm. Kitab ini tidak saja unik karena pembahasannya lebih menekankan pada metode penetapan hukum Islam secara *zahir-nya* nas al-Quran dan al-Hadith, sehingga menolak setiap metode yang didasarkan pada nalar, seperti *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Maslahah*

²Periksa, Syechul Hadi Permono, "Kata Pengantar: *Uṣūl al-Fiqh* Aliran dan Berbagai Kitabnya", dalam *Kompilasi Garis Besar Lima Belas Karya Uṣūl al-Fiqh Terkemuka*, Ed. Abd Basith Junaidi, (Surabaya: Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, tt).

al-Mursalah dan lainnya, bahkan juga menolak *istidlal* dengan pendekatan *dalil al-khitab* yang sejatinya masih termasuk penalaran terhadap teks al-Qur'an dan al-Sunnah. Syari'at bagi Ibnu Hazm adalah segala sesuatu yang disyari'atkan oleh Allah melalui lisan Nabi Muhammad dalam urusan agama dan melalui lisan-lisan para nabi sebelum Nabi Muhammad. Sementara ijtihad didefinisikan sebagai:

بلوغ الغاية واستنفاد الجهد في المواضع التي يرجى وجوده فيها في طلب الحق فمصيب موقف أو محروم

("sampai pada tujuan dan menguras jerih payah di tempat-tempat yang diharapkan adanya dalam mencari kebenaran, maka ia bisa jadi tepat pada tempatnya, atau terhalang").³

Pemaknaan terhadap *zahir-nya* nas al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai jalan satu-satunya penetapan hukum Islam bagi Ibnu Hazm didasarkan pada keyakinannya bahwa Islam telah paripurna, dan al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada sesuatu-pun yang terlewatkan di dalamnya. Hal-hal yang *mujmal* dalam al-Qur'an telah dijelaskan semua oleh Nabi Muhammad dalam sunnahnya⁴.

Permasalahan yang harus dipertegas menurut Ibnu Hazm berkaitan posisi al-Qur'an dalam syariat Islam adalah bagaimana memposisikan yang khusus dari yang umum, posisi al-Sunnah terhadap al-Qur'an, memahami teks dengan redaksi perintah dan larangan secara *zahir-nya* teks, menunjukkan wajib dan segera dilaksanakan. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, maka Ibnu Hazm dalam kitabnya, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, menjelaskan dengan sistematika yang sama sekali berbeda dengan sistematika kitab *Uṣūl al-Fiqh* lainnya.

Kitab yang terdiri dari dua jilid dengan jumlah halaman 647 dan terbagi dalam delapan juz ini memulai pembahasannya dengan tema menarik, *fi ithbāti hujaj al-'uqūl* (dalam menetapkan argumentasi rasional). Simpulan dari pembahasan pertama ini adalah

³Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Vol. 1, (Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), hlm. 45.

⁴Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, hlm. 94.

bahwa berhujjah yang rasional adalah ketika menetapkan hukum Islam didasarkan pada sesuatu yang meyakinkan, yakni apa yang ditunjuk oleh *zahir* teks al-Qur'an dan dijelaskan oleh *zahir* teks Sunnah Nabi Muhammad, bukan pada sangkaan dan dugaan (*ẓanniyyat*) belaka, seperti melalui *qiyas*, *istihsan*, *dalil khitab* dan dalil logika lainnya. Untuk menguatkan pandangannya tentang penolakannya terhadap *ihitaj* dengan *al-Qiyas*, Ibnu Hazm menulis pasal khusus dengan judul "*fasl fi ibtāl al-qiyas*" pada juz kedelapan dari kitabnya, *al-Ihkām*. Bagi Ibnu Hazm, sebuah hukum yang ditetapkan melalui metode *al-qiyas*, sama saja dengan membuat hukum sendiri, oleh karenanya, produk hukum tersebut tidak dapat dikatakan sebagai hukum Allah.⁵ Penegasan Ibnu Hazm tersebut didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an, antara lain surah al-Syura ayat 21 dan surah Ali 'Imran ayat 78.

Berdasarkan tersebut, menurut Ibnu Hazm, segala sesuatu yang tidak ditegaskan oleh *naş* (*ghayr mansūşah*), yakni makna *zahir* al-Qur'an dan Sunnah Nabi adalah sesuatu yang tidak dizinkan oleh Allah, dan dianggap sebagai produk dari selain Allah. Oleh karena *al-qiyas* tidak ditegaskan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, maka ia termasuk sesuatu yang datang dari selain Allah yang wajib ditolak kehadirannya.

Ibnu Hazm rupanya tidak bergeming sedikitpun dengan alasan para pengusung metode *ijtihad qiyasi*, *istihsani*, *istislahi* dan juga *dalil al-khitab* yang pada intinya, bahwa metode-metode tersebut dibuat dan ditempuh untuk menjembatani kesenjangan antara keterbatasan *naş* al-Qur'an dan al-Sunnah dan ketidakterbatasan problem atau kasus hukum baru yang terus berkembang seiring perkembangan zaman (*al-nusus mutanāhiyah wa al-waqai' ghayr mutanāhiyah*). Artikel ini mencoba untuk mendeskripsikan formulasi metode *ijtihad* menurut Ibnu Hazm, dan implikasinya terhadap konstruksi hukum Islam.

⁵Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, Vol. 2, hlm. 515.

II. PEMBAHASAN

A. Sketsa Sejarah Ibnu Hazm: Pergulatan Intelektualitas dan Politik

Nama lengkap Ibnu Hazm adalah Ali Abu Muhammad 'Ali ibnu Ahmad ibnu Sa'id ibnu Hazm ibnu Ghalib ibnu Salih ibnu Khalaf ibnu Ma'dan ibnu Sufyan ibnu Yazid al-Farisi. Nama *kunyah*-nya adalah Abu Muhammad, tapi ia lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Hazm.⁶ Ia dilahirkan di Cordova pada tahun 384 H., bersamaan dengan tanggal 7 Nopember 994 M. Ia berasal dari keluarga terpandang dan berada, karena ayahnya Ahmad ibnu Sa'id, tercatat sebagai menteri pada pemerintahan al-Hajib al-Mansur ibnu Abu' Amir dari Dinasti Bani Umayyah di Spanyol.⁷ Dari segi kebangsaannya, Ibnu Hazm berbangsa Persia. Kakeknya Yazid adalah hamba sahaya Yazid ibnu Abu Sufyan, Gubernur di Damsyiq pada masa kekhalifahan Umar Ibnu al-Khatthab. Yang pertama kali pindah ke Spanyol dari silsilah keluarga Ibnu Hazm ini ialah Khalaf ibnu Ma'dan pada masa Abd al-Rahman al-Dakhil.

Ketika Ibnu Hazm menginjak remaja, ayahnya menyerahkannya kepada seorang guru, yaitu Abu Ali Husayn ibnu 'Ali al-Fasi. Tentang gurunya ini, ia mengatakan; "*la adalah seorang yang cerdas dan luas ilmunya, saya belum pernah melihat orang sekaliber dia, baik mengenai ilmu, ke-wara'-an dan kesufiannya*".⁸ 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.

⁶Ghulam Haeder Aasi, *Muslim Understanding of Other Religions*, (Pakistan: The International Insitute of Islamic Thought, 2004), hlm. 43.

⁷Abu Zahrah, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa 'Asruh wa Fiqhuh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), hlm. 12 dan Amir Siregar, *Metode Zahiri dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Belukar), hlm. 22.

⁸Ahmad ibnu Nasir Ahmad, "Ibnu Hazm wa Mawqifuh min al-Ilahiyyat", sebagaimana dikutip dari Amri Siregar, *Ibnu Hazm Metode Zahiri dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, (Jogjakarta: Penerbit Belukar, 2009), hlm. 23.

Sejak usia 15 tahun, sekitar tahun 1006 M, ia bersama keluarganya pindah dari istana ke rumahnya yang lama, tiga hari setelah Muhammad al-Mahdi mengambil alih kekuasaan dan menjadi khalifah. Lalu tak lama sesudah itu pasukan pemerintah yang terdiri dari suku-suku Barbar masuk menyerbu rumahnya dan mendudukinya secara paksa sekitar tahun 1011 M. Akhirnya ia pindah dari kota Cordova ke kota Elvire (al-Mariyah), kemudian dari Elvire pindah lagi ke Balansia, ketika 'Abd al-Rahman al-Murtada menjadi khalifah. Pada masa pemerintahan al-Murtada ini, ia ditunjuk menjadi salah seorang menteri (wazir). Akan tetapi jabatan ini tidak lama dipegangnya, bahkan ia harus menghadapi situasi sulit pula, yaitu ditangkap pasukan pemberontak dan dijadikan tawanan. Peristiwa itu terjadi sekitar tahun 1016 M.⁹

Setelah perlawanan-perlawanan itu, pada bulan Syawal pada tahun yang sama, setelah dibebaskan, ia kembali ke Cordova dan yang berkuasa di kota tersebut adalah al-Qasim dari Bani Hamud al-Adarisah (turunan 'Alawi) yang menyerbu masuk dari Afrika. Melihat situasi demikian, bangkitlah penduduk Cordova untuk mengembalikan kursi kekuasaan kepada Bani Umayyah. Ibnu Hazm pun mendukung gerakan ini, karena menurut pendapatnya Bani Umayyahlah yang lebih berhak atas kedudukan itu. Gerakan ini berhasil mewujudkan tujuan politiknya dan mereka membai'at Abd al-Rahman ibnu Hisyam al-Mustazhir Billah pada tahun 1023 M. Untuk yang kedua kalinya, Ibnu Hazm dipilih menjadi menteri pada pemerintahan Bani Umayyah. Namun, ia harus meringkuk di dalam penjara, sebagaimana kariernya yang pertama, kali kedua ini-pun tidak berlangsung lama.¹⁰

Perebutan-perebutan kekuasaan selanjutnya masih terus berlangsung. Silih berganti penguasa yang memerintah hingga muncul lagi gerakan yang pro Bani Umayyah, dan seperti gerakan

⁹Abu Zahrah, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa 'Asruh wa Fiqhuh*, hlm. 42.

¹⁰Abu Zahrah, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa 'Asruh wa Fiqhuh*, hlm. 42.

yang pertama mereka pun berjaya menempatkan turunan Bani Umayyah di singgasana kekhalifahan. Khalifah yang dibai'at ialah Hisyam al-Mu'tamad Billah ibnu Muhammad ibnu Abdul Malik ibnu Abdurrahman Al-Naṣir. Pada masa ini Ibnu Hazm diangkat pula sebagai menteri pada sekitar tahun 1027 M. Namun di tengah masa jabatannya, Ibnu Hazm mengundurkan diri dan lebih memfokuskan diri pada bidang keilmuan.¹¹

B. Intelektualitas Ibnu Hazm

Guru-guru Ibnu Hazm yang banyak mewarnai intelektualitasnya di antaranya Abu al-Husain 'Ali al-Farisi, Ibnu Abd Barr al-Maliki, Abu Umar Ahmad bin Husein, Yahya bin Mas'ud, Abu al-Khiyar Mas'ud bin Sulaiman al-Zahiri, Yunus bin Abdullah al-Qadhi, Muhamad bin Sa'id bin Sa'i, Abdullah bin Al-Rabi' al-Tamimi, Abdullah bin Yusuf bin Nami. Sedangkan murid-murid setia yang menyebarkan pendapat-pendapatnya di antaranya Abu Abdullah al-Humaidi, Suraih bin Muhamad bin Suraih al-Muqbiri, Imam Abu Muhamad bin Al-Magribi.¹²

Selanjutnya perlu dilihat lebih jauh ranah dan posisi intelektualitas Ibnu Hazm, yaitu bidang-bidang yang ia kuasai dan produktivitasnya. Dalam penilaian Ibnu Hayyan, yang hidup semasa dengan Ibnu Hazm, ia menguasai beberapa disiplin ilmu (*hamil al-funun*) seperti ilmu hadith, ilmu fiqh, sejarah dan sastra serta ilmu mantiq dan falsafah. Dalam ilmu-ilmu itu, ia mempunyai karangan-karangan juga.¹³ Sebagaimana juga menurut seorang muridnya, al-Hamidi, ia adalah *hafidh* dalam ilmu hadith, pakar dalam fiqh dan berbagai disiplin ilmu serta mempunyai buku-buku karangan sekaligus. Menurutnyanya, tiada seorang alim sekaliber dia baik dalam kecerdasan dan kecepatan menghafal, murah hati (*karam al-nafs*) dan keberagamaannya yang teguh.

¹¹Ibnu Hazm, *An-Nubzah al-Kāfiyah fi Ahkām Uṣūliddin*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1975), hlm. 3.

¹²Ibnu Hazm, *An-Nubzah al-Kāfiyah fi Ahkām Uṣūliddin*, hlm. 8.

¹³Ibnu Hayyan, *Mu'jām al-Udaba' li yaqut*, juz 12, (t.t. Dar al-ma'mun, t. th), hlm. 248.

Selanjutnya, sebagai bukti dan dokumentasi intelektualitasnya, Ibnu Hazm menulis buku dalam bidang-bidang ilmu yang dikuasainya. Sa'id ibnu Ahmad menyatakan bahwa Ibnu Hazm termasuk salah seorang dari ulama yang banyak karya tulisnya di dunia Islam. Ia sendiri pernah menyatakan dan mengakui bahwa ia banyak menulis buku.

C. Ibnu Hazm dalam Peta Pemikiran Hukum Islam

Pendidikan awal Ibnu Hazm berupa pelajaran al-Qur'an, hadith, menghafal syair, belajar menulis dan keterampilan lainnya, dilaksanakan dan diperoleh di rumah dari para pengasuh dan guru-guru terpilih, karena ia anak seorang petinggi negara. Setelah pendidikan dasar ini selesai, barulah ia diserahkan kepada seorang guru secara resmi, yaitu Abu al-Husain ibnu Ali al-Farisi, yang membentuk, mengarahkan dan memperkenalkannya ke dunia ilmu pengetahuan secara lebih luas. Ia membawanya ke majelis pengajian Al-Qur'an Abu Al-Qasim Abdurrahman al-Azdi (w. 410) untuk belajar bahasa Arab dan hadith. Ia juga belajar hadith kepada Ahmad bin Muhammad al-Jasur (w. 410).¹⁴

Menurut Abd al-Halim Uways, kecenderungan studi Islam di Andalusia pada waktu itu mengarah kepada aliran hadith. Hal ini dipengaruhi oleh tokoh-tokoh yang pertama aliran *ẓahiri*, seperti Baqi ibnu Mukhallad, Qasim ibnu Asbagh al-Qurtubi dan Mas'ud ibnu Sulayman.¹⁵ Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila Ibnu Hazm pun mengikuti pola tersebut.

Dalam bidang fikih, pada mulanya Ibnu Hazm belajar dan dibesarkan dalam tradisi fikih Mazhab Maliki, sebagai mazhab yang banyak dianut masyarakat Andalusia dan menjadi panutan resmi negara kala itu. Ia belajar Kitab al-Muwatta', karangan Imam Malik yang berisi materi *fiqh al-hadith*, di bawah

¹⁴Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Aṭar*, Juz VII, (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), hlm. 6.

¹⁵Abd al-Halim Uways, *Ibnu Hazm al-Andalusi wa Juhūduhū fi al-Baḥth al-Tarikhi wa al-Hadara*, (Kairo: Dar al-ʿItisam, 1979), hlm. 85.

bimbingan Abdullah ibnu Yahya ibnu Ahmad ibnu Dahun (Mufti Qordova) dan guru-gurunya yang lain hingga benar-benar menguasai fiqh Imam Malik.

Selanjutnya ia juga mempelajari kitab-kitab Syafi'i. Di antaranya yang mengkritik Imam Malik dalam masalah *uṣul* dan *furu'*, yaitu kitab *ikhtilaf al-Malik*. Tulisan al-Syafi'i tersebut mempengaruhi sikap intelektualnya sehingga ia merasa skeptis terhadap Mazhab Maliki. Puncak dari keraguan tersebut ialah keputusannya meninggalkan Mazhab Maliki untuk kemudian mengambil Mazhab al-Syafi'i. Ia kagum terhadap prinsip-prinsip yang dipegang oleh Imam Syafi'i.¹⁶

Kemudian, seperti al-Syafi'i ia pun mengajukan kritiknya kepada pemikiran Imam Malik yang didasari suatu keyakinan bahwa Imam Malik adalah manusia biasa yang tidak steril dari salah dan lupa. Dari al-Syafi'i, ia memperoleh pengetahuan tentang sunnah dan teori hukum yang brilian. Ia sangat mengagumi al-Syafi'i dalam keteguhannya berpegang kepada *naṣ* 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.

Meskipun proses kepindahannya dari Mazhab Maliki kepada Mazhab Syafi'i melalui pergulatan intelektual, ternyata hal tersebut tidak menyebabkannya berhenti pada penemuan barunya itu. Ia kembali tidak puas, akhirnya Ibnu Hazm tertarik dan pindah kepada pemikiran Daud ibnu Ali al-Isfahani yang nyata-nyata menekankan pentingnya mengambil *ẓahir naṣ* saja dalam pemikiran keagamaan.¹⁷ Ia menerima pemikiran ini dari gurunya Mas'ud ibnu Sulayman ibnu Mufliṭ (w. 1033 M) dan dari buku-buku tulisan Mundir ibnu Sa'id yang sengaja disusun untuk membela paham Daud ibnu Ali. Pemikiran Daud ibnu Ali ini sangat memikat hatinya, karena dengan hanya terikat kepada *naṣ* ia dapat membebaskan diri dari

¹⁶Ibnu Hazm, *Al-Uṣūl wa al-Furu'*, (Kairo: Dar an-Nahḍah al-Ilmiyah, 1978), hlm. 5.

¹⁷Ibnu Hazm, *Al-Uṣūl wa al-Furu'*, hlm. 6.

bermazhab. Lalu ia pun meninggalkan mazhab al-Syafi'i dan mengambil pemikiran Daud ibnu Ali al-Zahiri.

Dengan demikian, sejak saat itu ia melepaskan "baju mazhab"-nya dan mencukupkan diri dengan *naş* saja. Pemikiran Daud ibnu Ali (w. 883 M) ini, tampaknya, memerlukan waktu lebih seratus tahun (antara tahun 883 M sampai dengan 994 M) baru memperoleh pendukung yang tangguh sekaliber Ibnu Hazm, yang dengan penuh kesungguhan mengabadikan pemikiran tersebut melalui karya-karyanya. Bahkan menurut Salam Madhkur, kalau bukan karena Ibn Hazm, niscaya dasar-dasar Mazhab Zahiri dan hasil pemikirannya telah terhapus, sehingga tidak ada lagi yang diketahui tentangnya selain dari yang terkandung dalam kitab-kitab tafsir atau yang disebutkan dalam kitab mazhab lain. Kalau bukan karena jasanya niscaya Mazhab Zahiri telah punah layaknya Mazhab al-Auza'i di Syria dan Mazhab al-Layt di Mesir.

D. Sistematika Pembahasan *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*

Kitab *Al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām* terdiri dari dua jilid. Jilid pertama memuat empat juz; juz pertama, juz kedua, juz ketiga, juz keempat. Jilid kedua memuat empat juz berikutnya; juz kelima, juz keenam, juz ketujuh, dan juz kedelapan.

Juz pertama terdiri dari;

- Bab I & II : Muqaddimah*
- Bab III : Fi ithbāti hujajil uqūl*
- Bab IV : Fi kayfiati zuhuaril lughat 'an tauqif am 'an istīlah?*
- Bab V : Fi al-Alfāz al-dāirah baina Ahl al-Naẓr*
- Bab VI : Hal al-Asyya' fi al-'Aqli qabla Wurūd al-Syar'i 'ala al-Haẓr aw 'ala al-Ibāhah?*
- Bab VII : Fi uşul al-Ahkām fi al-diyānah wa aqsām al-ma'ārif, wa hāl 'ala an-nafyi dalīl aw la?*

- Bab VIII : Fi al-bayān wa ma'nāhu*
- Bab IX : Fi ta'khīr al-bayān*
- Bab X : Fi al-akhdhi bi maujīb al-Qur'an*
- Bab XI : Akhbār 'an Rasulillah, akhbār 'ānillah*

Juz kedua terdiri dari :

- Fasal : Al-mursāl*
- Fasal : Aqsām al-sunnah*
- Fasal : Hukm al-adl*
- Fasal : Ta'āruḍ al-Nuṣūs*
- Fasal : Pendapat yang melarang takhşis al-Qur'an dengan khabar sekaligus menolaknya*
- Fasal : Tidak semua yang melihat nabi adalah sahabat*
- Fasal : Menolak 'amalu ahli al-Madinah sebagai hujjah*

Juz ketiga terdiri dari :

- Bab XII : Awāmīr wa al-nawāwi al-wāridah fi al-Qur'an wa kalami al-Nabi wa al-Akhdhu bi zahīrihi*
- Fasal : Kaifiyyah wurūd al-amr*
- Fasal : Hamlu al-awāmīr 'ala al-faur*
- Fasal : Al-Awāmīr 'ala al-faur am 'ala al-tarākhī*
- Fasal : Al-Takhyīr*
- Fasal : Al-Amru ba'da al-hazar*
- Bab XIII : Hamlu al-awāmīr wa sairil al-alfādh kulluhā 'ala al-umūm*
- Fasal : Fi bayān al-umūm wa al-khuṣūş*
- Fasal : Min al-kalām fi al-umūm : Min al-umūm*

Juz keempat terdiri dari :

- Bab XIV : Fi aqalli al-jam'i*
- Bab XV : Fi al-istithna'*
- Bab XVI : Fi al-kināyah bi al-ḍamir*
- Bab XVII : Fi al-ishārah*
- Bab XVIII : Fi al-majāz wa al-tashbih*
- Bab XIX : Fi af'āli al-Rasūl*

- Bab XX : Al-Kalām fi al-naṣkhi
 Bab XXI : Fi al-mutashābih min al-qur'an
 Bab XXII : Fi al-jam'i
 Fasal : Ijma' al-ṣahābah
 Fasal : Ijma' ahl al-Madīnah
 Fasal : Ijma' ahl al-kūfah

Juz kelima terdiri dari :

- Bab XXIII : Istiṣhāb al-hāl
 Bab XXIV : Al-Hukmu bi aqalli mā qīla
 Bab XXV : Fi zammi al-ikhtilāf
 Bab XXVI : Fi Anna al-haq wāhid
 Bab XXVII : Fi al-ṣuzūz
 Bab XXVIII : Fi tasmiyati al-ṣahābah
 Bab XXIX : Fi al-dalīl
 Bab XXX : Fi luzūm al-Sharī'ah likulli mu'min wa kāfir
 Bab XXXI : Fi sifati al-tafaqquh fi al-dīn
 Bab XXXII : Fi wujūb al-niyyah fi jam'i al-a'māl
 Bab XXXIII : Fi sharā'i al-anbiya'

Juz keenam terdiri dari :

- Bab XXXIV : Fi al-ikhṭiyāt wa qaṭ'i al-zarā'i' wa al-Mustytābah
 Bab XXXV : Fi al-istihsan
 Bab XXXVI : Fi ibṭāl al-taqlīd
 Fasal : Mā qāla al-llāhu fi ibṭāl al-taqlīd
 Fasal : Fī suāl al-ruwāt 'an aqwāl a-ulama'
 Fasal : Hal yajūz taqlīd ahli al-madīnah

Juz ketujuh terdiri dari :

- Bab XXXVII : Fi ibṭāl dalīl al-khitāb
 Fasal : Fi ibṭāl da'wahum fi dalīl al-khitāb
 Fasal : Fi 'adhīmi tanāqudihim fi hādha al-bāb
 Bab XXXVIII : Fi ibṭāl al-qiyās

Juz kedelapan terdiri dari:

- Fasal : Fi wuḍūh al-ṭarīqah 'alā fasād al-qiyās
 Fasal : Tanāquḍ ahl al-qiyās
 Bab XXXIX : Fi ibṭāl al-qaul bi al-'ilal
 Fasal : Fi al-istrytiqaq
 Fasal : Fimā wurida fi al-Qur'an min al-nahyi 'an al-qaul bi al-'ilal
 Fasal : Fi tanaquḍ qaulihim fi al-ta'lil wa al-qiyās
 Fasal : Al-Hakim illa li 'illah
 Bab XXXX : Al-Kalam fi al-ijtihād

E. Sumber Hukum Islam Menurut Ibnu Hazm

Ibnu Hazm sangat teguh dalam berpegang kepada naṣ, maka dalam membangun teori hukumnya ia berangkat dari paradigma bahwa semua masalah agama telah terdapat aturannya dalam teks-teks Al-Qur'an dan sunnah. Sebagaimana ia katakan: “منصوص كل إن الدين كله / إن الدين كله”¹⁸ Berdasarkan prinsip ini ia merumuskan bahwa dasar-dasar hukum syara' ada tiga, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'.

1. Al-Qur'an

Bagi Ibnu Hazm, Al-Qur'an itu telah jelas semuanya, karena Allah tidak akan mempersulit hamba-Nya, 286 :

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

Artinya; “Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya”.

Penjelasan itu dilakukan oleh Allah sendiri, sebagaimana difirmankan-Nya pada surat al-Qiyamah ayat 17-19 dan oleh Rasul-Nya seperti dalam surat al-Nahl ayat 44. Tidak ada yang masih samar-samar (*mutasyabih*) di dalam Al-Qur'an sebab ia telah jelas dengan sendirinya atau dijelaskan oleh Nabi SAW, sesuai dengan tugas kerasulannya, baik kejelasan Al-Qur'an tersebut dengan sendirinya atau dari penjelasan ayat maupun hadith yang lain.

¹⁸Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, hlm. 80

2. Sunnah

Sumber kedua, menurut Ibnu Hazm, adalah al-Sunnah, yaitu meliputi perkataan (*qauli*), perbuatan (*fi'li*), dan ketetapan (*taqriri*) Rasulullah SAW. *Sunnah qauliyah* yang berupa perintah (*awāmir*) dan larangan (*nawāhi*) harus diambil *zahirnya*, bahwa perintah menunjukkan kepada kewajiban dan larangan menunjukkan kepada keharaman, imperatif. Semuanya menuntut untuk dilakukan dengan segera kecuali ada hal lain yang menunjukkan kebalikannya. Manusia tidak diperbolehkan mengatakan bahwa sesuatu adalah mubah atau makruh tanpa ada dalil dari Al-Qur'an, al-Sunnah, atau *ijma'*, karena yang demikian berarti melawan kehendak Allah.¹⁹

Sedangkan yang berupa perbuatan Nabi (*sunnah fi'liyah*) hanya berfungsi sebagai model perilaku yang baik untuk ditiru (*uswah/ qudwah hasanah*). Hukum mengikutinya tidaklah wajib, kecuali *sunnah fi'liyah* itu berfungsi sebagai "peragaan" terhadap *sunnah qawliyah*. Berkenaan dengan persetujuan Nabi (*sunnah taqririyah*) terhadap tindakan sahabat yang diketahuinya, itu hanya menunjukkan mubah saja.²⁰ Oleh sebab itu, kita tidak wajib mengikuti perbuatan Nabi SAW, tetapi boleh saja mengikutinya sebagai suri teladan. Hal ini didasarkan pada firman Allah surah al-Ahzab ayat 21.

Dalam ayat tersebut redaksi yang digunakan adalah *lakum* (لكم) bukan *alaykum* (عليكم) Seorang yang memiliki sedikit saja pengetahuan bahasa Arab, katanya, akan mengetahui bahwa ayat tersebut tidaklah menunjukkan adanya kewajiban untuk mengikuti perilaku Nabi SAW, selama perbuatan itu tidak dimaksudkan sebagai pelaksanaan perintah ayat al-Qur'an atau *sunnah qawli*. Sebagai contoh, dapat dikemukakan, praktik shalat-nya Nabi SAW mengiringi sabdanya: *صلوا كما رأيتموني أصلي* (Shalatlah kamu sebagaimana kamu lihat aku salat) yang juga sebagai rincian dari firman Allah SWT *أقموا الصلاة* (Dirikanlah shalat).

¹⁹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, hlm. 275.

²⁰Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, hlm. 174

Selanjutnya, seandainya ditemukan dua hadith yang bertolak belakang, yang satu bersumber dari perkataan Nabi SAW (*sunnah qauliyah*) sedang yang lain berupa perbuatan Nabi SAW (*sunnah fi'liyah*), Ibnu Hazm memberikan solusi sebagai berikut:

1. Apabila diketahui bahwa *sunnah qauliyah* lebih dahulu datang (*wurud*)-nya dari pada *sunnah fi'liyah*, maka *sunnah fi'liyah* itu dianggap membatalkan (*nasikh*) hukum *sunnah qauliyah* tersebut. Hal ini didasarkan atas keyakinan bahwa Nabi SAW tidak melakukan sesuatu perbuatan yang haram.
2. Apabila tidak diketahui mana yang lebih dahulu atau belakangan datang (*wurud*)-nya, maka dipilih yang mengandung aturan tambahan (*al-za'id*) di antara keduanya.

Ibnu Hazm, sebagaimana halnya mayoritas ulama, berpendapat bahwa al-Qur'an dan sunnah adalah sama-sama wahyu Allah. Ia merujuk al-Qur'an surah al-Najm ayat 3-4 sebagai dalil-nya, dan atas dasar itu ia memformulasikan bahwa wahyu itu terbagi dua, pertama; wahyu yang dibaca (*wahyu matluw*) dan susunan redaksinya mengandung mu'jizat, itulah al-Qur'an. Yang kedua wahyu yang tidak dibacakan (penyampiannya) dan susunan redaksinya tidak merupakan mu'jizat (*wahyu marwi*), yaitu berita (*al-khabar*) yang berasal dari Nabi.²¹ Dengan demikian sunnah (*al-khabar*) itu pada hakikatnya adalah wahyu Allah juga, karena itu keharusan mematuhi pun, menurut Ibnu Hazm setara tingkatannya.

Bagi Ibnu Hazm, sunnah mempunyai peranan dan posisi yang penting sebagai sumber shari'ah. Posisi tersebut sejalan dengan fungsi Nabi SAW., sebagai penjelas bagi al-Qur'an (Q.S. Al-Nahl: 44). Demikian pula, karena sunnah juga wahyu seperti halnya al-Qur'an, maka antara keduanya (selama sunnah itu sahih) selalu saja bersesuaian kandungannya dengan al-Qur'an dan tidak akan terjadi kontradiksi (*ta'arud*) antara keduanya.²²

²¹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz II, hlm. 108

²²Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz II, hlm.109

3. Ijma'

Sumber hukum ketiga dalam ber-*istinbat* yang diakui Ibnu Hazm adalah *ijma'*, yaitu *ijma'* para sahabat yang bersumber pada *naş* Al-Qur'an dan as-Sunnah.²³ Ia menguatkan pendapatnya, tentang kehujjahan *ijma'* serta keharusan tetap bersandar pada *naş* walaupun dalam *ijma'*, pada ayat-ayat Al-Qur'an, di antaranya; an-Nisa': 115, Ali 'Imran: 103, al-Anfal: 46, dan an-Nisa': 82.²⁴ Selanjutnya, dalam menetapkan dan menerima *ijma'* sebagai sumber hukum, Ibnu Hazm mempunyai dua kriteria, pertama, ia membatasi partisipannya pada sahabat saja dan kedua, ia mempersempit lingkungannya hanya pada masalah-masalah yang didasarkan pada *naş*. Pendekatannya ini berbeda dengan yang dianut mayoritas ulama uşul al-fiqh, yang menyatakan bahwa partisipan *ijma'* ialah ulama/mujtahid (termasuk pasca sahabat) dan lapangannya, pun tidak terikat pada *naş*. Ibnu Hazm hanya menerima *ijma'* sahabat, karena sahabat menerima keterangan langsung dari Nabi SAW (*tawqif*). Jumlah mereka terbatas sehingga masih dapat diketahui pendapat-pendapat mereka. Jadi kesepakatan mereka adalah pasti dan total serta didasarkan kepada keterangan langsung dari Nabi SAW. Menurutnya, hanya *ijma'* sahabatlah yang dapat diterima sebagai *ijma'* dan yang hanya mungkin pada masalah yang didasarkan atas *naş*.²⁵

F. Metode Ijtihad Ibnu Hazm; Al-Dalil sebagai Alternatif Keempat

Jika dari ketiga sumber, Al-Qur'an, Sunnah dan *Ijma'* tidak ditemukan dan tidak diperoleh aturan hukum secara *zahir* tentang suatu masalah, maka Ibnu Hazm menempuh jalan ijtihad yaitu dengan menggunakan al-dalil. Menurutnya, al-dalil sejatinya tidaklah berdiri sendiri di luar *naş* Al-Qur'an, Sunnah dan

ijma', melainkan tetap berasal dan bersumber daripadanya.²⁶

Dalam kitabnya bab 29, Ibnu Hazm langsung menegaskan bahwa *al-dalil* berbeda dengan *qiyas*, dan ia bukanlah tambahan terhadap *naş* atau sesuatu yang berdiri sendiri di luar *naş*, sebagaimana *qiyas*. *Al-Dalil* itu implisit di dalam *naş* itu sendiri. Hal ini sebagai reaksi dan penegasan atas prasangka dari kelompok yang menerima *qiyas* dan menyamakan *al-dalil* dengannya. Ia berkata;

ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطوا في ظنهم أفحش خطأ²⁷

Artinya; "Mereka menyangka, dengan kebodohnya, bahwa pendapat kami tentang *al-dalil* sebenarnya keluar dari bingkai *naş* dan *ijma'*. Ada juga yang mengatakan bahwa *qiyas* sama dengan *al-dalil*, hal itu sungguh merupakan prasangka mereka yang sangat keliru".

Ibnu Hazm membagi *al-dalil* menjadi dua macam, yaitu: 1) *al-dalil* yang diambil dari *naş* Al-Qur'an dan Sunnah dan 2) *al-dalil* yang diambil dari *ijma'*. *Al-dalil* yang diambil dari *naş* ada tujuh macam, dan *al-dalil* yang bersumber kepada *ijma'* ada empat macam.

Al-dalil yang diambil dari *naş* yang tujuh macam itu adalah:

1. مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوطة في إحداهما (*al-Dalil* berupa kesimpulan hukum (*natijah*) secara implisit dari *naş* yang mengandung dua proposisi (*muqaddimah*).

Contoh hadith :

كل مسكر خمر وكل خمر حرام (Setiap yang memabukkan itu khamar dan setiap khamar itu haram) → *natijah* implisitnya adalah: حرام كل مسكر (setiap yang memabukkan haram).²⁸

Kedua proposisi (*muqaddimah*) *burhani* yang disebutkan secara *zahir* dan eksplisit oleh hadith yaitu كل مسكر خمر, sebagai propisisi pertama, dan وكل خمر حرام, sebagai *muqaddimah* kedua, melahirkan kesimpulan

²³Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz III, hlm. 525.

²⁴Ibnu Hazm, *An-Nubzah al-Kāfiyah fi Ahkām Uşūliddin*, hlm.15

²⁵Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz IV, hlm. 659.

²⁶Abu Zahrah, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa 'Asruh wa Fiqhuh*, hlm. 364.

²⁷Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 100.

²⁸Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 100.

hukum (*natijah*) yang implisit, yaitu مسكر حرام كل. Dengan dasar dan metode seperti inilah Ibnu Hazm berpendapat bahwa pengharaman semua benda-benda yang memabukkan, bukan diperoleh melalui jalan/metode qiyas, tetapi hanya merupakan penerapan dan pengambilan makna implisit dari keumuman suatu *naş* yang *zahir*.

2. شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط²⁹

(*Al-Dalil* berupa penerapan keumuman syarat, dalam suatu *naş*, selama syarat yang ditetapkan tersebut masih terpenuhi).

Contoh QS. Al-Anfal; 38.

“Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu: “Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu”.

Dari redaksi ayat ini, dapat diambil pengertian bahwa Allah SWT akan mengampuni (ketentuan hukumnya) dosa-dosa yang telah lalu termasuk dosa kekufurannya dengan syarat pelakunya betul-betul berhenti, tidak mengulangi lagi (syaratnya).

3. لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر
(Dalil berupa makna tertentu yang terkandung dalam suatu lafaz atau pengertiannya dikandung oleh lafaz lain).

Contoh surat Al-Isra’ ayat 23 :

“Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan «ah» dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia”.

Ayat ini mencakup larangan memukul (*al-darb*), karena memukul itu dalam cakupan kata dan makna menghardik (*al-nahr*)

Contoh lain, surat At-Tawbah ayat 114;

“Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun”.

Kata *halim* (santun) dalam ayat tersebut secara implisit menunjukkan bahwa Nabi Ibrahim tidak *safih* (bodoh, kasar).³⁰

4. Dalil berupa ketetapan bahwa ketentuan-ketentuan hukum itu tertolak seluruhnya

kecuali satu, maka benarlah yang satu tersebut. Seandainya tidak dinyatakan dengan tegas hukumnya wajib atau haram, maka tetaplah hukumnya mubah, meskipun tidak dinyatakan dengan tegas.

5. قضايا واردة مدرجة فيقضى ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها مثل

(Dalil berupa suatu proposisi yang mengandung penetapan bahwa yang disebut lebih dulu maka ia lebih utama dari yang berikutnya, meskipun tidak disebut secara tekstual). Contohnya seperti ungkapan: “Abu Bakar lebih utama dari pada <Umar, dan <Umar lebih utama daripada Usman. Dari ungkapan tersebut dapat disimpulkan bahwa Abu Bakar lebih utama daripada <Usman.

6. حدود الكلام/عكس القضايا: أن الكلية الموجبة تتعكس جزئية أبدا

(Dalil berupa cakupan teks *hudud al-kalam/’aks al-qadaya*; suatu pemahaman yang diperoleh dari teks sebagai konsekuensi logis).

Misalnya ungkapan; “semua benda yang memabukkan hukumnya haram.” Dari ungkapan ini diketahui secara logis bahwa sebagian benda yang diharamkan itu mengandung efek memabukkan.

7. لفظ ينطوي فيه معان جمة

(Dalil berupa lafaz yang mengandung pengertian yang banyak).

Contohnya Surat Ali ‘Imron ayat 185;

“Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati”

Ayat di atas mengandung pengertian bahwa siapa saja yang bernyawa akan mengalami kematian, seperti Ahamd, Umar dst. meskipun tidak disebut satu persatu.³¹

Selanjutnya *al-dalil* yang diambil atau didasarkan atas *ijma’* dibaginya menjadi empat macam, yaitu :

1. استصحاب الحال

(Dalil berupa *Istishab al-hal*, yaitu sesuatu yang telah ditetapkan hukumnya dengan *naş*, tetap berlaku sampai ada *naş* yang merubahnya). Tentang *istishab* ini, Ibnu Hazm menegaskan sebagai berikut:

²⁹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 101.

³⁰Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 101.

³¹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 101.

إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبديل مكانه فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض الثبات على ما جاء به النص.³²

“Jika sudah ada *naş* al-Qur’an atau Sunnah tentang suatu masalah hukum, kemudian ada orang yang mengklaim bahwa hukum itu telah berubah atau telah dibatalkan karena perubahan zaman atau tempat, maka orang tersebut harus dapat mengajukan bukti dalil (*burhan*), berupa al-Qur’an atau al-Sunnah yang menegaskan bahwa hukum tersebut telah berubah atau batal. Jika ia dapat mendatangkan itu maka omongannya sah, namun jika tidak dapat mengajukan dalil tersebut, maka ia tertolak. Dengan demikian harus hukum semula yang ada *naşnya* lah yang tetap berlaku”.

2. أقل ما قيل

(Dalil berupa ketetapan batasan minimal)

Dalam masalah hukum yang diperselisihkan ukuran atau jumlahnya, menurut Ibnu Hazm tetap harus diberlakukan adanya hukum tersebut, yaitu dengan menetapkan batasan minimal,³³ misalnya, dalam masalah jumlah nafkah, ganti rugi dalam perkara jinayat (termasuk diyat), dan tentang zakat. Dalam hal ini, menurut Ibnu Hazm walaupun terdapat *ikhtilaf* di antara ulama mengenai kadar maksimalnya, tetapi mereka pasti sepakat mengenai adanya kewajiban membayar atau mengeluarkan zakat. Dan inilah yang dimaksud dengan hukum minimal itu, yaitu adanya kewajiban membayar atau mengeluarkannya. Dalam hal ini, ia menyatakan; “apabila ada *naş* yang mewajibkan suatu perbuatan, maka seseorang yang telah melakukannya dalam batas minimal sekalipun, ia telah dianggap melakukan perintah tersebut. Ia tidak dituntut lagi melakukan lebih dari itu kecuali ada lagi perintah yang lain yang berbeda.”

³²Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 3.

³³Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 47.

3. الإجماع على ترك الاختلاف

(Dalil berupa kesepakatan untuk meninggalkan hukum yang masih *ikhtilaf*).

Adanya *ikhtilaf* itu berarti ketentuan hukum yang masih *ikhtilaf* tersebut tidak tercapai *ijma’* padanya. Menurut Ibnu Hazm, kita hanya bisa berpegang kepada *naş* yang sudah jelas, dan sejatinya semuanya sudah dijelaskan oleh *naş*.³⁴ Kesepakatan untuk meninggalkan pendapat yang masih *ikhtilaf* merupakan bukti batalnya *ijma’*, contoh *ikhtilaf* ulama tentang bagian kakek dalam pembagian waris.

4. الإجماع على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في كل واحدة منها

(Dalil berupa kesepakatan bahwa hukum yang berlaku kepada sebagian umat, diberlakukan juga kepada seluruh umat).

Ketentuan tersebut berlaku selama tidak ada pengecualian (*khusūsiyyat*). Walaupun redaksi perintah itu bersifat tidak menyeluruh, ia tetap berlaku umum sepanjang tidak ada pembatasan berlakunya.³⁵ Hal ini didasarkan kepada *ijma’* mengenai universalitas syari’at Nabi Muhammad SAW, bukan atas dasar bahwa *lafadh khaş* itu mencakup seluruh umat (*am*). Ini yang dimaksud dengan *al-dalil* yang bersumber dari *ijma’*.

Berdasarkan pandangannya mengenai dalil ini, terlihat bahwa bagi Ibnu Hazm tidak ada ruang bagi pendapat yang tidak didasari argumentasi dari *naş*. Operasionalisasi dalil yang disebut Ibnu Hazm di atas pada dasarnya adalah pemahaman *lafadh* semata. Hal ini diakuinya dengan menyatakan bahwa apabila dibandingkan dengan pendekatan ulama *uşūl al-fiqh* lain, di sana-sini terdapat keserupaan. *Al-dalil* yang bertumpu pada pemahaman *naş* itu oleh ulama Hanafiyah disebut “dalalat al-*naş*” dan kalangan Shafi’iyah menyebutnya “*mafhum muwāfaqah*” atau “*fahwa al-khitab*”. Contoh yang sering diangkat dalam literatur *uşūl* mengenai pemaharnan *naş* ini ialah firman Allah yang melarang mengatakan أف

³⁴Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşūl al-Ahkām*, juz V, hlm. 61.

³⁵Abu Zahrah, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa ‘Asruh wa Fiqhuh*, hlm. 368.

(cis/ah) kepada kedua ibu/bapak sebagaimana dalam surat al-Isra' ayat 23. Juhur ulama mengatakan dalam ayat ini tercakup juga ajaran tidak boleh (dilarang/haram) mencaci maki, memukul bahkan membunuh orang tua. Pemahaman demikian menurut juhur didasarkan kepada 'illat-nya sama-sama menyakiti hati ibu dan bapak. Akan tetapi, Ibnu Hazm tidak menerima penalaran seperti ini meskipun sebenarnya ia juga melakukan perluasan arti suatu kata dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Menurutnya tidak perlu menggunakan qiyas, yang membuka ruang keluar dari *naş*, cukuplah dengan *al-dalil* yang masih dalam koridor *naş*.

G. Menolak Ijtihad yang Bertumpu pada Nalar (*al-Ra'y*)

Bentuk pemikiran Ibnu Hazm lainnya adalah penolakannya terhadap metode-metode ijtihad yang didasarkan pada nalar manusia (*ra'y*), tidak bertumpu pada *naş*, seperti qiyas, *ta'lil*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *dalilul khithab*, dan juga *taqlid*. Penolakan terhadap metode ijtihad dengan nalar tersebut didasarkan pada *naş*, seperti hadith:³⁶

عن عبد الله بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا ينزع الله العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بموت العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالاً فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا

Artinya; "Dari Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash berkata, saya mendengar Rasulullah SAW bersabda: Allah tidak mencabut ilmu itu dari dada orang-orang, tetapi Ia mencabut ilmu dengan mematikan para ulama. Jika tidak tersisa seorang ulama, maka manusia menjadikan pemimpinnya dari orang bodoh yang omongannya selalu didasarkan pada nalarnya sendiri (*ra'y*), sehingga mereka sesat dan menyesatkan".

Ulama-ulama lain yang mendukung ijtihad dengan nalar (*ra'y*) dasarnya mengacu pada hadis Mu'adh ibnu Jabal. Mengenai hal ini, Ibnu Hazm mengkritik dan menolaknya dalam tiga aspek; pertama, dari segi matan-

nya, kedua, segi periwayatannya, dan ketiga, dari segi pemahamannya. Dari segi matan, menurutnya, tidak mungkin Nabi mengatakan *فإن لم تجد في كتاب الله و لا في سنة رسول الله (jika kamu tidak menemukan di dalam Al-Qur'an dan Sunnah)*, sementara ia menerima wahyu Allah yang berbunyi: *اليوم أكملت لكم دينكم (pada hari ini telah kusempurnakan agamamu)*. Tentang perawi-nya, ia mengatakan hadith tersebut tidak dapat dijadikan *hujjah* karena pada *sanad*-nya terdapat al-Harits ibnu Amr, yang menurutnya ia tidak diketahui kualifikasinya (majhul). Selanjutnya dari segi pemahamannya (misalkan hadith tersebut sah), kata Ibnu Hazm teks matan hadith *أجتهد رأيي* maksudnya bukan seperti yang dipahami ulama *ahl al-ra'y* agar menggunakan *ra'y*, tetapi maknanya ialah; "saya akan mengerahkan segenap kemampuan untuk mencari kebenaran (*al-haqq*) di dalam al-Qur'an dan sunnah, terus-menerus."³⁷

Alasan lain, ia berpendapat bahwa para sahabat berusaha menjauhi penggunaan *ra'y* ini. Terdapat beberapa riwayat mengenai ucapan sahabat-sahabat tentang *ra'y*, seperti 'Umar ibnu Khattab misalnya pernah berkata: "Berhati-hatilah dengan *ra'y*". Kata Abu Bakar tentang *al-ra'y*. Dari Ibnu Mas'ud juga diriwayatkan bahwa Nabi pernah berkata "sesungguhnya jika kamu mengetahui (suatu) agama dengan qiyas, berarti kamu menghalalkan apa yang diharamkan dan mengharamkan apa yang dihalalkan." Ali ibnu Abu Talib juga pernah berkata: " Andaikata agama itu dicapai dengan *ra'y*, niscaya bagian bawah sepatu *khuf* itu lebih pantas dibasuh dalam ber-wudlu' daripada bagian atasnya. Bumi mana tempatku berpijak dan langit mana yang akan menaungiku jika aku berpendapat tentang kitab Allah dari *ra'y*-ku"³⁸

Selanjutnya dalam menolak penggunaan qiyas Ibnu Hazm mengutip ayat-ayat al-Qur'an antara lain adalah surat al-Isra' ayat 36 dan surat al-Hujurat ayat. Menurutnya ayat-ayat tersebut menolak penggunaan qiyas. Surat al-Hujurat ayat 1 misalnya dengan tegas

³⁶Abu Zahrah, *Uşul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950), hlm. 177.

³⁷Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşul al-Ahkām*, juz III, hlm. 412.

³⁸Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uşul al-Ahkām*, juz III, hlm. 419.

melarang agar jangan “mendahului” Allah SWT dan Rasul-Nya dalam segala hal, termasuk dalam penetapan hukum sesuatu masalah, sebagaimana halnya dengan proses kerja metode qiyas. Demikian halnya surat al-Isra’ ayat 36, juga dengan tegas melarang untuk membincangkan sesuatu yang tidak diketahui. Pengetahuan tentang agama hanya diperoleh melalui Nabi Muhammad SAW.³⁹

Dengan dasar ayat-ayat di atas, Ibnu Hazm dengan tegas berpendapat, bahwa kerja dan memperkatakan sesuatu yang tidak diketahui adalah suruhan dan perdaya syetan. Dan sebaliknya, Allah melarang yang demikian. Oleh sebab itu, menerapkan agenda kerja qiyas yang dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* operasionalisasinya membahas masalah yang tidak ada *naṣ*-nya, adalah dilarang (haram) dalam Islam.

Prinsip lain yang dianut oleh Ibnu Hazm adalah penolakannya terhadap ‘*illat* atau *ta’lil al-nusus*. Sama halnya ketika menolak *ra’y* dan *qiyas*, di sini pun ia mengacu kepada ayat dan hadith (*naṣ*) sebagai argumennya.⁴⁰

Kemudian, Ibnu Hazm sangat menentang taqlid.⁴¹ Menurut Ibnu Hazm, al-Qur’an sejak semula telah melarang taqlid ini, misalnya surat al-A’raf ayat 3, surat Al-Baqarah ayat 170, dan surat an-Nisa’ ayat 59. Di samping ayat-ayat tersebut, ia juga mendasarkannya kepada konsensus sahabat dan tabi’in yang melarang orang lain mengambil pendapatnya. Atas dasar itu, Ibnu Hazm mencela pengikut-pengikut mazhab dan memandang aneh sikap mereka yang memilih taqlid kepada imam mazhab yang empat serta meninggalkan taqlid kepada sahabat-sahabat Nabi. Padahal, katanya, sekiranya taqlid itu dibolehkan tentu taqlid kepada sahabat seperti Umar ibnu al-Khattab, Ali ibnu Abu Talib, Ibnu Abbas atau ‘Aisyah adalah lebih utama daripada taqlid kepada Abu Hanifah, Malik, al-Syafi’i dan Ahmad bin Hanbal. Yang lebih aneh lagi, menurutnya, para imam tersebut pun mencegah orang taqlid kepada mereka.⁴²

³⁹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz I, hlm. 53.

⁴⁰Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz IV, hlm. 653.

⁴¹Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz I, hlm. 133.

⁴²Ibnu Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, juz I, hlm. 123.

H. Aplikasi Metode Ijtihad Zahiri Dalam Penyelesaian Kasus Hukum

Kasus yang diangkat Ibnu Hazm salah satunya adalah kasus sewa menyewa. Sewa menyewa (*ijarah*) dalam fikih mu’amalah, didefinisikan dengan “akad untuk memperoleh manfaat sesuatu dalam jangka waktu tertentu dengan memberi imbalan atau upah”.⁴³ Apabila transaksi sewa menyewa telah sah, maka si penyewa berhak memiliki manfaat barang yang disewa, sedang yang menyewakan berhak menerima imbalannya. Transaksi mua’malah ini merupakan suatu kebutuhan dalam kehidupan umat manusia.

Yang menjadi obyek sewa menyewa ini banyak ragam dan jenisnya, seperti sewa menyewa rumah, kendaraan (hewan), tanaman (pohon) tanah (lahan) pertanian dan lain sebagainya. Khusus mengenai sewa menyewa tanah (lahan) untuk pertanian, Ibnu Hazm dan umumnya para ulama membahasnya dalam bab *muzara’ah*. Mengenai masalah sewa menyewa tanah (lahan) ini baik untuk jangka pendek atau lama, menurut Ibnu Hazm tidak dibenarkan menurut hukum Islam. Pendapatnya ini berbeda dengan yang dianut oleh mayoritas ulama seperti Abu Yusuf dan al-Syaibani (mazhab Hanafi), ulama mazhab Malik, termasuk zahiriyah sendiri. Mayoritas ulama ini mengatakan bahwa pada prinsipnya sewa menyewa tanah itu tidak dilarang.

Namun, menurut Ibnu Hazm tidak boleh melakukan penyewaan tanah (lahan). Pemilik tanah dapat memanfaatkan tanahnya dengan tiga cara:

1. Pengelolaan dilakukannya sendiri dengan peralatan, tenaga, dan bibit ditanggung sendiri.
2. Pengelolaannya diserahkan kepada pihak lain tanpa mengambil bagian hasil darinya, bahkan jika membantu dengan peralatannya, tenaga dan bibit dengan tidak menyewakan tanahnya adalah lebih baik.

⁴³Muhammad al-Sharbini Khatib, *al-Iqna’ fi Hal al-Alfaz Abi Shuja’*, (Indonesia: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, tt.), hlm. 70 dan Hasbi Ash-Shidiqi, *Pengantar Fikih Mu’amalah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 85.

3. Pengelolaannya diserahkan kepada orang lain dengan kesepakatan bagi hasil antara pemilik dan pengolah, misalnya dengan 1/2 (seperdua), 1/3 (sepertiga), atau 1/4 (seperempat) dan seterusnya. Jika pengolahan ternyata tidak menghasilkan apa-apa, maka pemilik tanah tidak memperoleh bagian, dan pengolah tidak dibebani utang apapun.

Demikianlah tiga cara yang dimungkinkan bagi seorang pemilik tanah untuk memanfaatkan tanahnya. Apabila dari tiga kemungkinan tersebut tidak ada yang terlaksana, maka pemilik tanah hendaklah membiarkannya saja.⁴⁴ Pendapat Ibnu Hazm tersebut didasarkan pada *naş* hadith berikut:

عن أوزاعي عن عطاء عن جابر بن عبد الله نهى رسول الله عن كراء الأرض. من كانت له أرض فليزر عها أو ليمنحها أخاه، فإن أبي فليمسك أرضه.

Artinya; "Dari Auza'i, dari 'Atha', dari Jabir bin Abdillah bahwa Rasulullah melarang menelantarkan tanah. Barang siapa yang memiliki tanah (lahan) maka hendaknya ditanami, atau diserahkan kepada saudaranya. Jika ia lalai, maka tahanlah tanahnya".

عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ

Artinya; "Dari Jabir bin Abdillah, ia berkata: Rasulullah melarang mengambil upah atau bagian dari tanah (lahan)".

Mayoritas ulama berpendapat bahwa menyewakan tanah itu boleh saja sebagai halnya sewa menyewa barang lainnya, karena akadnya cukup jelas yaitu menjadikan petani sebagai serikat dalam pengolahan sawah. Mereka beralasan bahwa dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Rasulullah SAW melakukan akad *muzara'ah* dengan penduduk Khaybar, yang hasilnya dibagi antara Rasul dan pekerja (H.R. al-Bukhari, Muslim, Abu Daud, al-Nasa'i, Ibnu Majah, dan Ahmad ibnu Hanbal dari Abdullah ibnu 'Umar). Akad ini menurut mereka, bertujuan untuk saling membantu antara petani dan pemilik lahan pertanian. Dalam hal ini pemilik lahan tidak mampu

mengerjakan lahannya, sedangkan petani tidak mempunyai lahan pertanian. Menurut mayoritas ulama ini akad seperti ini termasuk dalam firman Allah surat al-Ma'idah ayat 2 :

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya".

I. Implikasi Metode Ijtihad Ibnu Hazm terhadap Konstruksi Hukum Islam

Metode ijtihad Ibnu Hazm, yang berpusat pada *naş* Al-Qur'an dan Sunnah, berimplikasi terhadap konstruksi hukum Islam. Baginya hukum Islam (fikih) adalah:

فحد الفقه هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن، ومن كلام المرسل بها، الذي لا تؤخذ إلا عنه وتفسير هذا الحد المعرفة بأحكام القرآن وناسخها ومنسوخها، والمعرفة بأحكام كلام رسول الله ناسخه ومنسوخه، وما صح نقله مما لو يصح، ومعرفة ما أجمع العلماء، وما اختلفوا فيه، وكيف يرد الاختلاف إلى القرآن وكلام الرسول فهذا تفسير العلم بأحكام الشريعة.

Artinya; "Batasan (konstruksi) fikih (hukum Islam) adalah pengetahuan tentang hukum syari'ah dari Al-Qur'an dan dari Rasul. Definisi ini mencakup pengetahuan tentang nasikh-mansukh, yang shahih dan yang tidak shahih, yang disepakati ulama' dan yang tidak, serta bagaimana perselisihan terhadap Al-Qur'an dan Sunnah terjadi".

Konstruksi hukum Islam Ibnu Hazm di atas menceminkan bahwa hukum Islam hanya dapat dipahami dan digali secara langsung dari makna zahir teks Al-Qur'an dan as-Sunnah. Tegasnya, konstruksi hukum Islam ala Ibnu Hazm adalah konstruksi al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri. Namun demikian, konstruksi hukum Islam Ibnu Hazm di atas tidak meniscayakan bahwa formula fikih Ibnu Hazm selalu berbeda dengan fikih sunni-syi'i, seperti contoh dalam kasus memukul orang tua, seluruh ulama, termasuk Ibnu Hazm sepakat menghukuminya haram. Sementara dalam kasus sewa-menyewa (*Ijarah*), secara substansial mereka sepakat membolehkan, namun Ibnu Hazm berbeda dengan pendapat mayoritas tersebut.

⁴⁴Ibn Hazm, *al-Muhalla bi al-Aṭar*, Juz VII, hlm. 43.

III. KESIMPULAN

Dari pembahasan sebelumnya, dapat disimpulkan; *Pertama*, formulasi ijtihad menurut Ibnu Hazm adalah sebagai berikut: (a) Ijtihad harus didasarkan pada tiga pilar sumber hukum Islam, yaitu: Al-Qur'an, Sunnah dan Ijma'; (b) Apabila tidak ditemukan zahir naş pada ketiga sumber di atas, Ibnu Hazm menempuh metode ijtihadnya, yaitu *al-dalil* yang dibagi menjadi dua, yaitu *dalil* yang diambil dari naş Al-Qur'an dan Sunnah, dan *dalil* yang diambil dari ijma'. *Kedua*, implikasi metode ijtihad Ibnu Hazm terhadap konstruksi hukum Islam adalah bahwa bangunan hukum Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah itu sendiri, dan bukan lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Aasi, Ghulam Haeder. *Muslim Understanding of Other Relegions*, Pakistan: The International Insitute of Islamic Thought, 2004.
- Ahmad, Ahmad ibnu Nasir, "Ibnu Hazm wa Mawqifuh min al- Ilahiyyat", sebagaimana dikutip dari Amri Siregar, *Ibnu Hazm Metode Zahiri dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, Jogjakarta: Penerbit Belukar, 2009.
- al-Zuhayli, Wahbah, *Uşul al-Fiqh al-Islami*, Vol. 1, Beirut: dar al-Fikr, 1997.
- Ash-Shidiqi Hasbi, *Pengantar Fiqih Mu'amalah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hayyan, Ibnu, *Mu'jam al-Udaba' li yaqut*, juz 12, t.t. Dar al-ma'mun, t. th.
- Hazm, Ibnu, *al-Ihkām fi Uşul al-Ahkām*, Vol. 1, Beirut; Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- , *al-Ihkām fi Uşul al-Ahkām*, juz I, Kairo: Maktabat Atif, 1978.
- , *al-Ihkām fi Uşul al-Ahkām*, juz V, Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah, tt.
- , *al-Muhalla bi al-Aṭar*, Juz VII, Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- , *Al-Uşul wa al-Furu'*, Kairo: Dar an-Nahḍah al-Ilmiyyah, 1978.
- , *An-Nubzah al-Kāfiyah fi Ahkami Uşuliddin*, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiyyah, 1975.
- Khatib, Muhammad al-Syarbini, *al-Iqna' fi Hal al-Alfaz Abi Shuja'*, Indonesia: Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Permono, Syechul Hadi, "Kata Pengantar: Uşul al-Fiqh Aliran dan Berbagai Kitabnya", dalam *Kompilasi Garis Besar Lima Belas Karya Uşul al-Fiqh Terkemuka*, ed. Abd Basith Junaidi, Surabaya: Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, tt.
- Siregar, Amir, *Metode Zahiri dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, Yogyakarta: Penerbit Belukar.
- Uways, Abd al-Halim, *Ibnu Hazm al-Andalusi wa Juhūduhū fi al- Bahth al-Tarikhi wa al-Hadara*, Kairo: Dar al-I'tisam, 1979.
- Zahrah, Abu, *Ibnu Hazm Hayātuhū wa 'Asruh wa fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.
- , *Uşul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950.