SADD AL-DZARÎ'AH SEBAGAI DALIL HUKUM ISLAM (Studi Komparatif Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah Dan Ibnu Hazm)

Kawakib[1] Yusuf[2], Hafdz Syuhud[3]
Email: wakibfarobi@gmail.com
STIS Syarif Abdurrahman Pontianak

Abstak

Fiqh merupakan hukum produk hasil ijtihad para ulamā sehingga menghasilkan hukum yang sesuai dengan tujuan syariat Islam untuk kemaslahatan umat manusia yang semakin berkembang seiring dengan situasi dan kondisi perubahan zaman. Para Ulamā dituntut untuk selalu peka terhadap problematika sosial di masyarakat. Akan tetapi, perbedaan latar sisial-kultural para fuqaha' menyebabkan perbedaan pendapat. Perbedaan tersebut tentunya menimbulkan konsekuwensi dalam pembentukan hukum Islam. sebagaimana perbedaan tersebut adalah tentang kehujjahan *Sadd al-Dzarî'ah* antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm.

Ibnu al-Qayyim memandang bahwa konsep *sadd al-dzarî'ah* sebagai hujjah dalam Hukum Islam selain itu, Ibnu al-Qayyim selalu memberi memotivasi selalu berijtihad, karena pintu ijtihad tidak ditutup dan mengecam kepada orang yang melakukan taklid. Berpikiran rasional diutamakan agar tidak terpaku kepada teks. Dengan pemikiran ini beliau lebih longgar dalam menetapkan dasar-dasar hukum meskipun tidak ada nash yang secara rinci mengakui kehujjahan *sadd al-dzarî'ah*.

Berbeda dengan Ibnu Hazm bahwa selama tidak ditemukan nash yang merubah ketentuan hukumnya sehingga kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* tidak bisa diterima. Dengan demikian,Perbedaan pendapat ini berimplikasi kepada beberapa kasus yang tidak sama ketentuan hukumnya antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm. Contoh; jual beli secara tempo lalu si penjual membeli lagi barang tersebut secara kontan dengan harga yang lebih murah. Dalam masalah ini, jika di dekati dengan *sadd al-dzarî'ah,* maka transaksi ini haram karena praktek jual beli ini berorientasi untuk melakukan praktek riba yang diharamkan. Sedangkan menurut Ibnu Hazm, jual beli ini tidak dilarang karena sudah sesuai dengan ketentuan syara'.

Keyword: *Sadd al-Dzarî'ah*, dalil Hukum Islam, kehujjahan dalil, Ibnu Qayyim, Ibnu Hazam

PENDAHULUAN

Hukum Islam relatif lebih berkembang dari pada dimensi yang lain. Pada masa Nabi, problematika hukum diselesaikan oleh langsung oleh Nabi melalui wahyu atau sunnah-sunnahnya. Setelah Nabi wafat, hukum Islam mengalami perkembangan. Persoalan-persoalan baru tidak dapat dipecahkan hanya mengandalkan teks ayat al-Qur'an al-Hadits yang telah ada. Para Sahabat sudah tidak dapat bertanya lagi secara langsung kepada Nabi. Salah satu solusi yang mereka lakukan berijtiha, baik secara personal maupun kolektif sehingga terjadi *ijmâ'*.[4] Pada abad berikutnya, metode yang digunakan untuk menetapkan hukum semakin berkembang. Pada abad kedua terbentuk

[1] Dosen tetap STIS Syarif Abdurrahman Pontianak
[2] Dosen tetap STIS Syarif Abdurrahman Pontianak
[3] Dosen tetap STIS Syarif Abdurrahman Pontianak
[4] Abdul Karim Zaydan, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islamiyah*, (Baghdad : Dâr al-Wafâ, 1992) cet XII, hlm.100.

disiplin ilmu ushul fiqh yang mengulas tentang metode-metode *istinbâth* hukum Islam.[5] Pada ranah metodologi para ulama berbeda pendapat. Implikasinya, hukum yang diproduk tidak akan seragam.

Hukum Islam yang hendak digali ini masih bersifat abstrak.[6] Tugas para mujtahid mengungkapkan hukum Islam yang masih bersifat abstrak. Untuk melaksanakan ini, tentunya dibutuhkan proses yang tepat. Proses yang harus dilakukan adalah berijtihad[7] ayat-ayat ahkam yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah yang dapat mengantarkan pada hukum yang akan digali. Dalam disiplin ushul fiqh, ada beberapa dalil selain al-Qur'an dan al-Sunnah yang digunakan para ulama untuk menghasilkan hukum. Di antaranya ialah *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân, istishâb, 'urf, maslahah mursalah, sadd al-dzarî'ah*, dan lain-lain.

Sedangkan dalil-dalil selain empat tersebut masih menjadi perdebatan di antara para ulama. Imam Abû Hanîfah lebih tersohor dengan dalil *istihsân*-nya, Imam Mâlik dengan *'urf* ahli Madinah, Imam Syâfi'i dengan *qiyâs*. Ciri khas para ulama ini didukung oleh situasi dan kondisi sosial kultural dimana bertempat tinggal.

Salah satu dalil yang masih menjadi kontroversi di kalangan para ulama adalah *sadd al-dzarî'ah*. Tidak ada kata sepakat di kalangan ulama di dalam menggunakan *sadd al-dzarî'ah* sebagai hujjah karena tidak ada sandaran yang pasti dari al-Qur'an dan hadits mengenai kehujjahannya. *Sadd al-dzarî'ah* adalah menutup yang dapat mengantarkan kepada *mafsadat* (kerusakan). *Sadd al-dzarî'ah* ditetapkan sebagai dalil dalam rangka mengambil tindakan preventif akan terjadinya *mafsadat*.

---

[5] Sesuai data sejarah yang banyak beredar, bahwa orang yang kali pertama mengkodifikasikan ilmu ushul fiqh ialah Imam Syâfi'i dalam kitab "al-Risâlahnya" sehingga Imam Syâfi'i dikenal sebagai peletak ilmu ushul fiqh. Lihat Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo : Dâr al-Qalam, 1978), cet XII, hlm hlm. 17.

[6] Anggapan abstrak ini karena pengertian hukum dalam term ushuly ialah *khitâb* syari' yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pemberian opsi atau penetapan. *Khitâb* Allah ini bersifat *azaly*, tidak ada huruf dan suara. Dengan demikian, hukum bersifat abstrak. Lihat Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh,,* , hlm. 100.

[7] Ijtihad diartikan sebagai mencurahkan segenap kemampuan untuk menggali hukum-hukum melalui dalîl-dalîl *tafshili*. Menurut Dr.Muhammad Abu Zahroh, ijtihad tidak hanya terbatas pada usaha keras untuk meng-*istinbâth* hukum, akan tetapi ijtihad juga mencakup aktifitas untuk mengaplikasikan hukum dalam realitas dan kasus-kasus baru. Lihat Muhammad Abu Zahroh, *Ushûl Fiqh*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), hlm. 379.

Di era modern ini, banyak sekali terjadi rekayasa-rekayasa hukum dan usaha-usaha untuk melegalkan sesuatu yang dilarang. Jika hal ini tidak diantisipasi, niscaya akan lepas dari jangkauan hukum. Bagi para pakar Hukum Islam harus mempunyai dalil untuk menjawab persoalan umat khususnya pada era modern ini, khususnya problem kontemporer. Setidaknya, *sadd al-dzarî'ah* yang dapat dijadikan sarana untuk mengantisipasi terjadinya bentuk rekayasa hukum, sehingga para pakar ushul fiqh yang mempunyai konsep tentang *sadd al-dzarî'ah*. Tentunya, antara satu ulama dengan lainnya mempunyai pemikiran dan konsep yang berbeda. Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan, konsep *sadd al-dzarî'ah* mengalami perkembangan. Baik ulama yang mengakui kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* maupun yang menolaknya. Masing-masing mengungkapkan argumentasi untuk mendukung pendapatnya.

Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah salah satu ualam pakar fiqh dan ushul fiqh di kalangan para fuqaha. Pemikirannya memunculkan ide-ide baru dalam istimbat hukum Islam dengan konsep *sadd al-dzarî'ah*. Beliau sering berijtihad dan bahkan secara tegas menolak tertutupnya pintu ijtihad, sehingga memberikan ruang khusus bagi *sadd al-dzarî'ah* sebagai salah satu metode berijtihad.

Selain Ibnu Qowwim al-jauzy terdapat ulama' yang cenderung berpikir tradisional seperti pemikirannya Ibnu Hazm yang termasuk dalam ulama klasik bermazhab Dhâhiriyah. Beliau juga mempunyai konsep tentang *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil hukum Islam. Dari dua ulama' diatas keduanya mempunyai konsep *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalail hukum Islam yang pasti ada perbedaan diantara kedua kubu. Oleh karena itu, tujuan penulisan artikel ini ingin mengkaji, menelaah dan meneliliti lebih dalam tentang pemikiran Ibnu Qowwim al-Jauzy dan Ibn Hazm tentang konsep *sadd al-dzarî'ah* sebagai hukum Islam agar peneliti dapat menemukan letak perbedaan di antara keduanya. Dengan demikian, penting kiranya diadakan penelitian ini yang berjudul "*Sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil hukum Islam (Studi Komparatif Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah Dan Ibnu Hazm).

Metode penelitian ini menggunakan menggunakan pendekatan kualitatif sebeb data yang dikumpulkan tentang dua pemikiran ulama', yakni tentang konsep *sadd al-dzarî'ah* yang didirikan oleh para pakar hukum dalam bidang fiqh dan

ushul fiqh. secara umum konsep *sadd al-dzarî'ah* sebagai hujjah dalam hukum Islam oleh Ibnu al- Qayyim al-Jauziyah dalam karyanya *I'lâm al-Muwaqqi'în* dan dan Ibnu Hazm dalam karyanya Al-Ihkam fi Uhsul Al-Ahkam.

Sedangkan Jenis penelitian bersifat library research (penelitian kepustakaan). Dalam mengkaji dan menelaah beberapa sumber menggunakan alat tertulis, kitab, buku, jurnal dan sumber-sumber lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian ini[8], yaitu karya-karya dalam bidang fiqh dan ushul fiqh. Dengan demikian kiranya, cukup relevan untuk menganalisis bagaimana pemikiran Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah dan Ibnu Hazm tentanng konsep sadd al-dzarî' ah sebagai Hukum Islam, sedangkan kedua Ulama' tersebut merupakan representasi ulama yang bertipologi rasional dan tradisional.

PEMBAHASAN

A. Dalil Hukum Islam Sebagai Syari'at.

Dalam kitab Wahhâb Khallâf, dalil adalah sesuatu petunjuk hukum syar'i yang dapat digali dari al-Qur'an dengan penalaran akal, baik secara *qot*'i (pasti) atau *dhonni* (dugaan). Abi al-Hasan Ali bin Muhammad al-Jurjâni berpendpat, bahwa dalil adalah sesuatu yang dapat mengetahui yang lain.[9] al-Subki berpendapat, dalil adalah sesuatu yang dapat dinalar secara benar dan tepat dan dapat kemungkinan untuk mengantar kepada *mathlûb* (sesuatu yang dicari) yang bersifat *khabari*.[10]

Dengan demikian dapat di fahami bahwa berdalil setidaknya terdapat beberapa hal yang saling berkaitan yaitu; dalil berfungsi menunjukkan kepada obyek yang dicari. Obyek ini disebut *madlûl*. Untuk dapat mengetahui kepada *madlûl*, tentunya dalil

[8] Klaus Krippen Droff, Content Analysis Introduction to Its Theory and Methodology, ter. Farid Wajidi, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), 15

[9] Al-Sayyid Abi al-Hasan Ali bin Muhammad, *al-Ta'rîfât*, (Beirut :Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003), cet. II, hlm.108.

[10] *Mathlûb* ialah sesuatu yang dicari. *Mathlûb* ada dua macam; *pertama Mathlûb tashawwuri*, yakni untuk mengungkap konsepsi atau hakikat sesuatu. Untuk mengetahui *Mathlûb* ini diperlukan *hadd* (definisi). *Kedua, Mathlûb khabari* atau *tashdîqî*, yakni untuk mengetahui *nisbat* atau korelasi antara dua hal. Untuk mengungkap *Mathlûb* yang kedua ini diperlukan dalil atau hujjah. Tâj al-Din Abdul Wahhâb al-Subki, *Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-Bannâni*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), Juz I, hlm.124-129.

membutuhkan proses, yaitu; penunjukan dalil kepada *madlûl* disebut *dalâlah*.[11] sebagaimana Wahhâb Khallâf, mengatakan yaitu; *adillah ahkâm, mashâdir al-ahkâm*, dan *ushûl al-ahkâm*.. ada beberapa macam dalil yang dijadikan landasan hukum Islam yaitu:

1. Tingkat **Kehujjahan dalil Hukum Islam menurut para ulama'**[12]

   Ada emapat landasan hukum Islam sebagai hujjah para ulama yaitu; *Pertama* al-Qur'an, kehujjahan al-Qur'ân, tidak seorang pun mengingkarinya. Yang menjadi perdebatan di kalangan para ulama mengenai penafsiran dan pemaknaan al-Qur'ân, sehingga, memunculkan beragam penafsiran dan pemaknaan yang berbeda-beda. *Kedua*, Sunnah sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'ân. Sunnah adalah segala perkataan, perbuatan, dan penetapan Nabi, sehingga sunnah dibagi tiga macam, yakni sunnah *qauliyah*, sunnah *fi'ilyah*, dan sunnah *taqrîriyah*.[13] *Ketiga*, *Ijmâ'* merupakan kesepakatan bulat para mujtahid dalam memutuskan sebuah perkara yang berkaitan dengan hukum Islam. Ijma' dibagi dua macam *ijmâ'*, yakni *Ijmâ' Sharîh* yaitu kesepakatan para mujtahid dalam memutuskan perkara, baik dalam bentuk fatwa atau putusan. Dan *ijmâ' sukûti* yaitu sebagian mujtahid sepakat pendapatnya, sementara lainnya tidak mengeluarkan sepakat dalam memutuskan sebuah hukum.[14]. *Empat*, sebagai dalil untuk menyamakan dan menjelaskan di dalam al-qur'an dengan kasus karena ada kesamaan *'illat*.[15] Dalam kehujjahan *qiyâs* masih ada kelompok yang mengingkarinya diantaranya Syî'ah, al-Nadhdhâm, al-Dhâhiriyah, dan sekelompok Mu'tazilah Baghdad. kelompok yang mengingkari kehujjahan *qiyâs* ini disebut *Nufât al-*

[11] Dalam konsep ushûl fiqh, penunjukan lafadh terhadap makna terbatas pada empat metode, yaitu *'ibârat al-nash, isyârat al-nash, dalâlah al-nash*, dan *iqtidlâ' al-nash*. Lihat Wahhâb Khalâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, hlm. 143-150.

[12] Dikatakan sebagian besar karena sebenarnya keempat dalil ini tidak menjadi kesepakatan bulat semua ulama. Ada sebagian kecil pendapat yang berbeda tentang kehujjahan sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*. Naumun pendapat ini dipandang *syâdz* dan diabaikan karena tidak sesuai dengan pendapat ulama mayoritas. Lihat Muhammad Mushtafa Syalbi, *Op cit*, hlm. 222.

[13] Wahhab Khallaf, Ilmu Ushûl al-Fiqh,,, hlm. 36

[14] Wahhâb Khallâf, Ilmu Ushûl al-Fiqh,,, hlm.51

[15] Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh,,,* hlm. 52

Qiyâs. Akan tetapi argumentasi yang mereka ungkapkan tidak dapat diterima. [16]

2. **Tingkat kehujahan Dalil Hukum Islam yang diperdebatkan para ulamā**

Selain beberapa dalil yang disepakati kehujjahannya oleh ulama, tetapi, ada beberapa dalil yang diperselisihkan kehujjahannya yaitu: *Pertama*, Ihtihsan, ulama berbeda pendapat mengartikan *istihsân*. Kakan tetapi secara umum, *istihsân* dibagi dua yaitu *qiyâs jaly* atas *qiyâs khafi* karena ada suatu alasan yang terlintas di dalam pikiran mujtahid atau mengecualikan kasus parsial yang semestinya tercakup di dalam hukum yang bersifat umum. Contoh: pertama meng-*qiyâs*-kan wakaf dengan jual beli disebut *qiyâs jaly*. Sedang meng-*qiyâs*-kan wakaf dengan *ijârah* disebut *qiyâs khafiy*. Dengan berpegangan pada *istihsân*, maka *qiyâs khafi* dipakai dan mengabaikan *qiyâs jaly*. Contoh kedua, kebolehan akad *salâm*, *ijarâh*, *istishnâ'*. Padahal akad-akad ini tergolong transaksi dengan barang *ma'dûm* yang mestinya tidak sah. Akad-akad yang disebutkan di atas termasuk pengecualian yang disebut dengan *istihsân*.[17] *Kedua*, Maslahah mursalah atau yang bisa disebut dengan istishlâh, al-Munâsib al-Mursal al-Mulâim, atau al-Istidlâl al-Mursal ialah suatu kemaslahatan yang tidak ada dalil dari syara' yang menegaskan atau mengabaikannya. Misalnya pengumpulan al-Qur'ân menjadi menjadi satu mushaf, membuat penjara, mencetak mata uang, dan lain-lain.[18] *Ketiga*, Istishhâb menunjukkan perubahan hukum atau menjadikan hukum yang ada sebelumnya masih berlaku sampai adanya dalil yang menggantinya. Misalnya hukum asli seorang perempuan adalah masih perawan. Maka, ia dihukumi masih perawan sehingga ada bukti yang menegaskan kalau sudah

[16] Muhammad Abu Zahroh, *Ushûl Fiqh*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt),hlm.227.

[17] Kehujjahan *istihsân* masih diperdebatkan di kalangan ushûly. Ulama Hanafiyah, Mâlikiyah, dan Hanâbilah menggunakan *istihsân* sebagai dalil. Sedangkan kalangan Syâfi'iyah menolak *istihsân* sebagai dalil. Lihat *:* Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*,,, hlm. 82.

[18] Ulama Mâlikiyah dan Hanâbilah menggunakan *Maslahah Mursalah* sebagai dalil. Sementara ulama Syâfi'iyah, Dhâhiriyah, Syî'ah dan Ibnu Hâjib, seorang ulama dari madzhab Mâlikiyah menolak *Maslahah Mursalah* sebagai dalil. Menurut al-Âmidi, Hanafiyah juga senada dengan Syâfi'iyah yang menolak *maslahah mursalah* hanya saja pada prinsipnya Hanafiyah juga menggunakan *maslahah mursalah* melalui *istihsân*-nya. Lihat : Wahbah al-zuhaily *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz II, (Damaskus : Dâr al-Fikr, 1998) cet. II, hlm. 756,760.

tidak perawan lagi.[19] *Empat 'Urf* adalah sesuatu yang sudah dikenal dan berjalan secara umum di masyarakat, baik berupa ucapan atau perbuatan.[20] *Lima, syar'u man qablana* ialah hukum-hukum yang pernah disyari'atkan kepada umat sebelum kita yang disampaikan kepada kita.[21] *Enam, madzhab shahâbi* ialah pendapat salah satu sahabat yang diriwayatkan kepada kita dalam suatu kasus tertentu yang tidak ada penjelasan dari al-Qur'ân maupun hadits, baik berupa fatwa atau putusan.[22] *Tujuh, Sadd dzarî'ah* adalah menutup perantara yang mengantarkan kepada keharaman. *Delapan, Istiqrâ'* ialah berdalil dengan memandang hukum yang ada pada kasus parsial untuk

[19] Tentang kehujjahan *istishâb*, ada tiga pendapat :pertama, Menolak kehujjahan *istishâb* secara mutlak. Pendapat ini diungkapkan oleh mayoritas ulama Hanafiyah, sebagian ashâb Syâfi'iyah, Abu al-Husain al-Bashri, dan segolongan ulama mutakallimin.. kedua *Istishâb* dapat dijadikan hujjah untuk menolak dan meniadakan hukum bukan untuk menetapkan hukum. Pendapat kedua ini diikuti oleh mayoritas ulama Hanafiyah al-Mutaakhkhirîn. Ketiga, *Istishâb* dapat dijadikan sebaagi hujjah, baik untuk menolak atau menetapkan hukum. Pendapat ini dilontarkan oleh mayoritas ulama Syâfi'iyah, Mâlikiyah, Hanâbilah, dan Dhâhiriyah. Baca :Wahbah Wahbah al-zuhaily *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz I, hlm. 896-897

[20] Sebagian ulama mengatakan bahwa *'urf* sinonim dengan adat. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Nasafi, Ibnu Âbidîn, al-Rahâwi, dan Ibnu Nujaim. Menurut Ibnu al-Himâm dan al-Bazdawi, *'urf* lebih umum dari pada adat. *'Urf* dapat mencakup ucapan dan perbuatan sedangkan adat hanya terbatas pada perbuatan. Berbeda dengan Ibnu Amîr al-Hâj dan Syekh Ahmad Fahmi, menurut mereka adat lebih umum dari pada *'urf*. Adat dapat mencakup hal-hal yang bersumber dari akal, watak, baik kebiasaan personal maupun komunal. Semua madzhab empat menggunakan *'urf* sebagai dalil hukum. Hanya saja ulama Hanafiyah dan Mâlikiyah yang menggunakan *'urf* dengan porsi yang lebih besar di banding madzhab lain. Lihat : Wahbah al-zuhaily *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz II , hlm.835

[21]Apabila al-Qur'ân atau Hadîts Nabi mengungkapkan syari'at umat sebelum kita seraya menjelaskan bahwa hukum tersebut telah dinasakh, maka para ulama sepakat bahwa hukum tersebut bukan syari'at untuk umat Muhammad. Sebaliknya, jika dijelaskan kalau hukum itu juga berlaku untuk umat Muhammad, maka ulama sepakat bahwa hukum tersebut termasuk syari'at untuk kita. Yang menjadi perselisihan di kalangan para ulama jika syari'at umat sebelum kita diceritakan tanpa disertai penjelasan apakah hukum itu masih berlaku atau sudah dinasakh. Dalam hal ini ada dua pendapat. Menurut pendapat yang terpilih dari ulama Mâlikiyah dan Hanafiyah, syari'at tersebut berlaku juga bagi kita dan wajib diamalkan. Menurut pendapat yang terpilih dari madzhab Syâfi'i, syari'at tersebut tidak berlaku bagi kita, tidak dapat dijadikan hujjah dan tidak wajib diamalkan. Mengenai *syar'u man qablana* ini menurut Imam Ahmad bin Hanbal ada dua riwayat. Salah satunya menyatakan bahwa *syar'u man qablana* dapat dijadikan hujjah, riwayat lainnya tidak dapat dijadikan hujjah. Lihat : Dr. Musthafâ Daib al-Bughâ, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf fîhâ*, (Damascus : Dâr al-Imam al-Bukhâri), hlm. 532- 535

[22].Yang menjadi perselisihan para ulama jika madzhab sahabat tersebut keluar dari pendapat sendiri, dapat dijangkau oleh rasio, dan tidak ada kesepakatan antar para sahabat. Menurut Imam Mâlik dan Imam Ahmad, madzhab sahabat dapat dijadikan hujjah dan wajib diikuti. Menurut Imam Syâfi'i, madzhab sahabat tidak dapat dijadikan hujjah secara mutlak, artinya pendapat sahabat ini tidak harus diikuti. Dalam pandangan ulama Hanafiyah, apabila madzhab sahabat berupa pendapat yang masih dapat dinalar tetapi sudah masyhur dan tidak diketahui adanya pendapat yang berbeda, maka dapat dijadikan hujjah. Apabila pendapatnya tidak masyhur sedang masih ada pendapat lain yang berbeda, maka tidak dapat dijadikan sebagai hujjah. Lihat : Musthafâ Daib al-Bughâ, *Op Cit*, hlm. 340-341.

menetapkan hukum secara umum.[23] Sembilan, *Al-Akhdzu bi Aqalli Mâ Qîla* Yaitu, mengambil pendapat yang paling saaeadaikit Misalnya, apabila terjadi perbedaan pendapat antara empat, lima, atau enam. Dalam hal ini berarti yang dapat dipastikan diakui oleh semuanya adalah empat. Sementara tambahan satu atau dua angka itulah yang menjadi perbedaan.[24]

Konsep *Sadda Al-Dzarā'ah* Menurut Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah Dan Ibnu Hazm

1. Biografi kehidupan Ibnū al-Qayyim al-Jauziyah

Nama lengkap Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah adalah Syam al-Dîn Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyûb bin Sa'ad bin Huraiz al-Zar'i. Beliau lebih dikenal dengan sebutan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah yang didirikan oleh Ibnu al-Jauzi (510 H./1126 M.-597 H./1200 M.).[25]. Ia dilahirkan di daerah Zara', salah satu bagian dari perkampungan Hauran, sebelah tenggara Damsyq (Damaskus), Suriah, tepatnya pada tanggal 7 Shafar 691 H/ 4 Februari 1292 M. Beliau dikenal sebagai seorang imam, '***allâmah, muhaqqiq, hâfidh, ushûli, faqîh,* dan ahli nahwu**. Di samping pakar di

[23] *Istiqrâ'* dibagi menjadi dua bagian. *Pertama, istiqrâ' tâm*, yakni dengan meneliti semua kasus parsial selain kasus yang diperselisihkan. Misalnya, ketika terjadi perselisihan, apakah shalat witir termasuk wajib atau sunnah. Kita dapat menggunakan dalil *istiqrâ'* bahwa seandainya shalat witir hukumnya wajib, niscaya tidak boleh dilakukan di atas kendaraan. Sebab, berdasar *istiqrâ'* bahwa semua shalat wajib, baik secara *adâ'* maupun *qadlâ'* tidak boleh dilakukan di atas kendaraan. *istiqrâ' nâqish*, yaitu hanya meneliti sebagian kasus parsial. Misalnya ketika diteliti pada sebagian perempuan bahwa minimal keluarnya haid ialah sehari semalam, maka ditetapkan berdasarkan *istiqrâ'* bahwa minimal darah haid semua perempuan ialah sehari semalam. *Istiqrâ'* tentang haid ini dianggap *nâqish* karena tidak semua perempuan diteliti. *Ibid*, hlm. 648. Istiqrâ' dapat dijadikan hujjah menurut ulama Syâfi'iyah, Mâlikiyah dan Hanâbilah. Baca : Wahbah, al-Zuhaily, *Op cit*, Juz II, hlm. 945-946.

[24] Secara tidak langsung *al-akhdzu bi aqalli mâ qîla* ini bertumpu pada dua dalil, yakni *ijmâ'* yang mana semua pendapat yang ada sepakat dengan pendapat yang paling minim. Untuk menentukan tidak ada tambahan dengan dalil *al-barâ'ah al-ashliyah*, karena hukum asal tidak ada tambahan. Oleh karena tidak ada dalil yang dapat membuktikan adanya tambahan, maka dikembalikan kepada hukum asal. Imam Syâfi'i dan Abû Bakar al-Baqillâni menggunakan dalil ini untuk menetapkan hukum. Misalnya, tentang penentuan *diyat* (denda) kafir dzimmi. Menurut Hanafiyah, *diyat*-nya sama dengan orang Islam. Menurut Mâlikiyah, *diyat*-nya separuh *diyat* orang Islam. Menurut imam Syâfi'i *diyat*-nya sepertiga dari *diyat* orang Islam berdasarkan *al-akhdzu bi aqalli mâ qîla*, karena beberapa pendapat para ulama sebelumnya, yang paling minim adalah sepertiga. Lihat : Wahbah Zuhaily, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz II, hlm.946.

[25] Madrasah al-Jauziyah terletak di Damascus, desa al-Buzuriyah yang sekarang masih dikenal baik. Dalam perkembangan sejarahnya, madrasah ini pada tahun 1327 H./1910 M. dijadikan mahkamah oleh penguasa Syuriah, kemudian ditempati oleh *Jam'iyah al-Is'âf al-Khairiyah* (Yayasan Amal al-Khairiyah) dengan membuka sekolah taman kanak-kanak, sampai terbakar pada tahun 1925, ketika terjadi revolusi Syuriah menghadapi Perancis. Di Madrasah inilah Ibnu al-Qayyim memulai pendidikannya di bawah pengawasan langsung ayahnya. Lihat *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. II, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), cet V, hlm.616.

dalam ilmu fiqh dan ushûl fiqh, Ibnu al-Qayyim juga mempunyai pengetahuan yang mendalam tentang ilmu suluk, ilmu kalam, dan tashawwuf.

Pemikiran yang khas Ibnu al-Qayyim mengajak kembali kepada al-Qur'ân dan hadits dan memahaminya sesuai pemahaman para *al-salaf shâlih*. Sehingga, ia dikenal sebagai seorang muslim puritan yang teguh memegang pendiriannya dalam mempertahankan kemurnian akidah dan anti taklid buta. Bahkan beliau memperingatkan kaum muslimin dari adanya *khurafat*[26] selain itu, pintu ijtihad selamanya tidak akan ditutup. Siapa saja berhak melakukan ijtihad selama orang tersebut mempunyai kualifikasi sebagai mujtahid.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah, wafat pada malam Kamis, tanggal 13 Rajab tahun 751 H./ 26 September 1350 M. Setelah dishalatkan keesokan harinya usai shalat Dhuhur di Masjid Jami' Besar Dimasyq (Al-Jâmi' Al-Umawi), ulama ini dimakamkan di pemakaman al-Bâb al-Shaghîr.[27]

a. Guru, murid dan karyanya Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah

Salah satu Rihlah ilmu yang beliau dapat selain dari beberapa gurunya adalah Dari ayahnya, Ibnu al-Qayyim belajar ilmu ***farâidl*** karena sang ayah memang sangat menonjol dalam ilmu itu. Selain itu, dia belajar bahasa Arab dari Ibnu Abi al-Fath al-Baththiy dengan membaca kitab-kitab ***Al-Mulakhkhas li Abi al-Balqâ'***, kitab ***Al-Jurjâniyah***, *Alfiyyah Ibnu Mâlik*, juga sebagian besar kitab ***Al-Kâfiyah was Syâfiyah*** **dan sebagian kitab *al-Tashîl***. Kepada Syaikh Majd al-Dîn al-Tunisi dia belajar satu bagian dari kitab ***Al-Muqarrib li Ibni Ushfûr***. [28]

---

[26] *Khurafat* berasal dari kata *kharifa-yakhrifu-kharfan-kharâfatan* yang berarti sesuatu yang dipetik, cerita dusta, dan kisah yang mengandung unsur kebohongan dan kebatilan. *Khurafat* adalah kata yang mengacu kepada dongeng, kisah, legenda, cerita, asumsi, dugaan, kepercayaan, keyakinan, atau akidah yang tidak benar. Dr Ali Mahfudh, seorang ahli teologi Islam mendefinisikan *khurafat* dengan "sesuatu yang tidak dapat diterima oleh akal sehat"

Praktek *Khurafat* dapat terjadi dalam lapangan akidah, ibadah, dan mu'amalah. Dalam lapangan akidah misalnya, terdapat keyakinan yang datang dari luar Islam, seperti keyakinan masyarakat bahwa nasib mereka ditentukan oleh kekuatan-kekuatan sakti atau oleh arwah leluhur mereka. Dalam lapangan mu'amalat misalnya menanam kepala kerbau pada lokasi bangunan besar yang akan dibangun. Praktek ini didasarkan pada pandangan bahwa kepala kerbau dapat menjadi penangkal terhadap mara bahaya yang dapat menimpa bangunan yang akan didirikan. *Ibid*, Vol. III, hlm. 936-937.

[27] www.republika.co.id

[28] www.wikipediaindonesia.com

Dalam disiplin ilmu lainnya, Ibnu Qayyim berguru ilmu hadits pada Syihâb al-Nablusi dan Qadli Taqiy al-Dîn bin Sulaimân. Secara khusus, ia juga pernah belajar hadits pada Fâthimah Umm Muhammad binti Syekh Ibrâhîm yang lebih dikenal dengan nama Fâthimah Jauhar. Beliau belajar ilmu ushûl dari Syaikh Shafiy al-Dîn al-Hindi, ilmu fiqh dari Syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyah dan Syaikh Ismâ'îl bin Muhammad al-Harrâniy. Dia pun terkenal dalam pengetahuannya tentang mazhab-mazhab Salaf.

Hingga akhirnya dia ber-*mulâzamah* secara total (berguru secara intensif) kepada Ibnu Taimiyah sesudah kembalinya Ibnu Taimiyah dari Mesir tahun 712 H. hingga wafatnya tahun 728 H. Ketika itu, Ibnu Qayyim sedang pada awal masa mudanya. Selama 16 tahun Ibnu al-Qayyim berguru kepada Ibnu Taimiyah. Di antara sekian banyak gurunya, yang paling banyak berpengaruh adalah Syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyah. Ibnu al-Qayyim mengikuti metode gurunya ini dalam menentang dan memerangi orang-orang yang menyimpang dari agama. Sealur dengan gurunya, Ibnu al-Qayyim sangat gencar menyerang kaum filosof, Kristen, dan Yahudi.

Intelektualitas dan integritas keilmuannya yang tidak diragukan lagi menjadi magnet yang ampuh untuk menarik orang-orang pilihan untuk menimba ilmu kepadanya. Pada realitasnya, Ibnu al-Qayyim berhasil mencetak murid-murid yang berkualitas. Selanjutnya, mereka tumbuh menjadi para ulama terbaik yang telah diakui keilmuannya, di antaranya ialah : Putera beliau sendiri bernama Syaraf al-Dîn Abdullâh (ahli fiqh), Putera yang lain bernama Ibrâhîm (ahli fiqh), al-Dimasyqiy (700 H./1300 M.-774 H./1373 M.), seorang ahli tafsir dan hadits penyusun kitab *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Al-Imâm al-Hâfidh Abd al-Rahmân bin Rajab al-Hanbali al-Baghdâdi penyusun kitab *Thabaqât al-Hanâbilah* (736 H./1335 M.-795 H./1393 M.), ahli fiqh madzhab Hanbali. Ibnu Abd al-Hâdi bin Qudâmah al-Maqdisi al-Shâlihi al-Hanbali (w.744 H.), ahli fiqh., Syams al-Dîn Muhammad bin Abd al-Qâdir al-Nablisiy. Ibnu Abdirrahman al-Nablisiy. Muhammad bin Ahmad bin Utsman bin Qaimaz al-Dzhahabi al-Turkumaniy al-Syâfi'i (W. 748 H.), seorang muhaddits. Ali bin Abd al-Kâfi bin Ali bin Tamâm Al-Subky (W. 756 H.), seorang ahli fiqh Taqiy al-Dîn Abû al-Thâhir Muhammad bin Ya'qûb al-Fairuzabadi al-Syâfi'i (W. 817 H.), seorang ahli fiqh

Selain mencetak kader ulama' beliau juga termasuk penulis yang produktif. dari berbagai disiplin ilmu yang terlahir dari buah karya pikirnya. Taha Abdur Rauf, ahli fiqh dan sejarawan menuliskan daftar karya Ibnu al-Qayyim sebanyak 49 buah. Yang terpenting di antaranya ialah ***Tahdzîb Sunan Abî Dawûd, Safar al-Hujrataian wa bâb al-Sa'âdatain, Madârij al-Sâlikîn, Syarh Asmâ' al-Kitâb al-'Azîz, Zâd al-Ma'âd fi Hâdy al-'Ibâd, Naqd al-Manqûl wa al-Mahq al-Mumayyiz baina al-Mardûd wa al-Maqbûl, Nuzhah al-Musytâqîn wa Raudlah al-Muhibbîn, Tuhfah al-Wadûd fi Ahkâm al-Maulûd, Miftâh Dâr al-Sa'âdah, I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabbil 'Âlamîn, Ighâtsah al-Lahfân fi Hukmi Thalaqil Ghadlbân, Ighâtsat al-Lahfân fi Mashâ`id al-Syaithân, Badâi' al-Fawâ'id, Amtsâl al-Qur'ân***, dan ***Buthlân al-Kimiya' min Arba'ina Wajhan***.[29]

b. Pemikiran Ilmu ushūl fiqh Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah

Pemikiran fiqh dan ushûl fiqh Ibnu al-Qayyim lebih banyak dalam karya yaitu *"I'lâm al-Muwaqqi'în"* dan *"al-Thuruq al-Hukmiyah"*. Dalam kitab ini, Ibnu al-Qayyim membahas panjang lebebar tentang ijtihad dan metode ijtihad. Menurutnya, ijtihad selalu berkembang seiring perubahan zaman. Hukum harus relevan dengan situasi dan kondisi di berbagai tempat dan masa. Pemikiran ini merupakan refleksi dan sekaligus reaksi dari adanya opini umum di kalangan umat Islam ketika itu yang mempunyai pandangan bahwa pintu ijtihad telah ditutup. Oleh sebab itu, ia membagi ijtihad melalui akal tersebut *(ra'yu)* menjadi tiga bentuk, yaitu *al-ra'yu al-bâtil bilâ raibin*[30], *al-ra'yu al-shahîh*[31], *al-ra'yu al-musytabih*.

---

[29] *Ensiklopedi Islam*, Vol II, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), cet II, hlm.148-149.

[30] Menurut Ibnu al-Qayyim, yang termasuk dalam kategori *al-ra'yu al-bâtil* ialah : pendapat yang bertentangan dengan nash, pendapat tentang agama dengan bersandar dugaan disertai betindak serampangan di dalam memahami dan meng-*istinbâth*-kan hukum dari nash, pendapat yang mengabaikan tuhan, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-Nya, pendapat yang menimbulkan bid'ah dan mengubah ajaran Nabi (sunnah). Syams al-Dîn Abi Abdillâh Muhammad bin Abi bakar ibnu al-Qayyim, *Zâd al-Ma'âd* Juz I, hlm.67-69.

[31] *Al-ra'yu al-shahîh* disebut juga oleh Ibnu al-Qayyim dengan *al-ra'yu al-mahmûd*. Yang termasuk dalam kategori ini adalah : pendapat orang yang paling ahli fiqh, paling bersih hatinya, paling mendalam ilmunya yang mengetahui *ta'wil* dan memahami tujuan pensyari'atan, pendapat yang menjelaskan nash dan mempermudah melakukan *istinbâth* hukum dari nash, pendapat yang menjadi satu kesepakatan umat, pendapat yang diambil melalui pencarian dari al-Qur'ân. Jika tidak dijumpai, maka mencari di sunnah, jika tidak terdapat, maka mengambil pendapat yang telah diputuskan al-khulafâ' al-râsyidin atau yang diputuskan oleh salah satu sahabat Nabi. Jika masih tidak menemukan, maka berijtihad dengan pendapatnya sendiri yang mendekati dengan al-Qur'ân, sunnah, dan pendapat para sahabat. Lihat Syams al-Dîn Abi Abdillâh Muhammad bin Abi bakar ibnu al-Qayyim, *Zâd al-Ma'âd* hlm. 83-85.

Dalam pengembangan hukum Islam harus sesuai dengan *maqâshid al-syarî'ah*, dengan menggunakan beberapa metode ijtihad. Metode yang dapat dipakai adalah *ijmâ'*, *qiyâs*, *al-maslahah al*-mursalah*, istishâb, 'urf*, dan *al-dzarî'ah*. Di antara pemikiran ushûl fiqh Ibnu al-Qayyim yang paling menonjol yaiyu tentang *'urf* dan *sadd al-dzarî'ah*. Sebagaimana kaidah fiqh mengatakan :

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

"Perubahan hukum sesuai dengan perubahan zaman, tempat, dan kondisi"

Kaidah ini mengandung arti luas dalam berbagai aspek Ilmu fiqh, karena syari'at Islam selalu memandang kemaslahatan manusia yang terikat dengan situasi kondisi tempat, zaman, serta lingkungan diamana munusia tinggal. Pemikiran Ibnu al-Qayyim tentang *sadd al-dzarî'ah* akan dibahas lebih mendalam dalam ulasan berikut ini.

c. Pemikiran Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah tentang *Sadd al-Dzarî'ah*

Ibnu al-Qayyim mengartikan *al-dzarî'ah* dengan hal-hal yang dapat menjadi media dan jalan menuju sesuatu yang lain. Dalam beberapa karya-karyanya, Ibnu al-Qayyim pada biasanya menggunakan istilah *al-dzarâi'* sebagai bentuk plural dari *al-dzarî'ah*. Menurutnya, *al-dzarâi'* merupakan salah satu dalil ahkâm. Untuk mendukung pendapatnya ini, ia mengemukakan alur pikir berikut ini :

Setiap tujuan tidak akan tercapai tanpa melalui sebab dan media yang menjadi perantara. Media yang berfungsi sebagai pengantar adalah suatu keharusan yang tidak dapat diabaikan. Oleh karenanya, pengantar tersebut status hukumnya sama dengan tujuan yang akan dicapai. Oleh karena itu, untuk menentukan status hukum *al-dzarî'ah*, harus melihat pada tujuan yang akan dicapai. Jika tujuannya baik, maka harus dibuka jalan bagi *al-dzarî'ah* sebagai pengantar kemaslahatan. ini disebut *fath al-dzarî'ah*. Apabila mengantar kepada *mafsadat*, maka *al-dzarî'ah* harus ditutup. Dan ini disebut *sadd al-dzarî'ah*.. *Sadd al-dzarî'ah* ini diaplikasikan dalam semua kasus. Namun, dalam kitab Zâd al-Ma'ād, Ibnu al-Qayyim menegaskan sebagai berikut :[32]

[32] Syams al-Dîn Abi Abdillâh Muhammad bin Abi bakar ibnu al-Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, (al-Maktabah al-Syâmilah), Juz IV, 78

وتحريم الحرير إنما كان سدا للذريعة ولهذا أبيح للنساء وللحاجة والمصلحة الراجحة وهذه قاعدة ما حرم لسد الذرائع فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجحة كما حرم النظر سدا لذريعة الفعل وأبيح منه ما تدعو إليه الحاجة والمصلحة الراجحة وكما حرم التنفل بالصلاة في أوقات النهي سدا لذريعة المشابهة الصورية بعباد الشمس وأبيحت للمصلحة الراجحة وكما حرم ربا الفضل سدا لذريعة ربا النسيئة وابيح منه ما تدعو إليه الحاجة من العرايا

Dalam karyanya ini, Ibnu al-Qayyim memberi catatan bahwa *sadd al-dzarî'ah* dapat diterapkan *apabila* tidak bertentangan dengan kebutuhan dan kemashlahatan. Jika terjadi pertentangan antara *sadd al-dzarî'ah* dan mashlahat, maka mashlahat yang diunggulkan sebagaimana terdapat dalam salah satu karya Ibnu al-Qayyim :[33]

وقاعدة باب سد الذرائع إذا عارضه مصلحة راجحة قدمت عليه

Dalam I'lâm al-Muwaqqi'în, Ibnu al-Qayyim juga menyebutkan :[34]

لأن باب سد الذرائع متى فاتت به مصلحة راجحة او تضمن مفسدة راجحة لم يلتفت إليه

Ungkapan diatas, Ibnu al-Qayyim menegaskan bahwa *sadd al-dzarî'ah* tidak dapat ditetapkan ketika mengabaikan kemaslahatan atau menimbulkan *mafsadat* yang lebih besar. Sebagai contohnya adalah melihat perempuan diharamkan karena dapat mengantarkan kepada perbuatan keji. tetapi larangan ini tidak berlaku jika terdapat kebutuhan (*hajat*) dan kemasalahatan untuk melihat semisal untuk meminang, bertransaksi, bersaksi, dan sebagainya. Shalat sunnah di waktu yang dilarang adalah haram karena dapat dianggap menyerupai orang-orang kafir yang menyembah matahari. tetapi ketika terdapat kemaslahatan tertentu, maka tidak diharamkan shalat di waktu yang dilarang. Keharaman memakai sutera bagi laki-laki berdasarkan *sadd al-dzarî'ah*, diperbolehkan bagi perempuan dan bagi laki-laki untuk kemaslahatan tertentu, misalnya bagi orang yang berpenyakit gatal, suhu terlalu panas. Riba *al-Fadl* diharamkan dalam

[33] *Ibid*, Juz V,hlm.148
[34] Ibnu al-Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'în*,,, Juz III, hlm.165

rangka menutup kemungkinan terjadinya riba *nasî'ah*[35], tetapi praktek riba *Fadl*[36] diperbolehkan dalam jual beli '*arâya*[37] karena ada kebutuhan. banyak kasus-kasus yang dihukumi berdasarkan *sadd al-dzarî'ah*. Oleh karena itu, Ibnu al-Qayyim menyatakan bahwa *sadd al-dzarî'ah* merupakan seperempat taklif. Sebab, taklif terdiri dari perintah dan larangan. Dengan demikian sesuatu yang menjadi *wasîlah* kepada keharaman merupakan seperempat dari agama.[38]

Dalam konsep *sadd al-dzarî'ah*, Ibnu al-Qayyim secara tegas *hîlah* (merekayasa hukum) diharamkan, karena membolehkan *hîlah* berarti bertentangan dengan *sadd al-dzarî'ah*. Sebab orang yang melakukan *hîlah* yang bertujuan untuk membuka jalan kepada *mafsadat* dengan cara rekayasa. Sebagaimana yang di ungkapkan Dalam kitab Ighâtsah al-Lahfân, Ibnu al-Qayyim menuturkan:[39]

فصل وإذا تدبرت الشريعة وجدتها قد أتت بسد الذرائع إلى المحرمات وذلك عكس باب الحيل الموصلة إليها فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات وسد الذرائع عكس ذلك فبين البابين أعظم تناقض والشارع حرم الذرائع وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه فنهى الله تعالى عن سب آلهة المشركين لكونه ذريعة إلى أن يسبوا الله سبحانه وتعالى عدوا وكفرا على وجه المقابلة

Ibnu al-Qayyim menegaskan *sadd al-dzarî'ah* kontradiksi dengan *hîlah*.[40] Karena *Sadd al-dzarî'ah* ditetapkan untuk mengantisipasi terjadinya keharaman. Sedangkan *hîlah* berorientasi kepada beberapa usaha untuk melegalkan suatu yang haram. Bahkan, meskipun seseorang tidak bermaksud kepada *mafsadat*, tapi

[35] Riba nasi'ah ialah menjual barang ribawi dengan bertempo atau tidak kontan. Abdullah bin Hujazi bin Ibrahim al-Syarqawi, *Hasyiyah al-Syarqawi*, Juz II, (Beirut : Dar al-Fikr, tt), hlm.30.

[36]Riba fadl adalah menjual barang ribawi dengan ada kelebihan salah satu barang yang dipertukarkan. Abdullah bin Hujazi bin Ibrahim al-Syarqawi, *Hasyiyah al-Syarqawi*, hlm.30.

[37] Jual beli 'araya ialah menukar kurma yang sudah kering dengan kurma yang masih di atas pohon. Abi Zakariyâ Muhyiddîn bin Syaraf, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), Juz XI, hlm.2.

[38] Ibnu al-Qayyim, *I'lâm Muwaqqi'în,* ,,, Juz III, hlm.171

[39] Ibnu al-Qayyim, *Ighâtsah al-Lahfân*, ... Juz I, hlm.361

[40] Secara terminologi, hîlah ialah melakukan suatu amalan yang pada lahirnya diperbolehkan untuk membatalkan hukum syara' lainnya. Misalnya, seseorang menghibahkan hartanya. Hibah tersebut dilakukan ketika masa *haul* (satu tahun) sudah mendekat, seperti beberapa hari sebelum *haul* dan nisab harta yang wajib dizakatkan pun telah tercapai. Secara lahir, tindakan menghibahkan harta tersebut sangat terpuji. Akan tetapi, jika orang tersebut sengaja melakukan hibah mendekati kewajiban zakat, berarti dia bermaksud lari dari kewajiban zakat, karena dengan dihibahkan sebagian hartanya, maka nisab zakat menjadi tidak tercapai lagi. Jadi, hibah sebagaimana di atas merupakan hîlah untuk menghindari kewajiban zakat. Ensiklopedi Hukum Islam, Vol. II, hlm. 553-554.

perbuatannya mengantarkan kepada *mafsadat*, maka harus diantisipasi dan dicegah. Ini adalah prinsip *sadd al-dzarî'ah*. Dalam kitab Ighâtsah al-Lahfân, Ibnu al-Qayyim menegaskan :[41]

وهذا كله حرام على من قصده ومن لم يقصده بل على من قصد خلافه سدا للذريعة

Selain itu, dalam kitab Ighâtsah al-Lahfân Ibnu Qoyyim menegaskan:[42]

وإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرم إما بأن يقصد به ذلك المحرم أو بأن لا يقصد به وإنما يقصد به المباح نفسه لكن قد يكون ذريعة إلى المحرم يحرمه الشارع بحسب الإمكان ما لم يعارض ذلك مصلحة راجحة تقتضى حله فالتذرع إلى المحرمات بالاحتيال عليها أولى أن يكون حراما وأولى بالإبطال والإهدار إذا عرف قصد فاعله وأولى أن لا يعان فاعله عليه وأن يعامل بنقيض قصده وأن يبطل عليه كيده ومكره

2. Biografi kehidupan Ibnū Hazm

Nama lengkap Ibn Hazm adalah Abu Muhammad 'Aly Ibn Ahmad Ibn Sa'îd Ibn Hazm ibn Ghâlib ibn Khalaf ibn Sa'd ibn Abi Sufyân ibn Yazîd. Di dalam kitab-kitab klasik dikenal dengan Ibnu Hazm. Dia dilahirkan di Kordoba, Spanyol pada akhir Ramadlān 384 H/ 7 Nopember 994 M. Ibn Hazm berasal dari keluarga terhormat dan sangat berkecukupan. Ayahnya adalah seorang menteri pada masa pemerintahan khalifah al-Mansûr dan puteranya, al-Mudzaffar, khalifah Bani Umayyah di Andalusia.[43] Ibnu Hazm salah satu ulama besar pada masanya, dari segi keilmuan beliau pakar dalam bidang Ilmu fiqh, ushûl fiqh, ahli hadîts, dan ahli teologi. Ia adalah pengembang madzhab Dhâhiri, bahkan dinilai sebagai pendiri kedua madzhab Dhâhiri.

Pada masa pemerintahan Hisyam III al-Mu'tamid Ibnu Hazm pernah dipenjara. Sejak keluar dari istana, Ibnu Hazm mulai mencurahkan perhatiannya pada penulisan kitab-kitab.[44] Ibnu Hazm wafat di Manta Lisham dekat Sevilla Spanyol pada tanggal 28 Sya'ban 456/ 15 Agustus 1064.

[41] Ibnu al-Qayyim, *Ighâtsah*, *Op cit*, Juz I, hlm. 362
[42] Ibnu al-Qayyim, *Ighâtsah al-Lahfân*,, hlm. 370
[43] Moh. Abu Zahrah, *Târikh Al-Madzâhib Al-Fiqhiyah*, (Kairo : Maktabah Madany, tt), hlm. 383-384. Ensiklopedi Islam, *Op cit*, hlm. 148
[44] Moh. Abu Zahrah, *Târikh Al-Madzâhib Al-Fiqhiyah* hlm. 148-149

a. Perjalan mencari Ilmu dan karyaIlmiah Ibnu Hazm

Pada masa kecilnya, ia dibimbing dan dididik oleh guru-gurunya tentang al-Qur'ân, sya'ir Arab, dan kaligrafi. Menginjak masa remaja, Ibnu Hazm mulai mempelajari fiqh dan hadîts dari gurunya yang bernama Husain bin Ali al-Farisi dan Ahmad bin Muhammad bin Jasur. Ketika dewasa, ia baru mempelajari ilmu-ilmu lainnya, seperti filsafat, bahasa, teologi, etika, mantiq, ilmu jiwa, di samping ia juga memperdalam fiqh dan hadîts.

Pada usia dewasa, Ibnu Hazm mengarahkan pendidikannya ke majlis taklim di masjid-masjid Cordoba. Di sana mulai berdialog dengan guru dan pakar ilmu agama. Beberapa di antara gurunya di bidang hadîts, bahasa, logika, dan teologi adalah Yahyâ bin Mas'ûd bin Wajah al-Jannah dan Abu al-Qâsim Abdurrahman bin Abi Yazîd al-Azdi. Di bidang fiqh dan peradilan, ia belajar dari al-Khiyâr al-Lughawi. Guru khusus di bidang fiqh adalah Abi Amr Ahmad bin al-Husain, Yûsuf bin Abdullâh (Hakim Cordoba), Abdullâh bin Rabî' al-Tamîmi, dan Abi Amr al-Tamanki. [45]

Selain memiliki banyak guru, dia juga memiliki banyak murid. Di antara murid-muridnya adalah: Muhammad ibn Futūh ibn 'Îd yang memperdalam ilmu sejarah, Abu 'Abdillah al-Humaidi al-Andalusy yang mengkhususkan diri untuk mendalami dan mengajarkan buku-buku karya Ibnu Hazm, dan ketiga orang puteranya yaitu : Abu Rafî' al-Fadl ibn 'Ali, Abu Usāmah Ya'qûb ibn 'Ali, dan Abu Sulaimân al-Musa'ab ibn 'Ali.[46]

Sebagai seorang ulama', Ibn Hazm juga produktif dalam menulis sebuah karya Ilmiah. Diriwayatkan bahwa karya tulis Ibnu Hazm tidak kurang dari 400 judul kitab. Kitab-kitab tersebut mencakup berbagai disiplin ilmu. Namun, yang sangat disayangkan, banyak di antara tulisan beliau dibakar dan dimusnahkan oleh orang yang tidak sepaham dengannya.[47] Di antara kitab-kitab tersebut adalah : *al-Ihkām fi Ushūl al-Ahkām, al-Muhallâ, Ibthāl al-Qiyās, Tauq al- Hamâmah, Nuqât al-Arûs fi Tawârîkh al-*

[45] Ensiklopedi Hukum Islam, Juz II,,,, hlm.608
[46] Ensiklopedi Hukum Islam,,,, , Juz II, hlm.608
[47] Moh. Abu Zahroh, *Târikh Al-Madzâhib Al-Fiqhiyah*, hal. 393.

Khulafâ', al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal, al-Abthāl, al-Talkhīs wa al-Takhlīs, al Imāmah wa al-Khulafā' al-Fihrasah, dan al-Akhlāq wa al-Siyar fi Mudawwanah al-Nufūs.

b. Pemikiran Ushûl Fiqh Ibnu Hazm

Ibnu Hazm lebih dikenal sebagai pemikir yang bercorak tektualis-literalis karena pemikirannya lebih dominan mengikuti teks secara *dhâhir*. Bahkan, ia menolak kebebasan berijtihad dengan semata-mata mengandalkan rasio. Pemikiran ushûl fiqh Ibnu Hazm yang paling menonjol antara lain :

1) Hukum yang secara tegas ditetapkan di dalam al-Qur'ân, hadîts dan *ijmâ'* sahabat adalah wajib, haram, dan mubah. Tidak ada ruang bagi akal untuk terlibat secara langsung di dalam pembentukan hukum. Oleh karena itu, dalil hukum yang dapat dijadikan sumber dan sandaran untuk menetapkan hukum, yaitu al-Qur'ân, hadîts, *ijmâ'* sahabat, dan *dhâhir* nash yang mempunyai satu arti saja.[48]
2) Ibnu Hazm menolak ijtihad *bi al-ra'yi* (ijtihad semata-mata mengandalkan rasio). Untuk pendapatnya ini, Ibnu Hazm mengajukan beberapa argumentasi, antara lain, Al-Qur'ân;, Al-Sunna, Pernyataan sahabat.
3) Ibnu Hazm berpendapat bahwa perkataan-perkataan *(aqwâl*) Rasulullah dan ketetapan-ketetapan *(taqrîrât*) Rasulullah merupakan hujjah yang tidak diragukan lagi, sedangkan perbuatan *(af'âl)* Rasulullah tidak dapat dijadikan hujjah kecuali jika disertai dengan penjelasan dari Rasul sendiri. Sebagai contoh, gerakan shalat yang diajarkan Rasul melalui perbuatan diperkuat dengan sabdanya : *"Shalatlah kalian sebagaimana aku shalat"*[49]
4) Perbedaan yang paling menonjol antara pemikiran Ibnu Hazm dengan mayoritas para ulama ushûly adalah tentang *ta'lîl al-nushûsh* (adanya *'illat* bagi nash). Dalam pandangan Ibnu Hazm nash-nash yang ada tidak mengandung suatu *'illat* yang dijadikan alasan untuk meng-*qiyâs*-kan dengan kasus-kasus lain yang mempunyai kesamaan *'illat*. Nash hanya untuk

[48] Ensiklopedi Islam, Vol II, , hlm. 148-149

[49] Abû Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt), Juz I, 149-151

menetapkan hukum sesuatu yang tertera di dalam teks. Sementara kasus yang tidak disebutkan di dalam teks tidak dapat dihukumi sama.[50]

c. Pandangan Ibnu Hazm tentang *Sadd al-Dzarî'ah*

Konsep *sadd al-dzarî'ah* tidak diakui oleh Ibnu Hazm sebagai dalil ahkam. Di dalam kitabnya, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Ibnu Hazm menggunakan *ihtiyâth, qath al-dzarâi' atau al-musytabih*. Di dalam kitabnya ini Ibnu Hazm mengungkapkan bahwa ada sekelompok ulama yang mengharamkan sesuatu bersandar kepada *ihtiyâth* (kehati-hatian) dan khawatir dapat mengantar kepada keharaman. Pendapat ini ditopang dengan hadîts riwayat dari sahabat Nu'mân bin Basyîr bahwa Rasulullah SAW bersabda :[51]

ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يرتع فيه وان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه

"Sesungguhnya sesuatu yang halal telah jelas, dan sesuatu yang haram juga telah jelas. Di antara keduanya terdapat sesuatu yang masih samar yang kebanyakan orang tidak mengetahuinya. Barang siapa menjaga diri dari barang syubhat berarti ia bebas agamanya dan harga dirinya. Barang siapa terjatuh dalam syubhat, maka akan jatuh kepada keharaman sebagaimana orang yang menggembala di sekitar tanah larangan yang hampir dipastikan masuk ke dalamnya. Sesungguhnya setiap raja memiliki tanah larangan. Sedangkan tanah larangan Allah adalah keharaman-keharaman".

Menurut ulama yang mengakui adanya *ihtiyâth (sadd al-dzarî'ah)* hadîts ini menyampaikan pesan bahwa kita dilarang melakukan sesuatu yang masih *syubhat* (belum jelas halal haramnya) dalam rangka berhati-hati agar tidak jatuh kepada keharaman. Menurut Ibnu Hazm hadîts ini tidak menjelaskan keharaman sesuatu yang *syubhat*. Bahkan, hadîts tersebut menyatakan bahwa sesuatu yang di sekeliling tanah

[50] Abû Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, hlm.583

[51] Abû al-Husain Muslim bin Hajjâj al-Qusyairi al-Naisâbûri, *Shahîh Muslim*, Juz I, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), hlm.697-698.

larangan bukanlah tanah larangan. Berbeda dengan sesuatu yang sudah jelas keharamannya. Demikian pula dengan hadîts riwayat dari Ibnu 'Aun dari al-Sya'bi :[52]

ان الحلال بين وان الحرام بين وان بين ذلك امورا مشتبهات, وسأضرب لكم في ذلك مثلا ان الله عز وجل حَمَى حِمًى وان حمى الله ما حرم وانه من يرع حول الحمى يوشك ان يرتع فيه وان من خالط الريبة يوشك ان يجسر

"Sesungguhnya sesuatu yang halal telah jelas, dan sesuatu yang haram juga telah jelas. Di antara keduanya terdapat hal-hal yang masih samar. Aku akan membuatkan kalian suatu contoh. Allah menetapkan larangan pada suatu tanah larangan. Sedangkan tanah larangan Allah adalah sesuatu yang diharamkan-Nya. Sesungguhnya orang yang menggembala di sekitar tanah larangan hampir dipastikan bermain-main ke dalamnya dan orang yang berbaur dengan keraguan, maka hampir dipastikan ia memberlangsungkan (kepada kaharaman).

Dari riwayat hadîts ini disimpulkan oleh Ibnu Hazm bahwa yang dikhawatirkan jatuh kepada *syubhat* ialah bila orang tersebut melangsungkan kepada keharaman. contoh ada dua air yang keduanya diragukan kesuciannya, tapi salah satunya diyakini kenajisannya. Jika kedua air tersebut digunakan untuk berwudlu kemudian shalat, maka seratus persen bahwa orang tersebut shalat dengan membawa najis. Contoh yang semisal inilah yang diharamkan karena sudah diyakini jatuh kepada keharaman.[53] hadîts lain yang diajukan ulama yang berpendapat adanya *sadd al-dzarî'ah*. Hadîts tersebut adalah :[54]

لا يبلغ العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس (رواه الحاكم)

"Seorang hamba tidak akan mencapai golongan orang-orang yang bertaqwa sehingga meninggalkan sesuatu yang tidak mengandung bahaya karena khawatir terjatuh kepada bahaya" (HR. Hakim)

[52] Abu Abdur Rahmân Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Sinân al-Khurâsâni al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasa'i*, Juz VII, (Beirut : Dar al-Fikr, tt), hlm.256-257.
[53] Abû Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, hlm. 181
[54] Al-Hâkim, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, Juz XVIII, (al-Maktabah al-Syâmilah), hlm.271.

Terdapat hadîts yang diajukan ulama yang mengakui *sadd al-dzarî'ah*, yaitu :

عن النواس بن سمعان الأنصاري قال سألت رسول الله عن البر والإثم ؟ قال البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت ان يعلمه الناس (رواه الدارمي)

Riwayat dari al-Nuwwâs bin Sam'ân al-Anshâry berkata : "Aku bertanya kepada Rasulullah SAW tentang kebaikan dan dosa, lalu beliau bersabda : kebaikan adalah budi pekerti yang baik sedangkan dosa adalah sesuatu yang memberi pengaruh di dalam jiwamu sedangkan kamu tidak senang diketahui banyak orang" (HR. al-Dârimi). [55]

Menurut Ibnu Hazm hadîts ini tidak dapat dijadikan hujjah untuk mengharamkan sesuatu yang masih bersifat *syubhat* lantaran yang disebut dosa adalah sesuatu yang dapat memberi pengaruh ke dalam hati kita. Jika yang dijadikan standar halal dan haram adalah sesuatu yang bergolak di dalam jiwa, maka hukum tidak akan stabil karena jiwa manusia mempunyai keinginan yang berbeda-beda, sehingga dapat menghasilkan hukum yang berbeda. Akan tetapi, kelompok yang berpendapat bahwa *ihtiyâth* dapat dijadikan dalil tidak menetapkan haram dalam dua kasus di atas. Pendapat ini berarti bertentangan dengan konsep *ihtiyâth* atau *sadd al-dzarî'ah* mereka sendiri.[56]

Ulama yang menganggap *sadd al-dzarî'ah* dijadikan dalil dan hujjah sebagaimana ungkapan ibnu Hazm terdapat dalil yang jelas untuk menolak pendapat yang ulama mengharamkan sesuatu berdasar *ihtiyâth*, yaitu :

ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب

"Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta "Ini halal dan ini haram", untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah". (QS. Al-Nahl 116)

[55] Abû Muhammad Abdullâh bin Abdur Rahmân bin Fadl bin Bahram al-Tamîmî al-Samarqandi al-Dârimi, *Sunan al-Dârimi*, Juz II, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt), hlm.254.

[56] Ibnu Ham, *Op cit*, Juz II, hlm. 188

Menurut Ibnu Hazm, sebenarnya aplikasi konsep *ihtiyâth* ini dapat mengakibatkan penetapan hukum berdasarkan kecurigaan yang tidak dapat dibenarkan. Seperti membatalkan persaksian orang adil yang bersaksi untuk ayahnya, anak-anaknya, isterinya, atau temannya kerana dicurigai memberikan persaksian palsu. Secara tegas, Ibnu Hazm menyatakan bahwa madzhab yang mengakui *ihtiyâth* ini adalah madzhab yang paling rusak di muka bumi ini lantaran dapat membatalkan segala sesuatu yang benar.[57]

وبالجملة, فهذا المذهب افسد مذهب في الأرض لانه يؤدي الى ابطال الحقائق كلها

Perbedaan Pendapat antara Ibnu Qoyyim dan Al-Jauzy dan Ibn Hazm tentang *Sadd al-Dzarî'ah* Sebagai dalil Hukum Islam

Perbedaan pendapat dalam memutuskan sebuah hukum kedua ualama tersebut suatu hal yang wajar, karena masing-masing mempunyai latar belakang dari kehidupan sosial-kultural juga berbeda sehingga mempengaruhinya pemikiranya dalam memahami teks al-Qur'an dan Hadits. Kadalm konsep *sadd al-dzarî'ah* Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm mempunyai perbedaan pandangan tersendiri. Perbedaan pandangan tersebut meliputi :

1. Perbedaan dari segi kehujjahan *sadd al-dzarî'ah*

Ibnu al-Qayyim mengklasifikasikan *sadd al-dzarî'ah* menjadi empat. *Pertama*, sesuatu yang sejak semula mengandung *mafsadat*. *Kedua*, sesuatu yang mulanya mubah tapi dimaksudkan untuk mencapai *mafsadat*. *Ketiga*, sesuatu yang awalnya mubah dan tidak dimaksudkan mencapai *mafsadat*, akan tetapi lebih dominan cenderung mengantar kepada *mafsadat*. *Keempat*, sesuatu yang awalnya mubah dan tidak dimaksudkan mencapai *mafsadat*, serta terdapat kemungkinan mengantar kepada *mafsadat*, akan tetapi sisi maslahatnya lebih diutamakan. Dari keempat klasifikasi ini, bagian pertama, kedua, dan ketiga dapat dijadikan hujjah atau dalil untuk menetapkan hukum yang disebut *sadd al-dzarî'ah*. Sedangkan bagian keempat, Ibnu al-Qayyim tidak menetapkannya sebagai hujjah karena bertentangan dengan kemaslahatan. Di dalam

[57] Ibnu Hazm, Abû Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz II, hlm. 191-92

kitabnya, Ibnu al-Qayyim menjelaskan jika *sadd al-dzarî'ah* bertentangan dengan maslahat atau hajat, maka *sadd al-dzarî'ah* yang dikalahkan, sehingga tidak dapat ditetapkan sebagai hujjah.

Sementara Ibnu Hazm tidak memberikan klasifikasi *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil hukum Islam. Bahkan beliau menolak secara mutlak akan kehujjahan *sadd al-dzarî'ah.* Menurutnya, berhujjah dengan *sadd al-dzarî'ah* sama halnya menentukan hukum tanpa ada landasan dari nash. Beliau berpendapat bahwa, memutuskan hukum tanpa disertai sandaran dari Al-Qur'an, Al-Sunnah, Ijma' Shobat tidak dapat dibenarkan.

2. Perbedaan Argumentasi Kehujjahan *Sadd al-Dzarî'ah*

Perbedaan pendapat tentang kehujjahan sadd al-dzarî'ah pastinya beliau mempunyai argumentasi untuk mendukung pendapatnya. Setelah di kaji argumentasi mereka dapat disimpulkan bahwa kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm saling bertolak belakang.

Ibnu al-Qayyim yang menyatakan *sadd al-dzarî'ah* dapat dijadikan hujjah karena banyak terdapat dalam al-Qur'an dan hadits dan pendapat sahabat yang mempraktekkan konsep *sadd al-dzarî'ah*. Bahkan dalam kitab *I'lâm al-Muwaqqi'în* menyebutkan ada sembilan puluh sembilan nash, baik dari al-Qur'an maupun hadits. Dengan banyaknnya ketentuan hukum di dalam al-Qur'an dan hadits yang sejalan dengan konsep *sadd al-dzarî'ah* ini berarti suatu bentuk legalisasi terhadap kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* bisa di jadikan sandaran hukum

Sedangkan pendapat Ibnu Hazm, sadd al-dzarî'ah tidak diperbolehkan sebagai menetapkan hukum tanpa ada sandaran dari nash. Al-Qur'an dianggap sudah cukup di dalam menjawab seluruh persoalan umat sebagaimana tertera dalam al-Qur'an surat al-Anâm : 38 :

ما فرطنا في الكتاب من شيئ

"Tiadalah *Kami alpakan sesuatu pun dalam Al-Kitab"*.

Ketika ayat Al-Qur'an telah menjawab semua persoalan umat, maka tidak dibutuhkan dalil selain nash. Jika menggunakan dalil selain Al-Qur'an dan tidak dilegalkan oleh Al-Qur'an, berarti sama halnya telah membuat-buat hukum. Sedangkan konsep *sadd al-dzarî'ah* sama saja dengan mengharamkan sesuatu yang pada dasarnya dibolehkan hanya karena bersandar pada kehati-hatian dan kekhawatiran jatuh kepada keharaman. Ibnu Hazm menetapkan hukum segala sesuatu adalah mubah selama tidak ada dalil dari nash yang mengharamkan. Menetapkan keharaman suatu hukum hanya berdasar pada kehati-hatian atau kekhawatiran jatuh kepada keharaman tidak dilegalkan oleh nash. Jadi, menurut Ibnu Hazm, berhujjah dengan *sadd al-dzarî'ah* berarti menetapkan hukum hanya bersandar pada dugaan yang tidak didukung oleh nash.

Dengan demikian, dapat di fahami perbedaan argumentasi yang diungkapkan keduanya ialah bahwa Ibnu al-Qayyim menetapkan kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* berkonsekuensi mencegah keharaman *al-dzarî'ah* karena memandang sisi *ghayah*-nya (tujuannya), *mafsadat*. Sehingga beliau menggagap *sadd al-dzarî'ah* dapat dijadikan sebagai dalil hukum. Sedangkan Ibnu Hazm memandang sisi *wasâil*-nya. karena *wasâil* pada dasarnya adalah sesuatu yang mubah. Oleh karena itu, hukum mubah ini tidak dapat berubah kecuali ada nash yang mengubah ketentuan hukumnya. Di samping itu, tidak terdapat nash yang secara *dhâhir* mendukung kehujjahan *sadd al-dzarî'ah*.

Implementasi Pandangan Ibnu Qoyyim Al-Jauzy dan Ibnu Hazm Tentang *Sadd al-Dzarî'ah* sebagai dalil Hukum Islam

Perbedaan paradigma berkonsekuensi munculnya pandangan yang berbeda. Pandangan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah dan Ibnu Hazm tentang *sadd al-dzarî'ah* memang berbeda. Meskipun terjadi perbedaan pandangan antara keduanya tentang *sadd al-dzarî'ah*, akan tetapi perbedaan ini tidak berimplikai pada kepastian perbedaan produk hukum di dalam suatu kasus. Pada sebagian kasus terdapat kesamaan produk hukum yang dihasilkan Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm, meskipun dari dalil hukum yang berbeda. Pada kasus yang lain, terdapat perbedaan hukum, lantaran perbedaan dalil yang digunakan.

Contoh kasus yang dihukumi sama oleh Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm ialah mencaci berhala di hadapan orang-orang musyrik, melakukan shalat di waktu-waktu yang diharamkan, minum sedikit *khamr*, kebolehan melihat perempuan yang akan di-*khitbah*. Pada kasus-kasus ini, antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm menetapkan hukum yang sama. Meskipun Ibnu al-Qayyim menggunakan dalil *sadd al-dzarî'ah* sedangkan Ibnu Hazm tidak menggunakan *sadd al-dzarî'ah.*

Salah satu contoh yang terjadi perbedaan produk hukum di antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm adalah jual beli dengan bertempo atau dengan *bai' al-'înah*. Misalnya seseorang menjual sepeda seharga 500.000 secara bertempo, lalu si penjual membeli lagi sepeda tersebut dari si pembeli dengan harga 250.000 secara kontan.

Dari kasus ini, dapat ditetapkan, bahwa jika menggunakan *sadd al-dzarî'ah* praktek jual beli di atas diharamkan, karena ada indikasi kuat bahwa praktek ini untuk melegalkan riba, yaitu sebenarnya tujuan utama praktek ini adalah si penjual memberi hutang 250.000 agar dibayar 500.000 dengan merekayasa menjual sepedanya 500.000 secara tempo. Dengan penjualan ini berarti si pembeli punya hutang 500.000, lalu penjual membeli lagi sepedanya dengan harga 250.000. Ini sama halnya ia memberi 250.000 untuk mendapat piutangnya yang 500.000. Sedangkan sepedanya hanya sebagai perantara melegalkan praktek riba. Oleh karena dapat mengantar kepada praktek riba yang haram, maka praktek ini dilarang.

Sedangkan menurut Ibnu Hazm yang tidak mengakui kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* tidak mengharamkan praktek ini. Alasannya, tidak ada penjelasan dari syara' tentang keharaman praktek ini. Sedangkan indikasi untuk melegalkan praktek riba dianggap masih berupa dugaan yang tidak mempunyai konsekuensi hukum. Sebab, orang yang melakukan praktek jual beli di atas tidak dapat dipastikan bertujuan melakukan praktek riba.

Kasus lain ; Persaksian orang tua terhadap anak atau persaksian anak terhadap orang tua terjadi perbedaan pendapat di antara ulama yang menggunakan *sadd al-dzarî'ah* dan ulama yang menolaknya. Bagi Ibnu al-Qayyim yang menggunakan *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil tidak dapat menerima persaksian orang tua terhadap anak atau persaksian anak terhadap orang tua sebagai bentuk antisipasi terjadinya persaksian yang

tidak obyektif. Persaksian orang tua terhadap anaknya mengandung kecurigaan yang besar. Setiap orang tua hampir dipastikan akan membela anaknya semaksimal mungkin. Oleh karenanya, dengan bersandar pada *sadd al-dzarî'ah*, agar tidak terjadi persaksian yang palsu, maka persaksian orang tua terhadap anaknya tidak dapat diterima.

Berbeda dengan Ibnu Hazm yang menolak *sadd al-dzarî'ah*. Menurutnya, persaksian orang tua terhadap anaknya dapat diterima apabila adil. Syarat persaksian dapat diterima ialah terletak pada sisi keadilannya. Meskipun terhadap anaknya sendiri, jika orang yang adil, maka ia akan memberikan persaksian yang benar. Sementara kemungkinan ia akan membela anaknya dengan persaksian palsu masih bersifat spekulatif dan tidak dapat dipastikan.

Di dalam masalah-masalah *waqi'iyah* kontemporer, misalnya nepotisme mestinya tidak ada larangan. Akan tetapi, lantaran nepotisme menjadi indikasi adanya tindakan yang tidak *fair* dan merugikan orang lain atau lembaga yang bersangkutan, maka dilarang. Larangan nepotisme ini berdasar pada *sadd al-dzarî'ah*, karena larangan ini untuk menutup kemungkinan terjadinya perbuatan yang dapat merugikan orang lain atau lembaga yang bersangkutan.

Larangan menggunakan hand phone di suatu lembaga tertentu, misalnya pondok pesantren. Sebenarnya tidak ada larangan menggunakan hand phone. Akan tetapi, di lembaga tertentu karena penggunaan *hand* phone menjadi indikasi melakukan pelanggaran-pelanggaran, maka dilarang. Larangan ini berdasar pada *sadd al-dzarî'ah.* Dalam kedua kasus ini, jika mengikuti pendapat yang tidak melegalkan *sadd al-dzarî'ah* berarti tidak ada larangan.

KESIMPULAN

Perbedaan pendapat adalah sebuah keniscayaan. Keragaman pendapat bukanlah persoalan yang harus dihindari. Justru dengan adanya perbedaan ini membuktikan bahwa kekayaan pemikiran dan kebebasan berpendapat benar-benar dijunjung tinggi di dalam Islam. Ibnu al-Qayyim mempunyai pandaangan yang berbeda dengan Ibnu Hazm tentang *sadd al-dzarî'ah*. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan setting sosial,

dan tipologi pemikiran ushul fiqh. Tidak heran jika dalam pandangannya tentang *sadd al-dzarî'ah*, ia menetapkan *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil hukum. Meskipun kehujjahan *sadd al-dzarî'ah* tidak didukung oleh nash secara *sharîh*. Peran akal harus digunakan secara maksimal di dalam memproduk hukum. Sebab, hukum harus selalu relevan dengan waktu, tempat dan kondisi.

Berangkat dari tipologi pemikirannya ini, ia menolak kehujjahan sadd al-*dzarî'ah* karena *sadd al-dzarî'ah* tidak dilegalkan oleh nash yang dipahami dari *dhâhir* lafadznya. Jadi, dapat diambil benang merahnya bahwa latar belakang perbedaan konsepsi tentang *sadd al-dzarî'ah* antara Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Hazm, bercorak pemikiran rasionalis sedangkan Ibnu Hazm pemikirannya cenderung tektualis-literalis. Oleh karena itu, konsepsi Ibnu al-Qayyim yang melegalkan *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil ahkam adalah pemikiran yang rasional. Ibnu al-Qayyim tidak memahami nash al-Qur'ân dan hadîts secara tekstual. Oleh karenanya, ia menganggap hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'ân yang sejalan dengan konsep *sadd al-dzarî'ah* dianggap melegalkan dalil ini. Sedangkan yang melatarbelakangi konsepsi Ibnu Hazm adalah pemikirannya yang tekstual yang hanya memandang makna *dhâhir* saja dan tidak mengakui adanya *ta'lîl al-hukmi*. Oleh karena itu, ia tidak akan menetapkan hukum bila tidak didukung oleh nash yang dipahami secara *dhâhir*.

DFTAR PUSTAKA

Karim Zaydan, Abdul, *al-Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islamiyah*, (Baghdad cet XII,: Dâr al-Wafâ, 1992)

Wahhâb Khallâf, Abdul, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo : Dâr al-Qalam, 1978)

Muhammad Abu Zahroh, *Ushûl Fiqh*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt)

Krippen Droff, Klaus Content Analysis Introduction to Its Theory and Methodology, ter. Farid Wajidi, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993),

Al-Sayyid Abi al-Hasan Ali bin Muhammad, *al-Ta'rîfât*, (Beirut cet. II,:Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003),

al-Din Abdul Wahhâb al-Subki, *Jam' al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-Bannâni*, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt), Juz I, hlm.124-129.

Wahbah al-zuhaily *Ushûl al-Fiqh al-Islâmy*, Juz II, (Damaskus cet. II : Dâr al-Fikr, 1998),

Musthafâ Daib al-Bughâ, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalaf fîhâ*, (Damascus : Dâr al-Imam al-Bukhâri),

Ensiklopedi *Hukum Islam*, Vol. II, (Jakarta cet V : PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001), ,

www.republika.co.id
www.wikipediaindonesia.com
Syams al-Dîn Abi Abdillâh Muhammad bin Abi bakar ibnu al-Qayyim, *Zâd al-Ma'âd* Juz I,

Abdullah bin Hujazi bin Ibrahim al-Syarqawi, *Hasyiyah al-Syarqawi*, Juz II, (Beirut : Dar al-Fikr, tt),

Abi Zakariyâ Muhyiddîn bin Syaraf, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, (Beirut Juz I: Dâr al-Fikr, tt), Juz XI,

Abû Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt)

Abû al-Husain Muslim bin Hajjâj al-Qusyairi al-Naisâbûri, *Shahîh Muslim*, Juz I, (Beirut : Dâr al-Fikr, tt)

Abu Abdur Rahmân Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali bin Sinân al-Khurâsâni al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasa'i*, Juz VII, (Beirut : Dar al-Fikr, tt),

Al-*Hâkim*, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, Juz XVIII, (al-Maktabah al-Syâmilah)

Abû *Muhammad* Abdullâh bin Abdur Rahmân bin Fadl bin Bahram al-Tamîmî al-Samarqandi al-Dârimi, *Sunan al-Dârimi*, Juz II, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, tt)