

# IBN HAZM DAN MADZHAB AZH-ZHAHIRI

## Pemikiran Filosofis-Pemeliharaan Normatifitas

JAENAL ARIPIN

Fakultas Syariah dan Hukum  
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta  
jaenalaripin@yahoo.com

### Abstract

*Ibn Haẓm (Abenbaẓam de Cordoba)'s thought has an important position in the study of Islamic law philosophy, especially dealing with his three main thoughts: differentiation between God and His creature dimensions, thoroughfulness of syari'a so that it is incorrect to argue in the name of religion by using premises out of the texts, and the importance of language as a tool to understand the God's messages. Based on his thoughts, Ibn Haẓm plays a unique position in the discourse of Islamic thoughts. On the one hand, his thoughts are philosophical, on the other hand, he is a textualistic and normative Zhabirianist. Hence, he is frequently called a philosopher who remains thinking normatively.*

### Abstrak

*Dalam kajian Filsafat Hukum Islam, pemikiran Ibn Haẓm (Abenbaẓam de Cordoba) memiliki posisi yang sangat penting, terutama menyangkut tiga pemikiran pokoknya; pembedaan antara dimensi ilahi dan dimensi makhluk, sempurnanya syariah sehingga tidak dibenarkan berhujjah atas nama agama dengan menggunakan premis-premis di luar teks, dan pentingnya bahasa sebagai alat untuk memahami pesan-pesan illahi. Atas dasar pemikirannya tersebut, Ibn Haẓm memiliki posisi yang unik dalam ranah pemikiran Islam; pemikirannya bergerak pada arah filosofis tetapi penganut paham Zhabirian yang tekstualis dan normatif. Sehingga, ia sering disebut filosof yang tetap berpikir (memelihara) normatif.*

**Kata Kunci:** *Literalisme, madzhab, ibnu Haẓm, aẓh-Zhabiri.*

## Pendahuluan

Ada banyak hal yang membuat kajian seputar madzhab Zhahiri dalam fiqh Islam menarik dan perlu dibahas. Satu di antaranya adalah eksistensi madzhab ini antara gerakan konservasi (fundamentalisme) dan gerakan pembaharuan dalam agama. Sebab, kenyataannya, madzhab ini memiliki dua wajah yang tidak sama, namun hingga saat ini masih saja dianggap identik walau dengan sebutan yang beraneka ragam.

Ulasan ini didasarkan pada tipologi pemikiran Islam perspektif al Jabiri, dalam pengantar kitab *al Kasyfu an manahij al adillah* karya Ibnu Rusyd, antara pemikiran *Masyriq* dan *Maghrib* dalam Islam, yaitu budaya pemikiran Islam dari benua Asia (Timur Tengah) dan pemikiran Islam Eropa (Andalusia)<sup>2</sup>. Lebih-lebih dalam mengkaji tokoh yang menjadi sorotan utama dalam tulisan ini, Ibnu Hazm azh-Zhahiri, al Jabiri, semakin menemukan akar pemikiran rasional Andalusia yang sedang digelutinya serta membenaran akan superioritas epistem burhani yang ia angungkan.

Namun seperti kutipan di atas, sangat disayangkan, perhatian umat islam akan pemikiran rasional Andalusia, khususnya Ibnu Hazm, dapat dinilai nol, disebabkan oleh berbagai faktor kala itu, yang berakhir dengan penutupan peluang kemungkinan pembaharuan pemikiran (hukum) islam. Lebih disayangkan, lahir klaim superioritas satu madzhab dalam islam yang mengatasnamakan *as sawad al a'dom* (akal publik) umat islam.<sup>3</sup>

Untuk itu tulisan ini ingin memberikan hantaran seputar epistemologi yang dibangun Ibnu Hazm dalam sejumlah karyanya, yang dinilai oleh al Jabiri, berintikan kritik yang bertubi-tubi atas budaya pemikiran islam pada umumnya, kendati pengajuan ini tidak dimaksudkan sebagai sebuah pengkultusan atas pemikiran Ibnu Hazm. Sebagai bandingannya, kami urai juga "separagraf" komparasi antara pemikiran Ibnu Hazm dan ulama' islam yang hidup semasa dengannya, semisal al Juwayni, al Ghazali, dan juga as Syafi'i.

## Ali bin Ahmad; Borjuis di antara Ulama'-ulama' Wanita

Hampir semua penulis biografi Ibnu Hazm, bahkan semua penulis sejarah, mengeluhkan sumber rujukan yang otentik, tentang kepastian kelahiran Ibnu Hazm. Seorang imam yang bernama lengkap, Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm bin Ghalib bin Shalih bin Khalaf bin Ma'dan bin Sufyan bin Yazid bin Abi Sufyan bin Harb bin Umayyah bin Abd Syams al Umawi<sup>4</sup> berdasarkan mayoritas literatur, dilaporkan lahir pada tanggal 30 Ramadhan 384 H atau bertepatan dengan 7 November 994 M. Hanya, yang masih sangat dipertetangkan adalah *nasabiyah*nya, yang

sebagian menilai, Ibnu Hazm adalah seorang berketurunan Persia dan sebagian menguatkan *nasabiah*nya sebagai warga asli Spanyol (Andalusia).<sup>5</sup>

Terlepas dari perdebatan itu, tak dipungkiri bahwa ayahnya (Ahmad bin Sa'id) adalah salah seorang menteri pada pemerintahan Daulah bani Umayyah di Andalusia, yang merupakan salah satu bahan kritik dari ulama sezamannya, Abu Walid Sulaiman bin Khalaf al Baji,<sup>6</sup> bahwa Ibnu Hazm adalah seorang borjuis, yang dengan segala sarana pemerintahan memperoleh ilmu dengan sangat mudah, dan itulah titik nadir seorang Ibnu Hazm. Dari kenyataan inilah banyak hal yang perlu diulas untuk mengenal lebih jauh karakter Ibnu Hazm.

Menjadi satu keniscayaan, kehidupan Ibnu Hazm sebagai putera seorang menteri, dipenuhi dengan segala kemewahan dan pelayanan yang istimewa dari rezim. Hal itu selalu diakui oleh Ibnu Hazm, di mana keschariannya dipenuhi dengan pelayanan wanita-wanita cantik dan kehidupan yang nyaman. Dalam *Thoug Hamamah*<sup>7</sup>, ia mengaku:

*Pada masa itu kami tinggal di antara rumah para kepala pemerintahan, kami termasuk saudara saya, Abu Bakar, dikelilingi para pelayan gadis yang bertempat di daerah sejuk dan nyaman.. mereka berkumpul di taman bambu dan kebun bunga rumah kami di mana pemandangan seperti ini ada hampir di setiap kota cordova...*

Dari kenyataan itu, terlihat bahwa kescharian Ibnu Hazm banyak dilayani oleh para dayang dan pelayan; bahkan dalam persoalan pendidikan, masa kecil Ibnu Hazm adalah kehidupan seorang borjuis di tengah-tengah *alimat-alimat* (ulama wanita) yang dari mereka ia belajar al Quran, syair arab, tulis-menulis, bahkan riwayat hadits. Kehidupan seperti ini, menurut pengakuan Ibnu Hazm, berlangsung cukup lama, hingga beranjak usia dewasa. Tapi, bukan berarti tak ada peran ayahnya dalam urusan pendidikan Ibnu Hazm, di samping ayahnya juga terkenal sebagai seorang cendikia dan terpandang<sup>8</sup>, Ibnu Hazm kecil kerap diajaknya ke majelis-majelis ulama kala itu, Abu Husein bin Ali al Farisi, Ahmad bin Jasur, yang dari keduanya ia banyak menimba ilmu hadits; lebih-lebih yang kedua, dia belajar *Muwattho'* karya Imam Malik. Dan banyak lagi ulama kala itu yang menjadi alamat kunjungan studinya.

Menginjak usia dewasa, Ibnu Hazm memilih untuk mengembara dalam memperdalam keilmuannya, bahkan ada satu kisah konyol yang konon menjadi alasan mengapa ia belajar dan mendalami fiqh. Yaitu suatu ketika, ia dan gurunya berkunjung ke sebuah masjid yang akan ditempati shalat jenazah. Sesampainya di masjid, ia langsung duduk; gurunya memberi isyarat untuk berdiri (shalat) namun tak dimengertinya.

Akhirnya salah seorang hadirin menegur, *shalatlah!* "*belum masuk waktu shalat, timpalnya.*" Lalu dikatakan "*tidak kah kan tan shalat tobyat masjid itu 'wajib'?*" seraya Ibnu Hazm berdiri dan mengerti isyarat dari gurunya tadi" sejak itulah ia tertarik untuk benar-benar mendalami fiqh.

Kisah itu juga menandakan bahwa keilmuan yang pertama kali ia geluti bukanlah fiqh, melainkan hadits dan sastra. Sebutlah Abu Husein bin Ali al Farisi, Ahmad bin Jasur dan Ali Abi Qasim Abdurrahman al Azdi adalah guru-gurunya dalam hadits. Dan dari yang terakhir, Ibnu Hazm juga banyak menggali ilmu nahwu, bahasa dan banyak lagi ulama-ulama selama ia mengarungi masjid-masjid di penjuru kota Qairawan, Granada, Cordoba, Miryah, dan Benisia. Ia baru belajar fiqh setelah peristiwa konyol di atas khususnya fiqh maliki dengan *al Muwattaba'* dan *al Mudarrwanah* tulisan Sahnun.

Namun yang perlu diperhatikan adalah, akibat dari intensitas ayahnya yang tergolong minim dan lebih intens dalam urusan politik, maka keberadaan *alimat-alimat* itulah yang pertama kali dan sangat berpengaruh pada pembentukan kepribadian Ibnu Hazm. Salim Yafut, dengan analisa Psikologisnya, menimbang realitas hakiki Ibnu Hazm adalah Istana dan pembentuk karakternya adalah *alimat-alimat* yang bukan membuatnya bersifat melankolis, justru menumbuhkan kepribadian keras dan me"raja". Hal itu disebabkan oleh tidak adanya sifat "kebakapan" yang mengungkungnya, ayahnya lebih sibuk dengan politik negaranya. Lebih-lebih didukung oleh situasi istana di bawah kekuasaan ayahnya."

Sifat ini ditambah dengan penyakit-penyakit yang dideritanya sejak kecil, yaitu serangan jantung dan perasaan marah yang kerap muncul secara temporal, atau yang disebut Yafut dengan *Amradl al Ashabiyah al Hasyimiyah*. Semua itu berpengaruh pada ketegasannya dalam setiap pemikiran dan independensinya.

Dari kenyataan itu, kritik al Baji, tidak sepenuhnya salah atau benar, karena memang kehidupan Ibnu Hazm yang termasuk 'nyaman' sangat berpengaruh pada pembentukan karakternya. Akan tetapi tidak seperti dimaksudkan oleh al Baji, pengalaman itu membuat Ibnu Hazm bersikap borjuis dan elitis. Sebab bagi Ibnu Hazm, harta, justru membunuh daya kritis seseorang. Dengan nada menohok, ia menjawab kritik al Baji. "*Kau cari ilmu dengan kondisi melaratmu, untuk memperoleh kehidupan yang nyaman sepertiku, sedang kau cari ilmu dengan fasilitas ini hanya untuk cita-cita ilmiah yang agung di dunia dan akhirat*".<sup>10</sup>

Sebagai kesimpulan, kendati Ibnu Hazm tergolong kaya dan dididik dalam dunia borjuasi, semangat kritis dan idealis juga terbetik dalam jiwanya yang tak lain juga dipengaruhi oleh dominasi pelayanan *alimat-alimat* di atas.<sup>11</sup>

## Invansi Ideologi Masyriq; Politis-Teologis

*Madzhab Maliki Andalusia adalah (a)historis.*<sup>12</sup> Setidaknya itu yang akan terlukis dalam ulasan al Jabiri dalam pengantar *al Kasyfu* karya Ibnu Rusyd. Menurutny, realitas sejati Andalusia adalah masa-masa sebelum terjadinya invansi ideologi ke sana; kondisi keagamaan relatif sama dengan kondisi pertama kali islam di bawa oleh Thoriq bin Ziyad; bahkan bisa dinilai primitif secara filosofis dan berbagai kegiatan pemikiran dengan hanya berpegang pada nash al Qur'an dan hadits. Hal itu juga tidak lepas dari fiqh al Auza'i yang memang menjadi anutan bangsa Andalusia secara alami.

Ideologisasi ini sangat politis-teologis, artinya sangat bermuatan politik yang dibungkus dengan ideologi-ideologi teologis. Sebab kala itu, tahun 300 H (2 abad setelah masuknya islam ke Spanyol) Bani Umayyah yang telah ditumbangkan oleh Bani Abbasiyah, ingin membangun kekuatan politis di Andalusia dengan merangkul ideologi (hukum dan teologi) Malikiyah sebagai kekuatan bandingan dari Fiqh Hanafiyah-nya Bani Abbasiyah dan Syi'ah-Mu'tazilah-nya Bani Fathimiyah. Dengan demikian sangat ironis perkembangan pengetahuan di Andalusia. Namun terlepas dari itu, dengan 'penjajahan' ideologis ini, bangsa Andalusia tersadarkan akan pentingnya pengembangan ilmu pengetahuan.

Sejak saat itulah madzhab maliki berkembang pesat di Andalusia, menggantikan posisi doktrin Auza'i. Salif Yafut menilai<sup>13</sup>, setidaknya ada 3 sebab mengapa madzhab maliki begitu cepat menjalar di Andalusia, ditandai dengan masuk dan membuminya ajaran *Muwattha'* serta *Mudawwanah* yang menjadi kitab suci madzhab Maliki. *Pertama*, kekaguman pada Imam Malik yang tetap teguh dalam membela idealismenya di bawah penindasan rezim di Madinah. Sehingga Khalifah Hishyam tertarik untuk membangun sebuah rezim dengan basis pemikiran Imam Malik; *kedua*, banyaknya pelajar Andalusia yang melancong ke Madinah untuk mendalami keilmuan Imam Malik. Termasuk Sahnun, pelajar dari Qairawan yang berhasil mengumpulkan *masa'il fiqhiyyah* Imam Malik dalam *al Mudawwanah al Kubra*. Faktor kedua ini juga yang menyebabkan Ibnu Hazm mempelajari Fiqh Malikiy sebagai materi fiqh pertamanya; *ketiga*, faktor politis yang disebutkan di muka, mengingat kedua daulah musuh Bani Umayyah menganut ideologi yang matang, maka mereka memilih Malikiyah sebagai ideologi.<sup>14</sup>

Ironisnya, perkembangan pemikiran bangsa Andalusia yang mulai tergugah itu dikeбири oleh doktrin Malikiyah yang semakin mapan sebagai *Manthiq ad Daulah* (ideologi/logika politik negara). Kondisi itu disebabkan oleh karakter teologi Malikiyah yang meyakini perdebatan

seputar agama sebagai sebuah kesesatan dan menganggap keyakinan yang sudah ada sebagai doktrin yang wajib dipatuhi.

Indikasi lain dari krisis epistemologis ini adalah, terjadi invansi ideologis yang dilakukan oleh pendakwah mu'tazilah dan aliran politik-teologi lainnya ke Andalusia, namun semua itu mati dan jarang yang bertahan lama, karena harus berhadapan dengan 'angkuh'nya doktrin salafi Malikiyah. Hanya Mu'tazilah yang tergolong berhasil sekalipun dalam kuantitas yang sangat rendah.<sup>15</sup>

Kejumudan di bidang teologi ini, terus berkembang pada bidang yang lain, termasuk di bidang Fiqh, di mana sebuah pembaharuan dalam bidang fiqh baru diakui jika merujuk pada *muwatttha'* dan *musnadmanab*. Sebab kedua rujukan itu sudah terlanjur, setelah terjadi "naturalisasi ideologis", diakui sebagai rujukan kedua setelah al Quran.

Kondisi yang tidak lebih baik terjadi di belahan timur islam, kekhalifahan al Baghdadi pada dinasti Abbasiyah justru menekan semua doktrin (fiqh, kalam dan filsafat) yang bertentangan dengan doktrin resmi Daulah Abbasiyah, yang sangat diuntungkan oleh doktrin fatalisme Asy'ariyah. Ujung ekstrim dari represi al Qadiri mewujudkan dalam sebuah deklarasi al Qadiri<sup>16</sup> (ditambah dengan deklarasi al Baghdadi) yang berisikan *truth claim* kalam Asy'ari dan pengkafiran mu'tazilah, sy'ah dan gerakan bathiniyah. Akumulasi kondisi semacam inilah yang meresahkan banyak pemikir Andalusia termasuk Ibnu Hazm<sup>17</sup>.

Mundzir bin Said al Baluthi, salah seorang ulama' *ahl hadits*, yang mengaku sebagai Zhahiriyah, mulai melakukan pembaharuan bidang keagamaan ini dengan menegaskan kembali pada data otentik agama, yaitu al Qur'an dan Hadits, tidak seperti bangsa Andalusia yang terpaku pada *Muwattha'* dan (lebih pada) *Musnadmanab*<sup>18</sup>. Begitu juga dengan Ibnu Hazm yang menggugah, bahwa Imam Malik adalah seorang yang berpegang teguh pada al Quran dan hadits dan tidak jarang menuai perbedaan dengan generasi sebelumnya. Dengan demikian Ibnu Hazm ingin menggugah penganut madzhab Maliki untuk mengikuti langkah (*manhaj*) Imam Malik bukan pada pendapat Imam Malik dan murid-muridnya.

Begitulah menurut al Jabiri, Ibnu Hazm melakukan pembaharuan di Andalusia melalui jalur pemikiran Fiqh, sebab hemat dia menilai, krisis pemikiran Andalusia ini dimulai dengan menjalarnya pola pikir fiqh malikiyah yang dibawa oleh invansi ideologi *Masyriq* itu<sup>19</sup>. *Al Ihkam fi Ushul Ahkam*<sup>20</sup> adalah satu senjata dalam bidang ini, yang berisikan 'ribuan' kritik Ibnu Hazm pada budaya pemikiran Andalusia khususnya dan islam pada umumnya. bahkan, tambah al Jabiri, tanpa mengetahui

esensi kritik-kritik itu kita tidak akan mampu menangkap pesan pembaharuan yang dilakukan oleh Ibnu Hazm.

### Zhahirisme; Semangat Kritik di Tengah Konflik

Mengapa dzahir(iyah/isme) yang dipilih oleh Ibnu Hazm sebagai wajah kritiknya? Akankah itu berujung pada konservatisme seperti telah dilakukan oleh Abu Daud atas gejala penalaran yang terjadi sejak masa Abu Hanifah?

Pada dasarnya, Ibnu Hazm mengaku tidak bermadzhab Zhahiri, ia hanya sepakat dengan *mainstream* Abu Daud<sup>21</sup>, bahkan menurut Faruq Abd Mu'thi mengutip ulasan ad Dzahabi, Ibnu Hazm pernah mengaku "*ana attabi' al haq wa ajtahid wa la ataqayyad bi madzhab*"<sup>22</sup> (aku hanya mengikuti yang benar, berijtihad dan tidak terbatas pada satu madzhab pun).

Hal itu dapat dijelaskan dari alur pendidikannya yang dimulai dengan persoalan hadits dan kebahasaan. Menurutnya, alur itu menyebabkan tidak adanya keterikatan Ibnu Hazm dengan satu madzhab tertentu, walaupun ada satu adagium, "*belajar hadits berarti belajar fiqh hadits juga*", tapi tidak berarti Ibnu Hazm adalah seorang penganut madzhab Maliki. Sebab, begitu ia membaca tulisan as Syafi'i, "*betapa aku sangat menghormati Imam Malik, tapi aku lebih menghormati kebenaran*", ia langsung memperdalam madzhab Syafi'i. Dan begitu ia membaca tulisan Abu Daud "*argumen yang digunakan as Syafi'i sebagai penolak istisnā, juga bisa menjadi argumen bagiku untuk menolak qiyas*", seraya ia pun mempelajari Zhahiriyyah.<sup>23</sup> Dan banyak klaim bahwa Ibnu Hazm adalah seorang Ulama pengikut Abu Daud azh-Zhahiri.

Mahmud Ali Himayah menyebutkan 5 sebab mengapa Ibnu Hazm memilih madzhab ini sebagai ideologinya.<sup>24</sup> *Pertama*, karena tidak adanya dalil tentang wajibnya mengikuti madzhab yang ada. *Kedua*, banyaknya fatwa ulama kala itu yang dilatarbelakangi oleh kepentingan sesaat, Seperti tampak dalam kecamuk politik Andalusia dan dunia islam pada umumnya. Sehingga banyak ditemukan kerumitan dalam memahaminya (karena tidak adanya dasar pemikiran yang solid). Dan Ibnu Hazm memilih berpikir secara gamblang (dzohir). *Ketiga*, *taqlid* menyebabkan permusuhan dan perpecahan. Hal ini ia rasakan, saat berdebat dengan penuh sikap terbuka, namun dihadapi dengan sinis hanya karena diketahui, Ibnu Hazm menggunakan logika hukum Imam Malik. Sehingga Ibnu Hazm memutuskan untuk tidak mengikuti semua madzhab yang ada dan memilih untuk memahami teks secara dzahir. *Keempat*, pengetahuan hadits-nya yang matang, menjadi bekal baginya

untuk berswa-ijtihad dalam memahami agama. Dan *kelima*, sikap tegas Ibnu Hazm akan penolakan budaya Taqlid.

Lalu apakah memang Ibnu Hazm seorang Zhahiri, seperti Abu Daud? Hal ini lah yang akan dijawab dalam bagian ini. Akan diulas juga berbagai bentuk kritik yang menurut al Jabiri harus dipahami terlebih dahulu sebagai prasyarat memahami pemikiran Ibnu Hazm.

Ada tiga karakteristik pemikiran Ibnu Hazm<sup>25</sup> yang dapat dianggap sebagai pokok pemikirannya pada semua bidang keilmuannya. *Pertama*, pembedaan antara dimensi ilahi dan dimensi makhluk. Kritik ini dihadapkan pada tradisi *qiyas* yang menggejala hampir dalam semua pemikiran islam, fiqh, bahasa, kalam bahkan filsafat. Sebab semua bentuk *qiyas* itu bermula pada penyamaan satu hal yang sebenarnya tidaklah memiliki kesamaan. Atau dengan kata lain *istidlal bi as syahid ala al ghaib* yang dimulai oleh para mutakallim dalam menakar sifat-sifat tuhan, akankah sama seperti sifat manusia atau tidak, atau apakah tuhan memiliki sifat atau tidak. Kesimpulan Ibnu Hazm adalah, kelompok yang sepakat atau tidak, terjebak dalam *qiyas*.

*Kedua*, sempurnanya syari'at<sup>26</sup>, sehingga tidaklah dibenarkan *berhujjah* atas nama agama menggunakan premis-premis di luar teks. Seperti didakwakannya untuk menolak *ta'li' ahkam* yang banyak dilakukan oleh ulama dalam upaya pengembangan pemikiran dengan merenungkan esensi sebuah pensyari'atan. Terkait dengan faktor pertama, bahwa syari'at Tuhan tidaklah diukur dengan maksud dari semua *af'alnya*, tuhan bukan manusia.

*Ketiga*, bahasa, yaitu satu pendekatan yang sangat menarik dari Ibnu Hazm dengan komentarnya "*inti perdebatan semua ulama sebenarnya bermuara pada bahasa, bukan pada pemikiran mereka*"<sup>27</sup>, **tidak ada realitas di luar teks** (*il n'y a pas de hors-texte*)!. Pendapat ini sangat kenera saat ia menolak pemahaman-pemahaman teks dengan struktur budaya arab ataupun pendekatan lainnya, sebab baginya syari'at diturunkan dengan bahasa ilahi, bahasa Qur'ani. Bagaimana konsep bahasa Ibnu Hazm sebenarnya akan dibahas pada bagian selanjutnya. Di sini akan dibahas terlebih dahulu kritik-kritiknya terhadap pemikiran islam pada umumnya.

Dalam persoalan teologi, dalam bukunya *al Fashl*, Ibnu Hazm dengan sangat tegas menolak kecenderungan yang berkembang di seputar diskursus mu'tazilah-asya'irah, yang menurutnya, dalam persoalan sifat tuhan, terjerat dalam penyamaan hal-hal yang tidak sama. Seperti diulas di awal, pembahasan tuhan dan manusia, adalah satu penyamaan yang tak sepatutnya, sehingga kerangka berpikir seperti inilah yang tidak bisa diterima oleh Ibnu Hazm. Secara filosofis, wacana ini telah mencampuradukkan antara logika Aristotelian dengan penyamaan-

penyamaan liar yang hanya melahirkan kebingungan<sup>28</sup>. Begitu juga dalam bidang Filsafat, Ibnu Hazm mengoreksi sejumlah pendapat al Kindi yang menurutnya tidak lepas dari pengaruh Mutakallimin di atas. Walaupun kesimpulan akhirnya adalah penyucian dzat tuhan dari kesamaan dengan manusia, namun metode yang ditempuh oleh al Kindi adalah metode qiyas. Dari sini jelas disimpulkan bahwa Ibnu Hazm lebih memfokuskan kritiknya pada metodologi yang digunakan dan bukan pendapat itu sendiri<sup>29</sup>.

Lebih-lebih pada kecenderungan pemikiran hukum islam yang pertama kali dirumuskan oleh as Syafi'i dalam *ar Risalah*nya. Menurut Ibnu Hazm, sebenarnya kalangan ushuliyun *Masyriq* telah menyadari bahwa derajat validitas hasil qiyas adalah dzonni, namun masih saja dijadikan sebagai metodologi penggalian hukum bahkan tidak jarang didahulukan dari Hadits Ahad, yang secara genealogis berkaitan dengan syari', Rasulullah Saw.

Minimal, dengan sejumlah uraian ini, sedikit lebih jelas, bahwa kritik-kritik Ibnu Hazm bukanlah pemulangan semua permasalahan ke rumah teks semata, melainkan lebih secara epistemik ditujukan pada pola penalaran yang rumit dan tidak dapat dipertanggungjawabkan. Seperti tampak pada kritiknya terhadap ulama malikiyah dengan anjuran meniru langkah imam malik, kepada al Ghazali dengan inkonsistensi al ghazali akan kutipan *manthiq* dalam *al Mustashfaya*. Dan yang terpenting, kritik terhadap Qiyas ini, yang juga berlaku sebagai kritik terhadap *istihsan* dan *istishlah*, tidak berarti bahwa Ibnu Hazm menafikan kemaslahatan sebagai unsur terpenting dalam hukum. Begitu juga dengan aspek rasionalitas (*na'iy*)<sup>30</sup> yang dinisbatkan pada metode qiyas.

Dari uraian ini dapat diketahui, bahwa literalisme Ibnu Hazm bukanlah romantisme terhadap literalisme Abu Daud di *Masyriq*, melainkan, dalam bahasa al Jabiri, Literalisme berbasis kritik. Literalisme Epistemologis!

### **Ke Arah Literalisme Rasional; Konsep Epistemologi-Linguistik<sup>31</sup>** **Ibnu Hazm**

Sebagai penguat asumsi di atas, perlu dilakukan elaborasi seputar konsep kebahasaan yang membedakan dua tektualitas Abu Daud dan Ibnu Hazm. Sebab sudah lama mengakar keyakinan bahwa Ibnu Hazm adalah penerus Abu Daud di Spanyol. Dan seperti ulasan Yafut, bahwa hanya Ignaz Goldziher dan Abdul Madjid at Turki yang merasakan perbedaan antara dua paradigma pemikiran keduanya. Sementara semua analis arab menilai keduanya bagai kedua ujung awal dan akhir<sup>32</sup>.

Menulis sebuah konsep kebahasaan bukanlah hal yang mudah dan penuh persoalan, dalam konteks ini konsep bahasa Ibnu Hazm, seperti telah dikutip di awal. Di antara persoalan itu adalah, Ibnu Hazm tidak menulis konsep kebahasaan ini dalam sebuah karya utuh, melainkan berserakan di berbagai karyanya. Sebutlah *al Ihkam*, *at Taqrib li Hadd al Manthiq*, dan *Mulakkhis Abthal al Qiyas wa ar Ra'y wa al Istibsan wa at Taqlid wa at Ta'lil*. Tetapi paling tidak, karya Salim Yafut dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk mengumpulkan konsep yang berserakan itu.

Menurut Ibnu Hazm, pada mulanya bahasa adalah satu kompetensi yang diberikan Allah kepada nabi Adam seperti dijelaskan dalam QS. 2 : 31<sup>33</sup>, yang pada akhirnya berkembang selaju jamannya. Akan tetapi Ibnu Hazm tidak sepakat jika perkembangan bahasa melulu ditentukan oleh perbedaan geografis antara bangsa yang satu dan yang lainnya, sebab jika bahasa adalah karakter suatu bangsa, tentunya bahasa satu komunitas adalah satu, sementara fakta membuktikan, sangat dimungkinkan bahasa satu komunitas itu beragam juga. Sehingga diyakini ada beberapa faktor yang mempengaruhi perubahan dan perkembangan itu.<sup>34</sup>

Berkenaan dengan bahasa al Qur'an, yang lazim dikenal menggunakan bahasa Arab, Ibnu Hazm menekankan bahwa al Quran, tidaklah benar-benar menggunakan bahasa Arab, melainkan bahasa ilahi, bahasa Qur'ani<sup>35</sup>. Pendapatnya ini didasarkan pada fungsi kedatangan islam yang, menurutnya, tidak hanya menjadi *nasikh* (ralat) bagi agama dan keyakinan sebelumnya, melainkan atas struktur bahasa yang digunakan oleh bahasa arab juga. Dengan demikian, menurutnya, pemahaman al Quran tidak bisa didasarkan pada pendekatan bahasa arab pra al Quran.<sup>36</sup>

Penekanan Ibnu Hazm ini, mengingatkan pada sebuah aksentuasi bahasa ala Ferdinand de Saussure, seorang pakar bahasa asal Prancis, yang dikenal dengan *diachronic linguistics* dan *synchronic linguistics*.<sup>37</sup> Pendekatan yang pertama, *Diachronic*, yang berasal dari gabungan *dia* (latin, melalui) dan *chronos* (latin, waktu), adalah satu model pendekatan yang menganggap bahasa adalah satu rangkaian historis yang terus berkelanjutan dan berkembang<sup>38</sup>. Dengan begitu, penelitian bahasa dilakukan tidak terbatas oleh waktu penggunaan bahasa itu. Berbeda dengan *synchronic*, *syn* (latin, dengan/bersama) dan *chronic* (latin, waktu) adalah satu analisa bahasa tanpa memperhatikan perkembangan yang terjadi pada masa lampau, melainkan menekankan pada era tertentu, di mana bahasa itu dituturkan.<sup>39</sup>

Turunnya al Quran yang tertanggal pada abad 7 M itu adalah batasan, bagi Ibnu Hazm, untuk melakukan analisa bahasa al Qur'an.

Tidak seperti pendekatan diakronik yang melibatkan seluruh perkembangan bahasa arab, era jahiliyah hingga turunnya al Quran. Dengan demikian pendekatan bahasa ala Ibnu Hazm adalah pendekatan Sinkronik, dengan batasan yang jelas, turunnya al Quran, sebagai bahasa arab baru, bahasa Qurani.<sup>40</sup>

Konsep ini sangat berpengaruh pada konsep kebahasaannya secara umum, bahkan konsep sumber pengetahuan (hukum) madzhabnya. Dalam *al Ihkam* ia merumuskan:

لَا طَرِيقَ إِلَى الْعِلْمِ أَصْلًا إِلَّا مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا أُوجِبَتْهُ بَدِيعَةُ الْعَقْلِ وَأَوَائِلُ الْحِسِّ. <sup>41</sup>ثُمَّ بَيِّنًا أَقْسَامَ الْأَصُولِ الَّتِي لَا يُعْرِفُ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ إِلَّا مِنْهَا، وَأَنَّهَا أَرْبَعَةٌ وَهِيَ: نَصُّ الْقُرْآنِ وَنَصُّ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ...وَاجْتِمَاعُ جَمِيعِ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ أَوْ دَلِيلٌ مِنْهَا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا <sup>42</sup>وَأَمَّا مَا اخْتَلَفَ فِيهِ وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِيهِ نَصٌّ فَلَيْسَ نَقْلًا <sup>43</sup>.وَلَسْنَا نَعْنِي بِذَلِكَ أَنَّ نَصَحَ الْقُرْآنَ شَيْئًا كُنَّا نَشْكُ فِيهِ مِنْ صِدْقَةٍ مَا أَدْرَكَهُ الْعَقْلُ وَالْحَوَاسُ <sup>44</sup>.فَصَحَّ مِنْ نَصِّ الْآيَةِ إِنَّ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَجُوبُهُ أَوْ تَحْرِيمُهُ فَهُوَ سَاقِطٌ مَعْفُودٌ عَنْهُ <sup>45</sup>.

Secara epistemologis, Ibnu Hazm hanya mensyaratkan adanya validitas data dalam sebuah pengetahuan, yang disumbangkan dari nalar (*badihat al aql*) atau indra (*awa'il hiss*), atau data yang terkonsep dari kedua data itu. Validitas data itu, menurut Ibnu Hazm, dapat dimisalkan dengan data otentik Nash syar'i, sebab ideal nash tidak mungkin bertentangan dengan ideal nalar dan indra.<sup>46</sup> Untuk itu ia tawarkan empat dalil yang menjadi pondasi madzhabnya, *nash* (Qur'an-sunnah), *ijma'* atas *nash*, atau konstruksi dari keduanya (*nash* dan *ijma'*).

Cukup jelas, premis-premis yang dibangun dalam konstruk pengetahuan Ibnu Hazm hanya berkutat pada tataran teks, inilah yang menjadikannya sebagai seorang literalis, dengan meyakini bahwa *tidak ada realitas di luar teks*, dikarenakan sumber perdebatan hanya beredar di porosalan nash, bukan dalam nalar manusia. Indikasinya, setiap pengakuan atas nama agama, haruslah didasarkan pada nash, jika tidak maka tidak ada konsukensi pengetahuan (hukum).

Lantas bagaimana dengan perdebatan yang tidak diatur dalam nash, jika prinsip analogi dinilai ilegal? Dengan tegas ia katakan:

فَصَحَّ مِنْ نَصِّ الْآيَةِ إِنَّ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِنَصِّ الْقُرْآنِ وَجُوبُهُ أَوْ تَحْرِيمُهُ فَهُوَ سَاقِطٌ مَعْفُودٌ عَنْهُ

Inilah yang dimaksud sebagai "*synchronic linguistic*" dengan membatasi bahasan al Quran pada al Quran semata, tidak melibatkan kajian linguistik bahasa arab secara umum. Di samping juga dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan penggunaan prinsip analogi yang tak mendasar seperti dilakukan oleh mayoritas ulama sunni. Membahas al Qur'an sebagai al Qur'an, melepaskan al Quran berbicara sebagai teks, yang tidak di"tunggangi" oleh pemahaman-pemahaman teologis yang melahirkan konsep qiyas (*istidlal bi as syahid ala al ghaib*).

*il n'y a pas de hors-texte!* Ulasan ini memang nyaris sejalan dengan prinsip post-strukturalisme Jacques Derrida<sup>47</sup>, seorang filsuf Prancis. Namun sekali lagi, begitu dalam jurang pembeda antara kedua pendekatan, antara literalisme Ibnu Hazm dan post-strukturalisme Jacques Derrida. Sebab Derrida jauh mengandaikan muncul-lenyapnya subjek dalam sebuah teks<sup>48</sup>, sedang Ibnu Hazm, dengan tegas, mengaklamasikan teks dan *author*nya (tuhan) sebagai yang utama dalam al Quran<sup>49</sup>. Demikian, disimpulkan bahwa pendekatan Ibnu Hazm masih tidak lepas dari satu *author* yang bersimharajalela membawa pemahaman teks yang dibuatnya. Pendekatan yang lebih dekat dengan strukturalisme Ferdinand de Saussure.<sup>50</sup>

Kondisi sosial-politik-yurisprudensial dan alam ilmiah yang dihadapi oleh Ibnu Hazm menjadi indikasi 'pemberontakan' epistemologis yang dilakukannya. Di mana hampir tidak ada batas yang jelas antara kebenaran dan kesalahan yang dilahirkan oleh kepentingan-kepentingan politis sesaat. Bahkan ada "pemilik kebenaran yang sejati" dalam deklarasi al-Qadiri dan al Baghdadi pada masa Abbasiyah.<sup>51</sup> Diperparah oleh muatan teologis yang sangat mempengaruhi konstruk pemikiran (hukum) waktu itu. Sehingga literalisme ini dimaksudkan sebagai upaya keluar dari jeratan kejenuhan pemikiran yang semakin aus itu.

Terlepas dari identifikasi terhadap dua pendekatan pemikir Prancis di atas, Ibnu Hazm telah memulai satu kegiatan berpikir kritis ilmiah yang didasarkan pada pemahaman literal rasional yang dari semua itu ada beberapa hal yang perlu ditambahkan, sebagai pengaruh dari prinsip kebahasaan dan pemikiran Ibnu Hazm ini, yaitu:

- a. Pendekatan sinkronik yang dilakukan Ibnu Hazm, dengan memulangkan semua perdebatan keagamaan pada teks yang menuturkannya, juga membuat batasan pada prinsip *isytiqaq* (derivasi kata) yang diyakini sebagai kunci perumusan *illat* dari sebuah pensyari'atan. Dengan demikian, metode Ibnu Hazm ini membantah *ta'li' alikam* dan qiyas yang berdasar pada *illat-illat* semu itu.<sup>52</sup>

- b. Paradigma yang digunakan oleh Ibnu Hazm lebih berdimensi kritik epistemologis, sebab yang pertama dan utama dikritik oleh Ibnu Hazm adalah penggunaan metode yang tidak dapat dibuktikan. Lebih-lebih hanya didasarkan pada *ra'y*, yang menurut Ibnu Hazm lebih bersifat spekulatif dan prejudikatif semata. Untuk itu dalam *al-Ihkam*, Ibnu Hazm membuat bibliografi istilah-istilah yang kerap kali disalahartikan dan disalahgunakan oleh ulama. Di antaranya adalah konsep *al burhan*, *al ilm*, *ad dalil*, *al illah* dll.<sup>53</sup>
- c. Penolakan terhadap konsep *ra'y* tidaklah identik dengan literalisme konservatif seperti digalakkan oleh Abu Daud di awal kelahiran Madzhab Zhabiri. Di tangan Ibnu Hazm, Literalisme mengalami pergeseran arah perbincangan, dari sekedar pemahaman tekstual menuju madzhab kritis ilmiah melalui pendekatan linguistik.
- d. Konsep epistemologi Ibnu Hazm yang hanya mengandaikan validitas dan demonstrasi data juga menjadi kritik atas pola pikir kuantitatif ulama' dalam bidang ijma' dan perdebatan *tamatur riwayah* (lebih-lebih hadits ahad). Sebab bagi Ibnu Hazm, satu pendapat dapat diperhitungkan, dibenarkan, jika mampu menunjukkan data yang valid, dan tidak ditentukan oleh jumlah orang yang mengatakannya. Kaitannya dengan hadits Ahad<sup>54</sup>, Ibnu Hazm mengatakan, Hadits ahad jika tidak ditemukan nash yang *menasakhnya*, maka tetap berlaku, sebagaimana hadits lainnya.
- e. Sedangkan dalam persoalan ijma', Ibnu Hazm mengkritisi prinsip "keberatan satu orang tidak mempengaruhi otoritas ijma' ". Baginya, prinsip ini sangat tidak burhani, sebab sangat dimungkinkan pendapat individual itu adalah pendapat yang burhani, dan tidak ada jaminan bahwa sekelompok mayoritas manusia, melakukan kejahatan atau cacat yang diklaim ma'shum oleh ulama.<sup>55</sup>

### Burhanisme; Akar Sejarah Budaya Intelektual Andalusia

Lantas apa bedanya dengan madzhab yang dideklarasikan oleh as Syafi'i yang dikenal sebagai aliran yang setia pada teks (tekstualis)? dan bagaimana bentuk rasionalitas yang diinginkan oleh Ibnu Hazm dalam *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*?

Sebelum melangkah pada ulasan terakhir ini, perlu diungkapkan pandangan Ibnu Hazm tentang relativisme konsepsional, yang terjadi di kalangan ulama dengan madzhabnya. Menurutnya, penggunaan sebuah dalil oleh satu madzhab tidaklah berarti dalil itu absah, begitu juga beberapa hasil penggalian pengetahuan dengan berbagai metode yang berbeda tidak dapat dinilai sebagai kebenaran yang relatif karena relativitas kebenarannya<sup>56</sup>. Sebab tidak semua dalil menggunakan alur

pikir yang dapat diterima oleh akal, sehingga tak jarang melahirkan produk pemikiran yang justru membingungkan, walaupun hasil dari ijtihad-ijtihad mengandung kemaslahatan. Inilah realitas yang terjadi dalam dunia pemikiran islam pada umumnya. Dan tidak lepas dari konteks, bahwa kenyataan keilmuan seperti itulah yang melahirkan nalar kritis Ibnu Hazm azh-Zhahiri.

Hal ini sangat erat berhubung dengan tiga epistemologi yang ditawarkan oleh al Jabiri dalam Kritik Nalar Arab-nya (KNA)<sup>57</sup>. Satu kerangka epistemologis yang menurut Ainurrofiq sebagai tawaran atau tipologi alami, sebab sejarah pemikiran manusia selalu melibatkan dan berupa ketiga tawarannya. Jadi, Abed al Jabiri tidak menuliskan tipologi baru<sup>58</sup>, melainkan hanya mensistematisasikan ketiganya dalam sebuah kerangka yang solid.

*Pertama*, epistemologi bayani (eksplanatif), yaitu suatu sistem pengetahuan yang didasarkan pada sistem bahasa, gramatika dan semantiknya, yang melibatkan *nahw*, *fiqh*, *kalam* dan *balaghah* (*ma'ani*, *badi'* dan *bayan*)<sup>59</sup>. Akan tetapi dalam perkembangannya, epistemologi ini banyak dipengaruhi oleh sistem kalam yang banyak menganut pola *istidlal bi as syahid ala al ghaib*, sehingga Ainurrofiq menekankan pemikiran kalam<sup>60</sup> sebagai corak epistemologi pertama ini. Sebenarnya pola pikir seperti ini telah dimulai dengan lahirnya *ar Risalah* Syafi'i. Dalam *Takwin Aql Arabiy*, al Jabiri menilai bahwa as Syafi'i-lah pencipta akal arab, mengingat epistemologi ini hampir dianut oleh rata-rata pemikir arab, kalam, fiqh, bahasa dan *nahw*.<sup>61</sup>

*Kedua*, epistemologi irfani, yang lebih mengedepankan unsur esoteris dan gnostik dalam agama<sup>62</sup>. Epistemologi ini nyata dalam pemikiran sy'ah dan kalangan sufi yang mendasarkan pengetahuannya pada pengalaman spiritual yang sangat bersifat privat dan sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Akan tetapi bagi para sufi, epistemologi ini adalah satu-satunya epistem yang bisa memuaskan dahaga jiwa mereka. Sebab bagi mereka, pengalaman adalah totalitas seorang manusia dalam dua dimensinya, dimensi ilahiyah dan insaniyah, yang tidak hanya berupa kesadaran tapi juga ketidaksadaran saat larut dimensi ilahiyah itu.

Dan terakhir, epistemologi burhani, yaitu epistemologi yang dasar pikirannya adalah filsafat dan logika formal<sup>63</sup>. Berbeda dengan kedua epistemologi sebelumnya, epistemologi burhani menekankan pada aspek demonstratif suatu pengetahuan, dalam arti, pengetahuan ini disumberkan dari premis-premis nalar dan inderawi yang secara lahir diketahui keabsahannya. Dan pada epistem inilah Ibnu Hazm dikategorikan.

Skeptisisme Ibnu Hazm atas *truth claim* pada masanya, menurut Hasan Hanafi, adalah suatu permulaan pemikiran kritis rasional yang ditengarai oleh al Jabiri sebagai sumber yang kaya dalam epistemologi burhani.<sup>64</sup> Tampak dalam konsep *ad dalil*, yang menjadi *mainstream* pemikiran keagamaannya (fiqh, kalam ataupun yang lainnya), adalah sebuah sikap yang hanya menekankan aspek lahir sebagai lawan dari epistem irfani (gnostisisme).<sup>65</sup> Begitu juga, berupa kritik terhadap, epistem bayani, yang menurutnya juga mengalami krisis yang cukup serius, yaitu penyamaan dua dimensi yang tidak sama, seperti telah dijelaskan di awal.

Erat kaitannya dengan penggunaan konsep *al bayan* dalam agama, al Juwayni mendefinisikannya sebagai dalil-dalil hukum itu sendiri<sup>66</sup>, yang menurutnya terdiri dari al Quran-Sunnah, ijma' dan qiyas, yang sebenarnya tidak jauh berbeda dengan konsep *bayan* as Syafi'i. Namun as Syafi'i lebih menekankan pada aspek penalarannya dengan konsep *al usbul na al furu'*, kata dan makna<sup>67</sup>. Dari konsep inilah lahir sebuah prinsip pengetahuan yang bersifat *bayani*,<sup>68</sup> yaitu menekankan pada relasi kata dan maknanya, sehingga al Jabiri menandakan, salah besar jika orang menganggap kajian bayani hanyalah melibatkan aspek gramatikal semata, melainkan juga melibatkan aspek semantiknya.

Konsekuensinya, pendekatan yang dilakukan oleh as Syafi'i tidak mengindahkan relasi kata itu dengan akal manusia, melainkan dengan maknanya saja. Dengan prinsip "*bahasa adalah cermin akal*" artinya bahasalah yang memantulkan pikiran, yang menyebabkan banyaknya kemungkinan makna (biasan) dari kata itu yang tidak atau sulit dimengerti relasinya dengan kata itu. Sebab, yang dimaksud *bahasa adalah cermin akal* adalah proses *tasybih* semata, bukan didasarkan pada analisa logis tentang korelasi tersebut. Inilah awal terbentuknya penyamaan berbagai kata dengan satu makna, atau satu kata dengan berbagai makna, yang nantinya akan melahirkan konsep penyamaan-penyamaan (qiyas) dalam berbagai disiplin ilmu ke-arab-an kala itu. *Illat* dalam *nahw*, *qiyas* dalam *fiqh*, *tasybih* dalam *balaghah* dan teori sifat dalam kalam.<sup>69</sup>

Pada dasarnya, hampir tidak ada beda dengan konsep *bayan* Ibnu Hazm, namun dalam pemahamannya, Ibnu Hazm memberikan aksentuasi yang lebih matang dengan mengetengahkan aspek *burhani*, yaitu menonjolkan aspek pembuktiannya. Tidak seperti *bayan* dalam tradisi mutakallim yang bersifat spekulatif dengan *ra'y* di atas. Demikian al Jabiri menamai *al burhan*<sup>70</sup> sebagai revitalisasi bayan dalam tradisi bayani yang lebih dipengaruhi oleh pendekatan qiyas.

Begitu juga dengan Salim Yafut yang merumuskan, Ibnu Hazm membawa satu model baru qiyas, yaitu *qiyas aristhi* (logika aristotelian)

yang mendasarkan pada premis-premis dari nalar dan indera.<sup>71</sup> Bukan faktor kesamaan semu seperti rumusan as Sya'fi, melainkan data yang valid dari nash, tanpa mengandaikan *illat* ataupun kesamaan dengan nash yang lain. Dengan validitas premis-premis tersebut akan terlahir satu pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan. Begitulah uraian pemahaman dari *ad dalil*, yang kerap disalah mengerti oleh sebagian ulama, dengan mengatakan bahwa *ad dalil* sama seperti qiyas pada umumnya. Sampai di sini, dapat dibuat satu simpulan, bangunan epistem Ibnu Hazm ini adalah bandingan dari konstruksi as Sya'fi atau dengan lain redaksi, *al Ibkam* adalah bandingan *ar Risalah* karya as Sya'fi.<sup>72</sup>

## Penutup

Sungguh ironis, akhirnya Ibnu Hazm dengan kecerdasan kritiknya ini, malah mendapatkan perlawanan yang serius dari rezim dan doktrin yang dianutnya. Sebab sudah barang tentu, semangat kritik Ibnu Hazm yang tidak menampik siapapun, akan menjadi ancaman bagi doktrin-doktrin lainnya. Seperti jelas di atas, konsep teologis mutakallimin (Asya'irah, Mu'tazilah) dibantah tuntas dengan konsep burhanisme. Begitu juga dengan otoritas doktrin maliki dibantah dengan irasionalitas konsep qiyas beserta konsep turunannya (*istibsan* dan *istislah*). Sekali lagi kritik Ibnu Hazm ditujukan secara epistemik-metodologis. Sayang, Kritik itu harus dibayar mahal dengan nasib tragis yang harus dialaminya, karya-karyanya dibakar<sup>73</sup>, diasingkan dari masyarakat, dan dipenjara oleh rezim<sup>74</sup>.

Namun semua itu tidak berarti nalar kritis yang dibangun Ibnu Hazm mati, walaupun kutipan awal tulisan ini mengisahkan tentang ironi sosok Ibnu Hazm, yang wafat pada 28 Sya'ban 456 H<sup>75</sup>. Justru hal itu adalah awal kesadaran bangsa Andalusia untuk bangkit menentang represi ideologis yang selama berabad-abad merubah wajah *maghrib* Andalusia<sup>76</sup>. Lahirnya Ibnu Tumart<sup>77</sup> yang membawa doktrin burhanisme Ibnu Hazm secara struktural menjadi cikal bakal dari pertumbuhan rasionalitas yang semakin pesat. Lebih-lebih dengan munculnya Ibnu Rusyd, dan Ibnu Khaldun pengetahuan rasionalitas semakin gencar diajarkan.<sup>78</sup>

Dengan begitu, kesimpulan dari semua tulisan ini adalah keteguhan skeptisisme Ibnu Hazm akan kebenaran merupakan pelajaran yang termahal dari seorang ulama yang hidupnya berakhir dengan kesengsaraan, sekalipun awal hayatnya ia lalui dengan penuh kebahagiaan, hidup dalam keluarga kaya. Namun semua itu tidaklah mematahkan semangat kritis seorang Ibnu Hazm, hingga akhirnya pola

pikir kritis yang ia bangun mewujudkan dalam bentuk madrasah filsafat di Andalusia.<sup>79</sup> Sebuah warisan yang kaya dan mapan. epistemologi burhani!

Akhir tulisan ini bukanlah titik puncak keilmuan Ibnu Hazm, masih banyak lagi pelbagai teori yang mungkin dan dapat dikembangkan, metode kebahasaan, dan prinsip rasionalitasnya. Perkembangan sains dan teknologi terus menggiring manusia ke kehidupan yang kian modern, sehingga bangunan metodologi dan pemikiran pun harus dibentuk sedemikian rupa, untuk menjembatani perkembangan kehidupan manusia dan kebutuhannya. Dan mungkin relevan dengan jargon yang terkenal dari Ali bin Abi Thalib, *kebenaran tak dapat dinilai dengan kuantitas, kenalilah kebenaran kau akan tau siapa yang benar.*

## Catatan Akhir:

---

<sup>1</sup> Potongan judul dari karya Asin Palacios, *Abenbazzam de Cordoba y su historia Critica de las ideas religiosas*, yang menjadi satu rujukan Salim Yafut dalam menyimpulkan bahwa Ibnu Hazm adalah seorang eropa. Salim Yafut, *Ibnu Hazm wa al Fikr al Falsafi bi al Maghrib wa al Andalus*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1986), h. 38

<sup>2</sup> Pengantar itu berjudul *al Kasyfu an Manahij al Adillah fi Aqa'id al Millah: an Naqdu Ilmi al Akalam Dliiddan at Tarsim al Ideologi li al Aqidah wa Difa'an an al Ilmi wa Hurriyah al Ikhtiyar fi al Fikri wa al Fi'li/ma'a adkhal wa Muqaddimatan Tahlihiyyatan wa Syurub li al Masyraf ala al Masyru'*, dalam buku ini al Jabiri dengan tegas membedakan dua imperium pemikiran islam barat-timur. baca: Muhammad Abed al Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2003), h. 19 dan 57

<sup>3</sup> *Ibid.* h. 46-51

<sup>4</sup> Mahmud Ali Himayah, *Ibnu Hazm: Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-agama*, (Jakarta: Penerbit lentera, 2001), h. 55. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Madzhab Islamiyah*, (ttp: Dar Fikr al Araby, tt) Juz II, h. 362

<sup>5</sup> Dari ulasan *nasabiyah* dalam karya Mahmud Himayah dan Abu Zahrah di atas, Salim Yafut, menilai asumsi bahwa Ibnu Hazm adalah keturunan persia bersifat prejudikatif belaka, sebab, seperti ad Dzahabi, Ibnu Hazm adalah seorang non-arab yang hal itu telah diakui oleh Ibnu Hayyan, ulama dan sahabat Ibnu Hazm. Di samping itu, Alborno, menilai bahwa darah Andalusia Ibnu Hazm, harusnya menjadi alasan untuk tidak mengkajinya sebagai pemikir arab.

Akan tetapi Faruq Abdul Mu'thi menegaskan bahwa penyebab Ibnu Hazm bersimpati pada Daulah Bani Umayyah adalah genealogi keluarganya yang masih bersampung pada marga umayyah, yaitu pada Mu'awiyah (kakek ke-9 Ibnu Hazm), sekalipun dalam tulisannya ini, ia menyebutkan di antara keutamaan Ibnu Hazm adalah independensi pemikirannya dari isu politik dan teologi yang berkembang kala itu. Faruq Abdul Mu'thi, *Ibnu Hazm ad Dzhahiri*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1992), h. 9 dan 29.

Berbeda dengan Sahir Abu Wafiyah yang menafikan dua kemungkinan itu dengan mengutip sya'ir Ibnu Hazm yang menyatakan dirinya sebagai keturunan Arab

---

Asli. Sahir Abu Wafiyah, *Sairat Ibnu Hazm wa Mushannafatuhu*, pengantar dalam Ibnu Hazm, *al Ushul wa al Furu'*, (Beirut: Dar Nahdlah Arabiyah, tt), h. 12 - 15

<sup>6</sup> Abu Walid Sulaiman bin Khalaf al Baji (al Baji) adalah seorang ulama' Maliki yang memiliki tingkat keilmuan keagamaan yang tinggi, bahkan Ibnu Hazm pun mengakuinya, yang memang memusuhi Ibnu Hazm dan akhirnya berhasil mengalahkan dan mengusir Ibnu Hazm dari Mallorca karena didukung oleh masyarakat dan tokoh setempat, tempat Ibnu Hazm waktu itu. Mahmud Ali Himayah, *Op. Cit.* h. 71

<sup>7</sup> *Thouq al Hamamah fi al Uffah wa al Alaf wa al Mahabbah*, Sebuah karya Otobiografi Ibnu Hazm yang mengulas banyak kehidupan di masa belianya, disertai dengan keterangan budaya dan tokoh-tokoh di masanya. Tulisan ini sangat sastraawi dan memuat 30 bab persoalan cinta, sehingga menurut Mahmud Ali Himayah ditulis dengan langgam sastraawi. Mahmud Ali Himayah, *Op. Cit.* 90 daan 151 dan Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* h. 388

<sup>8</sup> Bahkan Sahir Abu Wafiyah mencatat, Ahmad bin Sa'id (ayah Ibnu Hazm) sebagai seorang mutakallim yang juga seorang Filosof. Sahir Abu Wafiyah, *Op. Cit.* h. 23

<sup>9</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 41-42

<sup>10</sup> Faruq Abd Mu'thi, *Op. Cit.* h. 10

<sup>11</sup> Memang menjadi satu problem di kalangan ulama, tentang kehidupan ataupun penghidupan layak pada seorang ulama, baik dari hartanyasendiri atau hadiah dari rezim, namun tulisan ini tidak akan memfokuskan pada persoalan itu. *Ibid.* 29 - 37. untuk sikap kritis Ibnu Hazm akan sangat tampak dalam ulasan berikut, di usianya yang menginjak masa fokus pada pemikiran islam secara umum.

<sup>12</sup> Dalam bahasa Ibnu Hazm, ada dua madzhab yang tumbuh dengan dukungan rezim penguasa, bukan dari proses adaptasi, Hanafiy di Timur dan Maliki di Barat. *Ibid* 22. bandingkan dengan Rahman Alwi, *Madzhab al Zabiri; Alternatif Menyongsong Masa Depan*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2005), h. 33

<sup>13</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 93 - 99

<sup>14</sup> Dialektika doktrin fiqh, teologi dan politik dalam dunia pemikiran islam adalah satu hal yang nyata, lebih-lebih antara teologi dan politik. Dalam hal ini madzhab maliki yang tidak hanya memiliki doktrin seputar hukum islam, melainkan juga memiliki doktrin teologi (*salafiy*) menjadi alternatif bandingan bagi daulah umayyah untuk mengimbangi kekuatan musuhnya yang telah memakai teologi Mu'tazilah (syii'ah fathimiyah) dan Maturidiyah-Asya'irah (Abbasiyah). Baca dialektika doktrinal ini dalam Anas Shafwan Khalid, *Historisitas Pemikiran Hukum Islam; Telaah Aspek Historis, Teologis dan Politik*, Makalah dalam seminar . Bandingkan dengan Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 20-21

<sup>15</sup> Muhammad Abed al Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, *Op. Cit.* h. 59

<sup>16</sup> Anthony Black mencatat, lahirnya *truth claim* itu adalah titik kulminasi dari menggejalanya pembaharuan model Hanabilah yang mampu meruntuhkan pamor Dinasti Buwaiyah (syii'ah yang berafiliasi dengan doktrin kalam mu'tazilah), sehingga membuka peluang bagi dinasti Abbasiyah untuk melakukan deklarasi semacam itu. Dalam konteks inilah Ibnu Hazm melakukan pencairan dogma kalam Asy'ariyah itu. Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali & Mariana Ariestyawati, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 163-164.

Deklarasi al Qadiri (dinisbatkan pada nama khalifah) ditambah dengan deklarasi al Bahgdadi, yng dinisbatkan pda seorangulama asy'ariyah waktu itu, berisikan

---

63 pasal yang berintikan truth claim dan pengkafiran akan ideologi lainnya. Abed al Jabiri, Nalar Filsafat dan Teologi, *Op. Cit.* h. 61 dan 81 - 110

<sup>17</sup> Berkenaan dengan *truth claim* yang tidak fair itu, menurut Hasan Hanafi, Skeptisisme Ibnu Hazm adalah satu cikal bakal gerakan rasional Andalusia yang cukup kaya. Namun, menurut al Jabiri, perlu adanya penjelasan yang memadai tentang kritik-kritik yang digencarkan oleh Ibnu Hazm itu, sehingga para pembaca yang tidak sempat menelaah pemikiran Andalusia sadar akan rasionalitas di bagian barat islam itu. Baca dialog Hasan Hanafi dan M. Abed al Jabiri dalam Faishal Jalul (Ed.), *Membunuh Setan Dunia: Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, (Yogyakarta: IRCiSD, 2003), h. 15 dan 51

<sup>18</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 107

<sup>19</sup> Muhammad Abed al Jabiri, Nalar Filsafat dan Teologi, *Op. Cit.* h. 61

<sup>20</sup> *Al Ihkam fi Ushul Ahkam*, adalah karya Ibnu Hazm yang lebih memfokuskan kajiannya pada rumusan baru dalam ushul fiqh dengan membangun logika yang radikal dari pendekatan bahasa dan filsafat. Dalam buku ini, Ibnu Hazm membantah kecenderungan yang melanda pemikiran islam, barat dan timur, yang sarat dengan pendekatan sinkretik yang tidak valid antara logika aristotelian dan kalam (teologi). Baca Ibnu Hazm, *Al Ihkam fi Ushul Ahkam*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, tt), h. 15 - 51.

<sup>21</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 107

<sup>22</sup> Faruq Abdul Mu'thi, *Op. Cit.* h. 21

<sup>23</sup> *Ibid.* h. 22-26

<sup>24</sup> Mahmud Ali Hlimayah, *Op. Cit.* h. 176 - 181

<sup>25</sup> Yang kesemuanya, menurut Salim Yafut merujuk pada satu pokok, yaitu perbedaan antara dimensi ilahi dan dimensi makhluk. Namun Salim Yafut mengurai pokok-pokok pemikiran Ibnu Hazm ini ke dalam 4 pokok, Allah (dimensi ilahi), karakter penciptaan, syari'at dan bahasa. Salim Yafut, *Op. Cit.*, h. 9 dan 113 - 123

<sup>26</sup> Ibnu Hazm, *Al Ihkam*, *Op. Cit.* juz I, h. 11

<sup>27</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h.118

<sup>28</sup> Inilah yang menjadi *background* Ibnu Rusyd menulis al Kaysfu, karena diskursus teologi telah mencapai fase yang begitu rumit, sehingga tidak bisa dipahami oleh banyak kaum muslim, semntara tujuan dari syari'at, termasuk pengetahuan ketuhanan, wajib bagi semua manusia, tak tertentu pada kalangan ulama semata. Untuk itu Ibnu Rusyd ingin membangun satu konstruk teologi yang 'populis'. M. Abed al Jabiri, Nalar Filsafat dan Teologi Islam, *Op. Cit.* h. 133 dan 147

<sup>29</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 295 - 315

<sup>30</sup> Bagi Ibnu Hazm, *Ra'y* bukanlah satu dasar rasionalitas yang memadai, sebab hanya berupa pengandaian dan belum mencapai level bukti. Sehingga *ra'y*, bagi Ibnu Hazm, yang selama ini dipahami sebagai rasionalitas, Abu Hanifah sebagai ahli *ra'y*, bukanlah tingkat rasionalitas yang bisa diterima. Ibnu Hazm, *al Ihkam*, *Op. Cit.* h. 45

<sup>31</sup> Perlu dijelaskan, konsep kebahasaan yang dimaksud, bukanlah jenis-jenis langgam penulisan karya Ibnu Hazm seperti dalam tulisan Mahmud Hlimayah, *Op. Cit.* h. 149 - 155. Melainkan beberapa pandangan Ibnu Hazm tentang Bahasa, khususnya bahasa al Quran. Dengan begitu kajian ini sekaligus mampu mengambil jarak dengan konsep kebahasaan yang dikenal di Eropa Modern dengan Strukturalisme ataupun Post Strukturalisme. Akan tetapi, tidak ada jaminan kajian ini akan meninggalkan 2 pendekatan tersebut sebagai bahan perbandingan.

<sup>32</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 83 - 88

<sup>33</sup> Ibnu Hazm, *al Ihkam*, *Op. Cit.* h. 31

<sup>34</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 117

<sup>35</sup> Ibnu Hazm, al Ihkam, *Op. Cit.* h. 34

<sup>36</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 117

<sup>37</sup> Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (America: McGraw-Hill Paperbacks, 1966), h. 101-106 dan 140-143

<sup>38</sup> J.W.M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992), h. 6

<sup>39</sup> *Ibid.* h. 7 - 11

<sup>40</sup> Bila dibandingkan dengan lahirnya ilmu gramatika bahasa arab, dapat ditemukan babakan yang jelas antara masa pra *nabw* dan pasca *nabw*. Artinya, *Nabw* yang dibuat sebagai teori pemahaman al Qur'an tidaklah didasarkan pada logika bahasa al Quran. Dengan begitu ulama menjadikan *nabw* dan disiplin ilmu bahasa arab lainnya sebagai perangkat pemahaman al Quran. Mahmud Sa'rani, *Ilmu al Lughah; Muqaddimah li al Qari' al Arabiy*, (Kairo: Dar Fikr Araby, 1999), h. 257 - 263. hal inilah yang menurut Baso menjadi alamat kritik al Jabiri--mungkin juga Ibnu Hazm--terhadap wacana tata bahasa Arab atau lebih tepatnya, akal arab. Ahmad Baso, dalam Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS, 1993), h. xlvii.

<sup>41</sup> Ibnu Hazm, Al Ihkam, *Op. Cit.* Jilid I. h. 65

<sup>42</sup> *Ibid.* h. 70

<sup>43</sup> *Ibid.* jilid II 2 h. 58

<sup>44</sup> *Ibid.* h. 65

<sup>45</sup> *Ibid.* h. 76 - 77

<sup>46</sup> Bahkan walaupun diandaikan nash adalah kehendak Allah yang mungkin melakukan hal-hal yang --menurut kita irasional-- seperti perintah kufur, sebab tugas akal, bukanlah menilai *af'al* Tuhan, melainkan membedakan benda-benda sesuai pemahaman inderawi. Dan akal tidak dituntut untuk mencari alasan mengapa Allah mengharamkan babi dan binatang haram yang lainnya. *Ibid.* h. 28-29

<sup>47</sup> Muhammad al Fayadh, *Derrida*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), h. xxii

<sup>48</sup> Dimaksudkan bahwa Derrida mengimpikan bahasa (teks) terlepas dari kungkungan metafisika yang sejak Aristoteles diandaikan mendasari suatu kata. Sehingga menurutnya perkembangan bahasa adalah sejarah pertarungan ideologi-ideologi metafisis yang menungganginya. Pada dasarnya upaya melepas bahasa dari jerat metafisika telah diawali oleh Ferdinand de Saussure, namun de Saussure hanya memindah *authority* itu dari metafisika kepada si pemilik teks. Dengan menekankan tiga komponen terpenting bahasa, intertekstual yang tak terbatas, daya magnetis metafor, dan differensi, Derrida mengandaikan si penulis (pemilik teks) tidak sepenuhnya lenyap dan lepas dari teks, melainkan muncul dan lenyap atau berada di antara ada dan tak ada. *Ibid.* h. 29 - 52 dan 61, 229

<sup>49</sup> Dengan penekanan bahwa bahasa adalah bersifat *tauqifi* dari than dan bahwa al quran diturunkan dengan bahasa ilahi, ditambah dengan konsep sempurnanya syari'at, sehingga manusia hanya dibebankan memahai teks-teks itu seperti yang dimaksudkan oleh Tuhan. Cukup jelas, Ibnu Hazm justru mengundang apa yang diusir oleh Derrida. Ibnu Hazm, *Op. Cit.*

<sup>50</sup> Sama dalam arti sebagai upaya melepaskan diri dari jerat pemahaman metafisis (de Saussure) dan teologis-politis (Ibnu Hazm). Akan tetapi, tidak dimaksudkan dari penyemaian ini sebagai kesamaan hakiki, sebab objek kajian dan masa penelitiannya berbeda.

<sup>51</sup> M. Abed al Jabiri, Nalar Filsafat dan Teologi Islam, *Op. Cit.* h. 81 - 110

---

<sup>52</sup> Ibnu Hazm, al Ihkam, *Op. Cit.* h. jilid II, h. 579 - 628

<sup>53</sup> Ibnu Hazm, al Ihkam, *Op. Cit.* h. jilid I, h. 37 - 51

<sup>54</sup> *Ibid.* h. 124

<sup>55</sup> *Ibid.* h. 545, 549, 592

<sup>56</sup> *Ibid.* h. 15 - 22

<sup>57</sup> Kritik Nalar Arab al Jabiri adalah suatu proyek epistemologisasi pemikiran yang akhirnya dilanjutkan dengan pengunggulan satu epistem (burhani) yang menurutnya adalah jawaban untuk masa depan islam. Kritik ini meliputi berbagai aspek pemikiran (nalar) arab-islam yang ia rumuskan dalam triloginya. *Takwin al Aql al Araby, Bunyat al Aql al Araby*, dan *al Aql as Siyasi al Araby*. Ahmad Baso, Pengantar dalam Muhammad Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. xxviii

<sup>58</sup> Ainurrofiq (Ed.), *Madzhab Jajia; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar Ruzz Press, 2002), h. 41

<sup>59</sup> Muhammad Abed al Jabiri, *Bunyat al Aql al Araby*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1993), h. 13. Buku ini memang secara khusus membicarakan ketiga epistemologi itu berikut paradigma berpikirnya.

<sup>60</sup> Ainurrofiq, *Op. Cit.* h. 40

<sup>61</sup> Muhammad Abed al Jabiri, *Takwin al Aql al Araby*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1993), h. 102

<sup>62</sup> Muhamad Abed al Jabiri, *Bunyat al Aql al Araby*, *Op. Cit.* h. 252

<sup>63</sup> *Ibid.* h. 384

<sup>64</sup> Faishal Jalul, *Op. Cit.* Bandingkan dengan M. Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, *Op. Cit.* h. 119 - 130

<sup>65</sup> M. Abed al Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), h. 120

<sup>66</sup> Abu Ma'ali Abdul Malik al Juwayni, *al Burhan fi Ushul al Fiqh*, Beirut: Dar Kutub Ilmiah, tt), h. 39 - 40

<sup>67</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Idris as Syafi'i, *ar Risalah*, (Beirut: Dar al Fikr, tt), h. 21

<sup>68</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* 169 - 170

<sup>69</sup> Muhammad Abed al Jabiri, *Bunyat al Aql al Araby*, *Op. Cit.* h. 104 - 105

<sup>70</sup> Sebenarnya, al Ghazali telah memasukkan pondasi ilmu manthiq dalam *Mustashfa* nya, yang juga membuat demarkasi yang jelas antara al Bayan dan al Burhan. Bahkan berbagai analisa itu ia jadikan sebagai bantahan terhadap nalar mu'tazilah yang memang berkonfrontasi dengan madzhab sunni saat itu, namun Yafut menyayangkan entri logika itu tidak membawa al Ghazali untuk melangkah secara konsisten dalam konstruk pemikirannya dan (malah) meneguhkan qiyas sebagai satu pola pikir hukumnya, Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 182 -183, bandingkan dengan al Ghazali, *al Mustashfa min Ilmi Ushul*,

<sup>71</sup> Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 187 - 228

<sup>72</sup> Salim Yafut sangat menyayangkan, Ibnu Khaldun tidak terlalu memperhatikan keunggulan dan muatan kitab *al Ihkam* dengan detail sehingga, ia hanya membatasi penyebutan kitab-kitab ushul fiqh yang terutama hanya meliputi *al Burhan* karya al Juwayni, *al Mustashfa* karya al Ghazali (asy'ariyah), *al Umad* karya Qadli Abdul Jabbar dan *al Mu'tamad* karya al Bashri (Mu'tazilah). Sementara bagi Yafut, kitab *al Ihkam* tergolong kitab yang agung dalam bidang Ushul Fiqh. Bahkan menurut hemat kami setara dengan *ar Risalah* karya as Syafi'i yang menjadi sebuah manifesto

---

epistemologis, yang akhirnya meruntuhkan bangunan-bangunan teoritis kitab-kitab yang disebut oleh Ibnu Khaldun. Ibid. h. 167-168 bandingkan dengan Abdurrahman bin Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1992), h. 487

<sup>73</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Op. Cit.* h. 372 - 374

<sup>74</sup> Mahmud Ali Himayah, *Op. Cit.* h. 71 dan 76 dan al Ihkam, *Op. Cit.* h. 4

<sup>75</sup> Ibid. h. 75

<sup>76</sup> Tak terkecuali al Manshur al Muwahidi, khalifah ketiga dinasti Muwahhid, yang khusus berziarah ke *maqbarah* Ibnu Hazm, dengan berujar "semua ulama adalah *'Iyaf* bagi Ibnu Hazm". Sahir Abu Wafiyah, *Op. Cit.* h. 77

<sup>77</sup> Muhammad Abed al Jabiri, Kritik Pemikiran Islam, *Op. Cit.* h. 128 - 132

<sup>78</sup> Ibid. h. 132 - 165. di samping ada beberapa orang yang memang aktif mengajarkan pendapat-pendapat Ibnu Khaldun dan menerbitkan kitab-kitabnya, di antaranya adalah Abu Rafi yang tak lain adalah anak kandung Ibnu Hazm sendiri. Baca Pengantar dalam al Ihkam fi Ushul al Ahkam, *Op. Cit.* h. 4

<sup>79</sup> Lebih jauh tentang pengaruh pemikiran Ibnu Hazm terhadap rasionalitas Andalusia, baca Salim Yafut, *Op. Cit.* h. 13, 437 - 495, Abed al Jabiri, Post-tradisionalisme Islam, *Op. Cit.* 119 - 130 dan Abed al Jabiri, Kritik Pemikiran Islam, *Op. Cit.*

## DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman bin Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1992)

Abu Ma'ali Abdul Malik al Juwayni, *al Burhan fi Ushul al Fiqh*, Beirut: Dar Kutub Ilmiah, tt),

Abu Abdillah Muhammad bin Idris as Syafi'i, *ar Risalah*, (Beirut: Dar al Fikr, tt)

Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali & Mariana Ariestyawati, (Jakarta: Serambi, 2006),

Ahmad Baso, Pengantar dalam Muhammad Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS, 2000),

Ahmad Baso, dalam Abed al Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS, 1993)

Ainurrofiq (Ed.), *Madzhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar Ruzz Press, 2002),

Faruq Abdul Mu'thi, *Ibnu Hazm ad Dzohiri*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1992)

Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, (America: McGraw-Hill Paperbacks, 1966)

---

Hasan Hanafi dan M. Abed al Jabiri dalam Faishal Jalul (Ed.), *Membunuh Setan Dunia; Meleburkan Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2003),

Ibnu Hazm, *Al Ihkam fi Ushul Ahkam*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, tt)

J.W.M. Verhaar, *Pengantar Linguistik*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1992)

Mahmud Ali Himayah, *Ibnu Hazm; Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-agama*, (Jakarta: Penerbit lentera, 2001),

Muhammad Abed al Jabiri, *Bunyat al Aql al Araby*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1993)

Muhammad Abed al Jabiri, *Takwin al Aql al Araby*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1993)

Muhammad Abed al Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003),

Muhammad Abed al Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2003)

Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Madzhab Islamiyah*, (ttp: Dar Fikr al Araby, tt) Juz II

Muhammad al Fayadh, *Derrida*, (Yogyakarta: LKiS, 2004),

Mahmud Sa'rani, *Ihnu al Lughab; Muqaddimah li al Qari' al Arabiy*, (Kairo: Dar Fikr Araby, 1999)

Rahman Alwi, *Madzhab al Zabiri; Alternatif Menyongsong Masa Depan*, (Jakarta: Gauing Persada Press, 2005)

Sahir Abu Wafiyah, *Sairat Ibni Hazm wa Mushannafatuhu*, pengantar dalam Ibnu Hazm, *al Ushul wa al Furu'*, (Beirut: Dar Nahdlah Arabiyah, tt)

Salim Yafut, *Ibnu Hazm wa al Fikr al Falsafi bi al Maghrib wa al Andalus*, (Dar Baidlo: Markaz Tsaqafi Araby, 1986)

Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).