



PEMIKIRAN USHUL FIQH IBNU RUSYD

Anwar Soleh Azarkoni

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun

(e-mail: zarkoni71@yahoo.co.id)

Abstraksi

Ushûl fiqh mempunyai peranan yang sangat penting di dalam ilmu Islam, karena hukum Islam sebagian hanya mengatur permasalahan secara pokok-pokoknya dan tidak secara mendetail. Hal ini adalah wajar karena hukum Islam berlaku sampai akhir zaman. Padahal di dalam kehidupan manusia selalu akan terjadi perubahan tata sosial masyarakat, sehingga selalu muncul persoalan-persoalan baru di dalam masyarakat. Tulisan ini mendeskripsikan beberapa metode yang digunakan Ibnu Rusyd dalam memutuskan suatu masalah hukum syar'i. Kapasitasnya sebagai seorang ahli fiqh sudah tidak bisa diragukan lagi dengan karyanya yang terkenal Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid yang merupakan sebuah kitab fiqh perbandingan.

Kata kunci: Ibnu Rusyd, Metode Ijtihad, Ushul Fiqh

A. LATAR BELAKANG

Sebagaimana diketahui, syari'ah Islam merupakan syari'ah pamungkas yang disampaikan melalui lisan Rasulullah Muhammad saw dengan membawa petunjuk *Ilahî*. Rasulullah Muhammad saw adalah rasul terakhir dan penutup. Demikian pula syari'ah yang dibawanya adalah syari'ah Allah yang terakhir pula. Tidak ada Nabi dan Rasul setelah beliau. Allah SWT berfirman:

مَا كَانَ مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَا كَنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

Artinya: *Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu tetapi Dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu.*¹

Bagi umat Islam, syari'ah merupakan tugas umat manusia secara menyeluruh. Sumber utama syari'ah adalah al-Qur'an dan al-Sunnah yang universal, abadi dan mencakup segala lapangan kehidupan serta mampu memenuhi kebutuhan hidup umat manusia sepanjang zaman kapan dan di mana pun berada. Namun sejalan dengan perubahan sosial yang mengakibatkan munculnya tuntutan akan perubahan dan pembaharuan dalam bidang hukum, maka dibutuhkan adanya ijтиhad yang digunakan untuk memenuhi dan mengeluarkan hukum dari dua sumber tersebut. Perubahan dan pembaharuan dalam hukum Islam erat kaitannya dengan masalah ijтиhad. Ijтиhad secara umum dapat berarti penggerahan segenap kesanggupan oleh seorang ahli fiqh atau mujtahid untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum-hukum *syara'*.²

Sementara itu, Syariah Islam yang terkandung dalam Al Qur'an dan Sunnah sangat terbatas dan bersifat global. maka dari itu butuh interpretasi terhadap keumuman teks tersebut dikarenakan hukum islam selalu berkembang seiring dengan perkembangan zaman , kondisi, serta keadaan tertentu agar hukum Islam itu sendiri bersifat fleksibel , sebagaimana bunyi kaidah fiqhiyah:

لَا يُنَكِّر تَغْيِيرُ الْأَحْکَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَحْوَالِ

sedangkan proses untuk menyerap perkembangan dan menetapan hukum terhadap problematika baru diperlukan sebuah usaha yang keras, inilah yang sering disebut dengan ijтиhad.

Dalam rangka pembaharuan hukum Islam, ijтиhad dapat berupa penetapan hukum terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya atau penetapan hukum baru untuk menggantikan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan umat manusia

¹ Surat Al-Ahzâb: 40.

² Muhammad Khudari Bik, *Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 367.

dewasa ini.³ Dinamika hukum Islam ini terbentuk karena adanya interaksi wahyu dan akal. Itulah yang berkembang menjadi ijtihad.

Akal telah dipandang sebagai sumber fundamental kedua ketika al-Qur'an dan al-Sunnah diam dan tidak lagi memberi jawaban atas permasalahan yang ada. Ketika suatu prinsip atau aturan syari'ah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari teks al-Qur'an dan al-Sunnah serta berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan rinci, maka teks dan syari'ah itu harus dihubungkan melalui penalaran hukum (ijtihad). Agaknya bukan suatu yang asing bagi para sahabat sepeninggal Rasulullah saw untuk memecahkan berbagai maslah penting melalui ijtihad, karena ijtihad itulah metodologi yang tersedia bagi manusia untuk memahami ajaran-ajaran agama. Al-Ghazâlî menyatakan telah terjadi ijma' sahabat, bahkan berita bahwa para sahabat telah menggunakan ijtihad terhadap kasus-kasus yang tidak dijumpai secara tegas dalam nas telah sampai ke masanya.⁴

Kecendrungan untuk menggunakan ijtihad ini merupakan implikasi dari kegiatan berpikir dan kepercayaan bahwa bagi penalar akan diberi dua pahala apabila penalarannya benar, dan satu pahala apabila penalarannya salah. Al-Sunnah mendukung ijtihad sebagai sumber syari'ah.⁵

Begitu juga dengan para ulama konvensional, mereka melakukan sebuah ijtihad guna menetapkan sebuah hukum terhadap masalah-masalah tersebut baik berupa interpretasi langsung terhadap nas maupun dengan pendekatan istimbat hukum yang lain selama tidak bertentangan dengan dalil Syar'i dalam menetapkan hukum itu sendiri tidak terlepas dari metodologi dan pola pikir serta latar belakang kehidupan mereka dalam memahami suatu

³ Usman Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 1994), hlm. 113

⁴ Usman Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 1994), hlm. 113

⁵ Al-Sunnah yang terkenal mendukung ijtihad adalah riwayat percakapan antara Rasulullah dengan Mu'âz Ibn Jabal ketika ditunjuk menjadi Gubenur ke Yaman. Diriwayatkan, Rasulullah bertanya kepada Mu'âz tentang sumber yang akan dipergunakan dalam memerintah provinsi dan memutuskan perkara di sana. Mu'âz menjawab, pertama-tama akan mencari dalam al-Qur'an, jika al-Qur'an tidak memberi jawaban, maka akan dicari dari sunnah Rasulullah, jika tidak ada al-Sunnah yang dapat diterapkan, ia akan menggunakan pendapat atau keputusan pribadi. Rasulullah menyetujui urutan-urutan sumber syariah itu. Abu Dawud Sulayman, *Sunan Abi Dawud, Bab Ijtihad al-Râ'i fi al-Qadha'*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.) juz III, hlm. 303, hadits ke 3692.

nas, sehingga mereka dapat mengeluarkan istimbat sebuah hukum. Hal ini menjadikan masing-masing ulama mempunyai pandangan dan pendapat yang berbeda beda atas suatu keputusan masalah.

Salah satu ulama yang mengakomodir perbedaan pendapat diantara para ulama adalah Ibnu Rusyd dalam karyanya kitab Bidayatul al Mujtahid wa Nihayatul al Muqtasid. Dalam kitab tersebut diakomodir beberapa pendapat para ulama di antaranya Hanafi, Maliki, syafii maupun Hambali dan beberapa ulama lain,

Didalam kitabnya tersebut Ibnu Rusyd berusaha mengkomparasikan pendapat mereka agar bisa terlihat jelas apa sebenarnya yang menjadi problem perbedaan (sebab al ihtilaf) sehingga akan memunculkan sebuah kesimpulan – kesimpulan hukum yang berbeda, Ibnu Rusyd menyajikan dengan singkat dan lengkap dengan landasan tekstual yang diperlukan dengan menggunakan permainan logika yang setandar akademisnya masih cukup dominan. Di balik Karya Ibnu Rusyd berupa kitab *Bidayah al-Mujtahid Wa Nihayah al-Muqtashid* juga mengajak serta menjadikan seseorang untuk berfikir secara bermetode dan tidak hanya menjadikan produk hukum.⁶

Ada beberapa alasan mengapa penulis ingin mengulas tentang pemikiran Usul fiqh Ibnu Rusyd, Ibnu Rusyd adalah seorang ilmuwan yang berlatar berlakang lintas disiplin ilmu, ketika ushûl fiqh yang diintegrasikan dengan fiqh dalam kitab *Bidayah al-Mujtahid*, maka mempunyai keistimewaan dibanding karya ushûl fiqh dan fiqh yang ditulis oleh ulama lain. Biasanya para ulama menulis fiqh dan ushûl fiqh secara terpisah. Misalnya Imam al-Syâfi'i menulis *ushûl fiqh* dalam *al-Risalah*, dan menulis fiqh dalam *al-Um*. Bahkan ada ulama yang menulis ushûl fiqh, tetapi tidak dengan fiqh yang merupakan realisasi ushûl fiqhnya itu. Misalnya al-Gazâlî menulis *al-Mushtasfa* dalam bidang ushûl fiqh, tetapi karya spesifik fiqihnya tidak ada, justru yang populer adalah karyanya yang memadukan antara fiqih dan tasawuf, yang kering dari ushûl fiqh, seperti *Ihya'Ulumuddin* dan *Bidayah al-Hidâyah*. Ada juga ulama yang mempunyai karya monumental dalam bidang fiqh, tetapi karya ushûl fiqhnya tidak ditemukan; seperti al-Nawawi yang menulis kitab *Muhadzdzab* dan *Majmu'* untuk karya fiqh tanpa ushûl fiqh, dan masih banyak contoh lagi yang dapat dikemukakan.

Sementara itu, Ibnu Rusyd yang sangat populer di Barat dan Timur itu

⁶ Hamadi al-Abidi, *Ibnu Rusyd wa Ulum al-Shari'ah al-Islamiyyah*, hlm.39.

mengutip pendapat imam empat madzhab secara jeli dengan studi banding, bahkan melampaui madzhab lain di luar madzhab empat. Ia tidak hanya berhenti pada kutipan, tetapi memberi opini terhadap aneka pendapat itu dengan argumentasi berdasarkan ayat-ayat suci al-Qur'ân, al-sunnah, Ijma' dan Qiyâs, bahkan sampai pada *mashâlih al-Mursalah, istihsân* dan *urf*.

Ibnu Rusyd adalah salah seorang filosof Islam Andalusia yang banyak mengulas, mengkritik dan mengkomentari pemikiran-pemikiran Aristoteles sehingga ia dijuluki "Sang Komentator". Selain menjadi seorang filosof, Ibnu Rusyd juga dikenal sebagai seorang ahli fiqh dengan karangan monumentalnya *Bidâyah al-Mujtahid wa Nibâyah al-Muqtashid*.

B. BIOGRAFI KEILMUAN INU RUSYD

Nama lengkap Ibnu Rusyd adalah *Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd* atau *Abu Al-Walid*. Ia lahir di *Cordova* pada tahun 1126M (520 H) dan wafat pada tahun 595H/1198 M,⁷ Selama ini, filosof Andalusia ini menjadi tamu di rumahnya sendiri, sebaliknya menjadi tuan rumah dinegeri Barat. Para pemikir Barat menamai Ibnu Rusyd dengan *Averroes*.⁸

Ibnu Rusyd dididik mulai kecil hingga usia baligh di tengah keluarga terhormat, terdidik dan taat beragama. Beliau mempunyai seorang ayah dan kakek yang terkenal sebagai hakim yang adil dan berwibawa. Kakeknya (Ibnu Rusyd *al-Jadd*) mempunyai fatwa-fatwa tertulis yang sampai saat ini masih tersimpan di perpustakaan Paris.⁹ Hal ini mencerminkan ketajaman otak sang kakek yang kemudian diwarisi oleh sang cucu yaitu Ibnu Rusyd. Tradisi keagamaan Ibnu Rusyd mengikuti didikan dan kebiasaan ayah dan kakeknya. Mengingat kakek dan ayahnya mengikuti dan mendalami fiqh Maliki dan secara teologi mengikuti pola pikir al-Asy'arî, maka secara alami ia mempelajarinya dari sang ayah. Kemudian ia juga meriwayatkan hadits

⁷ Zaynab Mahmud al-Khadiri, *Atsar Ibnu Rusyd fi Falsafah al-Ashr al-Wustha*, Beirut: Dar al-Tanwir, 2007, hlm. 20.

⁸ Muhammad Qosim, *Falsafah Ibnu Rusyd wa atsaruhu fi al-Tafqir al-Gharbi*, Jami'ah Durman al-Islamiyah

⁹ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibnu Rusyd Sang Filsuf, Mistikus, Fakih, dan Dokter*, alih bahasa Khalifurrahman Fath, (Yogyakarta: C.V. Qalam, 2003), hlm. 29.

dan menghafal kitab *al-Muwattha'*.¹⁰ Ibnu Rusyd tumbuh dan berkembang di Cordoba, ia belajar fikih, matematika dan kedokteran.¹¹ Ia juga berguru dalam bidang filsafat kepada Ibnu Bajah (w. 533 H) yang dalam literatur Barat dikenal dengan nama *Avinpace*. Filosof terakhir ini merupakan filosof terbesar di Eropa sebelum Ibnu Rusyd.¹²

Sebagaimana ayah dan kakaknya, *Ibnu Rusyd* juga mencerahkan perhatian dan waktunya pada dunia hukum dan keilmuan yang lain seperti ilmu kedokteran, ilmu alam, metematika, fisafat, fiqh dan sebagainya,¹³. Keahlian Ibnu Rosyd dalam bidang hukum mendahului keahliannya lain, lantaran ia dididik dalam tradisi keluarga yang menguasai fiqh, terutama fiqh malikiyah. Namun yang ditulis pertama kali di masa hidupnya adalah kitab *al-Kulliyah al-Thib*, tentang kedokteran lantaran ilmu ini populer sebagai ilmu ilmiah yang berkembang pada masanya (sebelum th. 557 H/1162 M). Baru kemudian beralih ke filsafat, setelah Ibnu Thufail memintanya mensharahi karya Aristoteles yang sangat diminati khalifah Abu Ya'qub (557-579 H./1162-1184 M). Itu terjadi pada saat dia menjabat sebagai hakim di Isybiliyah.¹⁴

Di bidang karier, Ibnu Rusyd pernah mengajar Ilmu perudang-undangan di Kordoba. Pada tahun 565H/1169 M ia diangkat menjadi hakim di Isybiliyah selama dua tahun lalu menjadi hakim di Kordoba.¹⁵ Ia menjabat hakim hingga tahun 578 H/1182M . walaupun disibukkan dengan tugas-tugasnya, pada saat itu, dia sangat produktif dalam menuangkan gagasan-gagasannya sampai akhirnya dipanggil Khalifah Abu Ya'qub Yusuf seorang

¹⁰ Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid* , alih bahasa Imam Ghazali, dan Achmad Zaidun, (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), hlm. 19.

¹¹ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibnu Rusyd Sang Filsuf*, hlm. 30.

¹² Tetapi kebenaran hubungan guru-murid secara langsung antara Ibnu Bajah-Ibnu Rusyd sangat diragukan. Mengingat Ibnu Rusyd lahir pada tahun 529 H, sedang Ibnu Bajah wafat tahun 533 H. Yakni ketika Ibnu Rusyd baru berumur 13 tahun. Tetapi kalau dikatakan Ibnu Rusyd berguru kepada Ibnu Bajah secara tidak langsung, yakni melalui buku karangannya, itu dapat diterima. Hal ini dapat dibuktikan dari komentar Ibnu Rusyd terhadap pendapat Ibnu Bajah yang ia tuangkan dalam beberapa buku karangannya. *Ibid.*, hlm. 20.

¹³ Zaynab Mahmud al-Khadiri, *Atsarū Ibnu Rusyd fi falsafah al-'Ashr al-Wustha*, Beirut: Dar al-Tanwir, 2007, hlm. 20.

¹⁴ Angel Ganzales Palencia, *Tarikh al-Fikr al-Andalusia*, hlm. 400.

¹⁵ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dede Slamet Riyadi Jakarta: Serambi, 2005, hlm.742.

Khalifah Kerajaan *al-Muwahidun* di Andalusia yang sangat menekuni dunia keilmuan, ke marakish melalui Ibnu Thaufal¹⁶ untuk dijadikan dokter pribadi kholifah. hanya saja dia tidak terlalu lama berada di Mazakisy dia segera kembali ke Qordova untuk menjabat Hakim Agung.

Kemampuan Ibnu Rusyd dalam bidang *fiqh* juga dibuktikan, dengan komentarnya atas *Al-Musthafa* karya al-Ghazali, dan karya monumentalnya yang berjudul, *Bidayah al-Mujtahid*.¹⁷ Kitab terakhir ini khusus meneliti secara rasional nalar *fiqh al-ikhtilaf*.¹⁸ DI dalamnya dia mengemukakan berbagai permasalahan hukum, meneltiti argumen masing-masing ahli hukum dan mencari titik temu dan titik beda antara mereka dengan menjadikan al-Qur'an dan al-Hadits sebagai ukurannya. Karya ini bersifat metodologis dan kritis.¹⁹

Dengan kemampuannya yang mencakup berbagai bidang itu, ada banyaknya titel yang diberikan orang terhadap Ibnu Rusyd. Dia bisa disebut sebagai *faqib*, *hakim Agung*, *filsuf*, juga sebagai ahli *ushul fiqh (ushuli)*. Bahkan posisinya sebagai *ushuli* mendahului posisinya sebagai filosof.²⁰

C. METODE IJTIHAD IBNU RUSYD

Ibnu Rusyd dalam mukadimah *Bidayah al-Mujtahid* , menyebutkan bahwa hukum Islam terbentuk harus bersumber dari al-Qur'an, al-Sunnah. kedua sumber tersebut biasa dinamakan dengan *nash*. Dan ketika problem hukum yang ketentuannya tidak terdapat dalam *nash* maka diupayakan dapat diketahui hukumnya melalui metode analogi (*qiyās*). Hal ini terjadi karena berkembangnya Islam dan persoalan-persoalan baru muncul dengan pesat sehingga mengakibatkan para fuqaha merasa kesulitan untuk menyelesaikan

¹⁶ Ali Muhammad al-Shalabi, *Tarikh Dawlatay al-Murabithin wa al-Muwahidin*, cet. Ke-2, Libanon, Beyrut: Dar al-Ma'rifah, 2005, hlm. 352-360.

¹⁷ Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi Ushul fiqh, aw Mukhtashar al-Mustashfa*, Taqdim wa Tahqiq: Jamaluddin al-Alawi; Tashdir: Muhammad Allal Sinashir, Libanon-Beyrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994.

¹⁸ Hamadi al-Abidi, *Ibnu Rusyd wa Ulum al-Shari'ah al-Islamiyah*, Beyrut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991, hlm.39.

¹⁹ Hamadi al-Abidi, *Ibnu Rusyd wa Ulum al-Shari'ah al-Islamiyah*, hlm.39.

²⁰ Jamaluddin al-'Alawi, dalam pengantaranya atas karya Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi Ushul fiqh*, hlm.19

semua persoalan tersebut hanya dengan bersandar pada *nash*.²¹

Penggunaan *ijma'* (konsensus) bagi Ibnu Rusyd mungkin hanya bisa terjadi pada masa sahabat. Dengan berkembangnya ajaran Islam dan semakin luasnya wilayah Islam sangat sulit terjadi kata mufakat bagi semua mujtahid yang hidup pada masa tersebut. Menurut Ibnu Rusyd yang bisa terjadi dalam *ijma'* hanyalah kesepakatan dalam masalah-masalah '*amaliyah*' dan bukan masalah teoritis.²²

Disamping itu, dalam *Ushul Fiqh*, Ibnu Rusyd menegaskan menetapkan dimensi yang "dharuri"²³ dan "membuang" dimensi yang tidak *dharuri*. Untuk menegaskan dimensi yang *dharuri*, Ibnu Rusyd bertolak pada klasifikasi keilmuan yang bersifat umum²⁴

Ibnu Rusyd menyebut tiga klasifikasi keilmuan: *pertama*, ilmu yang hanya bertujuan untuk menamkan keyakinan mendalam pada jiwa, seperti ilmu tentang kebaharuan alam, dan tentang bagian yang tak terbagi-bagi lagi. *Kedua*, ilmu yang bertujuan untuk diamalkan. Ia terbagi dua: partikular dan universal. Yang partikular adalah mengerjakan sholat, mengeluarkan zakat dan sebagainya, sedang yang universal adalah pengetahuan terhadap sumber-sumber asal, seperti al-Kitab, al-Sunnah dan al-Ijma. Dan juga pengetahuan terhadap hukum-hukum yang lahir dari sumber asal. *Ketiga*, ilmu yang memberi kaidah-kaidah dasar yang bisa mengantarkan seseorang pada kebenaran sesuai dengan dua jenis keilmuan diatas, seperti pengetahuan terhadap dalil-dalil beserta bagian-bagiannya. Menurut Ibnu Rusyd, kebutuhan seseorang terhadap ilmu yang terakhir lebih penting dari pada terhadap dua jenis ilmu lainnya.²⁵

Ibnu Rusyd juga mengenyampingkan tentang penggunaan logika (*mantiq*) dalam *ushul fiqh*, hal ini dilatar belakangi karera Ibnu Rusyd menilai logika bukanlah bagian dari *ushul fiqh*.²⁶ Logika berasal dari luar

²¹ Ibnu Rusyd, *Mukadimah Bidâyah al-Mujtahid* , alih bahasa A. Hanafi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967), hlm. 8.

²² Ibnu Rusyd, *Mukadimah Bidâyah al-Mujtahid*, alih bahasa A. Hanafi, hlm. 15.

²³ Di dalam buku ini, Ibnu Rusyd tidak menjelaskan pengertian istilah *dharuri* secara terperinci. Pembahasan terperinci justru terdapat dalam karya komentarnya terhadap pemikiran politik Plato. Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi al-siyasah: Mukhtasar Kitab Siyasah Li Aflatun*, 75

²⁴ Hasan Hanafi, *Min Naqli Ila Al-Ibda'*; hlm. 324

²⁵ Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi Ushul Fiqh*, hlm. 34-35

²⁶ *Ibid.*, hlm. 37-38 penting dicatat, al-Ghazzali sebenarnya juga tidak memasukkan logika

disiplin *ushul fiqh*, yakni filsafat yang berasal dari tradisi Yunani. Karena alasan itu, Ibnu Rusyd tidak menjadikan logika sebagai atas teoritis bagi *ushul fiqh*, juga tidak memasukkannya sebagai pengantar bagi *ushul fiqh*. Dengan mengenyampingkan posisi logika, Ibnu Rusyd sebenarnya hendak mengembalikan *ushul fiqh* ke dalam “Habitat disiplinnya” dengan melihatnya dari “dalam” disiplin *ushul fiqh* itu sendiri. Bukan dari luar disiplinnya.²⁷ Bagian “dalam” inilah yang dinilai sebagai bagian *dharuri* dalam *ushul fiqh*.

D. DEMENSI “ DHARURI ” DALAM USUL FIQH M IBNU RUSYD

Dimensi “*dharuri*” dalam *ushul fiqh* menurut Ibnu Rusyd adalah dalil-dalil yang digunakan dalam melakukan istimbat hukum dari sumber asal, serta cara menggunakannya.²⁸ Itu berarti, bagian “dalam” dari *Ushul fiqh* tentunya lebih spesifik dari istilah “dimensi *dharuri*”. Bagian “dalam” bagi *Ushul fiqh* adalah kaidah-kaidah kebahasaan. Bagian ini berkaitan dengan dimensi kebahasaan Al-Qur’ān, yakni *dilalah lafzhiyah* kebahasaan al-Qur’ān.

Ibnu Rusyd mencatat ada dua unsur utama dalam mengungkap dimensi hukum dari *dilalah lafzhiyah* kebahasaan al-Qur’ān: *dilalah lafzhiyah* dan *qarinah*.²⁹ Kedua unsur utama ini masih mempunyai cabang-cabangnya lagi.

2. Dilalah Lafzhiyah

Ibnu Rusyd memulai penjelasan tentang persoalan *dilalah lafzhiyah* dengan membahas kaidah-kaidah *nahwiyah*. Ibnu Rusyd menegaskan bahwa, ungkapan bahasa yang sempurna dalam bahasa arab terdiri dari dua unsur utama: *khabariyah* dan *insya’iyah*. Pengertian sederhana bagi kedu unsur ini bisa dinyatakan: *khabariyah* adalah suatu ungkapan yang terdiri dari subyek

ke dalam bagian dari *ushul fiqh*. Dia menempatkannya pada pengantar *ushul fiqh*nya dalam karyanya *Al-Mustashfa*, dengan maksud bahwa logika merupakan ilmu bantu dalam segala disiplin ilmu. Andaikan seseorang tidak mau membahas logika dalam *ushul fiqh*, menurutnya hal itu tidak jadi masalah. Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ilmi al-Ushul*, thaba’ahu wa shahhahahu: Muhammad Abdi al-Salam Abdu al-Safi, Libanon-Beyrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, hlm. 6-11.

²⁷ Hassan Hanafi, *Min Naqli Ila Al-Ibda'*, hlm. 323

²⁸ Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi Ushul Fiqh*, hlm. 36

²⁹ *Ibid.*, hlm. 101

dan predikat yang diungkapkan dengan tujuan untuk memberi informasi sesuatu kepada orang yang menjadi sasaran pembicaraan (*mukhababah*), sedang *insya'iyah* adalah suatu ungkapan yang masih membutuhkan jawaban lanjutan, baik ungkapan itu dalam bentuk pertanyaan, permintaan, maupun perintah.

Pengungkapan kaidah-kaidah *nahwiyah* bahasa arab ini tentu mempunyai tujuan tertentu, apalagi dalam kaitannya dengan *ushul fiqh*. Unsur *Dilalah lafzhiyah* dalam *ushul fiqh* pun menurut Ibnu Rusyd juga mempunyai dua sisi kebahasaan: *khabariyah* dan *insya'iyah*.³⁰ Sisi *khabariyah*-nya terdiri dari beberapa unsur partikular lagi, yakni: *mufrad* dan *murakkab* (garamatika), dengan beberapa sisinya; sedang *insya'iyah*-nya terdiri dari: perintah dan larangan, serta urut, kedua *dilalah lafzhiyah khabariyah* dan *insya'iyah* akan dibahas di bawah ini.

a. *Dilalah lafzhiyah Khabariyah*

Dalam membahas sisi *khabariyah* dimensikebahasan al-Qur'an, ibnu Rusyd memulainya dengan membahas persoalan *lafzh*. *Lafzh* terdiri dari: *mufrad* dan *Murakkab*. *Lafazh mufrad* terkadang bentuk isim, *fi'il* dan terkadang *huruf*. Sedang *Lafazh murakkab* adalah setiap *lafazh* yang terdiri dari *lafazh mufrad*, dimana dimensinya mengandung makna. Terkadang suatu *lafazh* mengandung makna pada dirinya, dan terkadang *lafazh* itu mengandung makna jik aia dikaitkan dengan yang lainnya.³¹

Dari kedua *dilalah lafazh khabariyah* ini lahir beberapa unsur cabangnya lagi, dengan alasan ia harus di lihat dari beberapa segi: bentuk, konsep, dan rasionalitasnya.³²

1). Dilalah Lafzhiyah Khabariyah: Dari Segi Bentuknya

Penggalian hukum pada *dilalah lafzhiyah khabariyah* yang berkaitan dengan "bentuknya" terbagi menjadi empat bagian utama, yakni: *Nash*, *Mujmal*, *Zhahir* dan *Muawwal*.³³

Nash adalah suatu *lafazh*, baik *mufrad* atau *murakkab*,

³⁰ *Ibid.*, hlm. 101

³¹ *Ibid.*, hlm. 101

³² *Ibid.*, hlm. 101-103

³³ *Ibid.*, hlm. 101

yang hanya mengandung suatu makna. Contoh *Nash* yang berkaitan dengan *Lafazh mufrad* adalah *al-Insan*, *al-Hayawan*, sedang *Nash* yang berkaitan dengan *Lafazh murakkab* adalah ayat “*Qul Huwa Allahu ahad*”.³⁴

Mujmal adalah suatu *lafazh*, baik *mufrad* atau *murakkab*, yang mengandung banyak makna, sementara posisi masing-masing makna itu sama antara satu dengan yang lain, sehingga diperlukan adanya qorinah untuk memahami makna yan dimaksud *lafazh* tersebut, Contoh *mujmal* yang berkaitan dengan *lafazh mufrad* adalah “*ayn*” yang sama dengan “*ayn al-ma*”, ‘*ayn al-mizan*, dan “*ayn*” yang digunakan untuk melihat sesuatu, yakni mata. Posisi makna bagi *lafazh* “*ayn*” di atas sama, tergantung pada penggunaannya dalam struktur kalimat. Sedangkan contoh *mujmal* yang berkaitan dengan *lafazh murakkab* adalah seperti *ayat* “*aw ya’fu alladzi biyadihi uqdatun al-nikah*”. Huruf *dhomir* dalam ayat ini bisa mengandung pengertian: kembali pada wali atau pada orang yang menikah.³⁵ Posisi makna itu sama, sehingga wajar jika ungkapan itu melahirkan perbedaan penafsiran di antara masing-masing fuqaha.

Selain *lafazh* dalam dua bentuk di atas: *nash* dan *mujmal*, ada suatu *lafazh* yang sejak awal memang dimaksudkan untuk menunjuk pada “sesuatu yang khusus”, kemudian suatu waktu, *lafazh* itu di pinjam untuk menunjuk pada “sesuatu yang lain”, karena adanya keserupaan sesuatu yang lain itu dengan yang pertama, dari segi makna. Tentu dalam hal ini diperlukan adanya qarinah, karena qarinah itu menetukan status *lafazh* dimaksud. *Lafazh* itu berstatus *zhahir* jika ia tidak memerlukan qarinah pada dirinya, dan disebut *muawwal* jika *lafazh* itu memerlukan qarinah.³⁶

Zhahir ada dua jenis: *pertama*, suatu *lafazh* yang sejak awal digunakan untuk menunjuk pada sesuatu, tetapi kemudian dipinjam untuk menunjuk pada sesuatu yang lain

³⁴ *Ibid.*, hlm. 103

³⁵ *Ibid.*, hlm. 103

³⁶ *Ibid.*, hlm. 101-102

karena adanya kesamaan antara keduanya, atau karena adanya ketergantungan antara yang satu dengan lainnya. Contoh yang berkaitan dengan bagian pertama adalah penamaan lafazh “al-Firash” dengan “asyssyan”, sedang contoh bagian yang kedua adalah penamaan “al-naba” dengan “Nidan”.³⁷ Jika keduanya digunakan untuk syari’at, ia senantiasa dibawakan pada makna lahiriyahnya, sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa *lafazh* itu dibawakan pada makna selain makna lahiriyah, yakni makna pinjaman (*musta’ar*). Inilah yang disebut dengan takwil.³⁸

Jenis kedua, *lafazh zhahir* yang berbentuk “mengganti”. Yakni, menggantikan yang universal (*al-kulli*) pada posisinya yang partikular (*al-juz’i*), dan menggantikan posisi yang partikular (*al-juz’i*) pada posisinya yang universal (*al-kulli*). Jadi, bentuk *lafazh zahir* yang kedua, *lafazh* penggantinya juga ada dua: *lafazh* universal (*al-kulli*), dan *lafazh* partikular (*juz’i*).³⁹

Di tengah-tengah bahasan konsep *zhahir* bentuk kedua ini, Ibnu Rusyd tiba-tiba menyelipkan pmbahasan mengenai qiyas. Seolah dia hendak menunjukkan ada hubungan teoritis dengan pembahasan ini. Ibnu Rusyd mengajukan pertanyaan, apakah qiyas itu sebagai dalil *syar’i* atau tidak ? jika ia dipandang sebagai dalil *syar’i*, apakah ia sama dengan dalil-dalil sebelumnya?

Ibnu Rusyd menjelaskan pemahaman qiyas yang beredar di kalangan para ahli *ushul*. Menurut Ibnu Rusyd, para ahli *ushul fiqh* menggambarkan qiyas sebagai tindakan membawakan makna sesuatu pada sesuatu yg lain, baik dalam bentuk penegasan maupun penegasan hukum, jika misalnya penegasan dan penegasannya pada salah satunya lebih terlihat jelas dari pada yang lain. Itu disebabkan adanya kumpulan sifat dan Ilat antara keduanya. Sesuatu yang hukumnya lebih

³⁷ *Ibid.*, hlm. 107

³⁸ *Ibid.*, hlm. 107

³⁹ *Ibid.*, hlm. 109

jelas dinamai asal, sesuatu yang diberi ketentuan hukum dengan mengikutinya pada asal tersebut cabang, sedangkan sifat atau sebab yang berkumpul pada keduanya disebut illat.⁴⁰

Ibnu Rusyd mengkritik konsep qiyas seperti ini. Dia mancatat ada dua model qiyas: qiyas *shibbi* dan qiyas *illah*. Yang pertama berkaitan dengan penyertaan hukum sesuatu yang tidak ada hukumnya pada sesuatu yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam shari'ah, karena adanya keserupaan antara keduanya. Sedang model kedua berkaitan dengan penyertaan hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya pada sesuatu yang telah ada ketentuan hukumnya, karena adanya kesamaan illat.

Namun, tegasnya, perlu dibedakan dua hal: *pertama*, mengqiyaskan sesuatu yang tidak ada hukumnya; *kedua*, penggantian *dilalah lafzhiyah* yang bersifat universal pada *dilalah lafzhiyah* yang bersifat partikular, atau sebaliknya penggantian posisi yang partikular pada yang universal. Menurut filsuf Andalusia ini, apa yang selama ini disebut sebagai qiyas oleh kebanyakan kalangan, sebenarnya bukanlah qiyas. Ia termasuk dari jenis penggantian yang partikular pada posisinya yang universal.⁴¹ Jadi, Ibnu Rusyd memasukkan ke dalam kategori kedua dari bentuk *lafazh zhahir* kedua.

2). Dilalah Lafzhiyah Khabariyah: Dari Segi Konsepnya

Sedang *dilalah lafzhiyah* yang berkaitan dengan “konsepnya” terjadi ketika dilakukan pembuangan pada beberapa bagianya, penambahan, peminjaman, atau melalui penggantian. Hadirnya unsur-unsur itu akan menentukan status *dilalah lafzh khabariyah*. Untuk menetukan status itu semua diperlukan suatu qorinah, sehingga *dilalah lafzhiyah khabariyah* dari segi konsep ini akan mengandung makna hukum jika disertai qorinah.

Jika qorinah itu tidak bersifat mengganti dan bersifat pasti bagi konsepnya, ia disebut *Nash*. Jika qorinah itu lebih bersifa

⁴⁰ *Ibid.*, hlm, 124-125

⁴¹ *Ibid.*, hlm, 125

praduga, ia disebut *zahir*. Jika qorinah itu bersifat praduga dan tidak ada yang lebih diunggulkan (*mutarajjahab*), *lafazh* itu disebut *mujmal*. Karena itu, *dilalah*-nya harus di cari di tempat lain.⁴²

Dengan demikian, jika *dilalah lafzhiyah khabariyah* dilihat dari segi konsepnya terbagi menjadi tiga: *Nash*, *mujmal*, dan *zahir*. Ibnu Rusyd tidak menyebut dan membahas bagian *Muawwal* pada kasus ini, seperti halnya jika *dilalah lafzhiyah* dilihat dari segi bentuknya, sebagaimana dibahas di atas.

2. *Dilalah Lafzhiyah Insya'iyah*

Kini masuk pada pembahasan penggalian hukum yang berkaitan dengan *dilalah lafzhiyah insya'iyah*. Menurut Ibnu Rusyd, tidak ada “bentuk” (sighat) yang pasti berkaitan dengan *dilalah lafzhiyah* yang berkaitan dengan lafazh *insya'iyah* yang berkaitan dengan lafazh *insya'iyah*. Menurut dia, di antara ungkapan yang berfaidah pada umumnya terbagi menjadi: khabar, perintah (*al-amr*), tuntutan (*thalab*), panggilan (*nida'*), dan permohonan (*tadarru'*). Pada tiga bentuk ungkapan yang terakhir tidak mempunyai bentuk khusus dalam bahasa arab yang membedakan satu dengan lainnya. Ketiganya hanya bisa dibedakan melalui qorinah-qorinah (*qarain al-ahwāl*), sesuai dengan situasi dan kondisi. Karena itu, sebuah ungkapan dianggap bermakna “perintah” jika ia datang dari pemimpin yang ditujukan kepada yang dipimpin; sebuah ungkapan dianggap bermakna “Permohonan” Jika ia datang dari orang yang dipimpin dan ditujukan kepada pemimpinnya; dan ungkapan itu dianggap bermakna “permintaan” jika ia datang dari orang yang sederajat, misalnya antara sahabat.

Tidak semua ungkapan *insya'iyah* ini mempunyai ungkapan kebalikannya. Ungkapan yang mempunyai kebalikannya hanya perintah. Misalnya, kebalikan dari ungkapan perintah adalah larangan. Namun tidak ada kebalikan dari ungkapan yang bernada permintaan dan permohonan.⁴³ Atas dasar itu, maka yang menjadi

⁴² *Ibid.*, hlm, 118

⁴³ *Ibid.*, hlm, 120

objek bahasan Ibnu Rusyd terkait dengan ungkapan *insya'iyah* adalah ungkapan perintah dan larangan. Pilihan itu juga didasarkan pada argumen, di dalam hukum tidak dikenal adanya hukum bagi sesuatu yang hanya berbentuk perintah, kecuali dalam pengertian, bahwa ungkapan permintaan itu sebagai isim jenis yang terbagi pada wajib dan sunnah.⁴⁴

Apakah di dalam lafazh *insya'iyah* ini juga terkandung istilah *nash*, *zhahir* dan *mujmal*? Jika itu semua ada, apakah itu dari segi bentuknya atau konsepnya?

Menjawab pertanyaan yang diajukan sendiri itu, Ibnu Rusyd merujuk pada kaidah *nahwiyyah*. Dia menyatakan, ungkapan yang sempurna (*al-kalam al-mufid*) terbagi menjadi kahabar (*khabar*), perintah (*amr*), permintaan (*thalab*), panggilan (*nida'*), dan permohonan yang sangat (*tadarru'*). Sementara itu, ungkapan perintah (*al-amr*), permintaan (*thalab*) dan permohonan yang sangat (*tadarru'*) tidak mempunyai bentuk (*sighat*) khusus, Ungkapan-ungkapan itu hanya bisa dibedakan melalui qorinah-qorinah. Jika datang dari atasan dan ditujukan kepada bawahannya, ungkapan-ungkapan itu bermakna perintah; jika datang dari bawahan dan ditujukan kepada pemimpinnya, ungkapan-ungkapan itu bermakna permohonan yang sangat (*tadarru'an*); dan jika datang dari orang yang setingkat, ungkapan-ungkapan itu bermakna permintaan.⁴⁵

Ibnu Rusyd mencatat dua bentuk dalam kalimat *Insya'iyah*: *Lughawi* dan *urf syari*⁴⁶. Contoh kalimat yang pertama misalnya, “*Ukhruj wa inthaliq*” (keluarlah dan kembalilah). Bahasa arab memang mempunyai bentuk khusus berkaitan dengan “tuntunan”, kendati terkadang bentuk perintah ini di gunakan untuk makna *li al-tahdid* dan mencukupkan diri dari perbuatan, seperti ”*qulu wa tamatta'u qalilan*”. Namun, ungkapan ini lebih jelas daripada sekedar makna “izin”. Ungkapan ini menunjuk pada makna *li al-tahdid* hanya secara majazi saja bukan hakiki. Sedang dari segi makna *urf syari*-nya, tidak diragukan lagi ungkapan itu mengandung makna

⁴⁴ *Ibid.*, hlm, 121

⁴⁵ *Ibid.*, hlm, 120

⁴⁶ *Ibid.*, hlm, 121

makna perintah. Perbedaan di antara mereka hanya terkait, apa ia menunjuk pada makna wajib atau sunnah. Ada yang memaknainya pada makna wajib, ada pula yang memaknainya pada makna sunah.⁴⁷

2. Dilalah Qarinah: Ketetapan dan Perbuatan Nabi

Setelah mendeskripsikan penggalian hukum yang bertumpu pada *dilalah lafzhiyah*, baik *khabariyah* maupun *insya'iyah*, kini masuk pada penggalian hukum yang didasarkan pada otoritas Nabi. Tentunya, pembahasan dalam bidang ini tidak perlu dilihat dari segi *lafazh-lafazh* dan konsepnya sebagaimana *dilalah lafzhiyah* di atas. Pembahasan pada *dilalah qorinah* cukup dilihat dari segi *qorinah-qorinah*-nya.⁴⁸ yang dimaksud *qorinah* dalam hal ini berkaitan dengan ketetapan dan perbuatan Nabi, yaitu:

a. Ketetapan Nabi

Ketetapan Nabi (*iqrar al-nabi*) berkaitan dengan apa yang dilihat Nabi, lalu dia menetapkannya. Ketetapan Nabi di pandang sebagai “kebolehan” terjadinya sifat tindakan seperti itu; di pandang sebagai hukum “wajib”; dan mubah jika perbuatan itu berkaitan dengan hukum shara’.

b. Perbuatan Nabi

Yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan Nabi (*af'al al-nabi*) meliputi dua hal :

Pertama, sebagai penjelas bagi sesuatu yang masih bersifat umum atau *mujmal*. Perbuatan Nabi mengandung ketetapan hukum yang terkandung dalam keumuman itu. Jika yang umum itu mengandung hukum sunnah, perbuatan Nabi mengandung hukum sunnah juga. Jika yang umum mengandung hukum wajib, perbuatan Nabi juga menunjukkan hukum wajib. Misalnya hadith yang mengatakan “shalatlah kamu sebagaimana kalian melihat saya shalat”.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 121-122

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 132

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 133

Yang *kedua*, sebagai kebalikan dari yang pertama. Yakni, status hukum perbuatan Nabi itu bisa diketahui melalui qorinah, sesuai dengan situasi dan kondisi atau konteks suatu *lafazh*. Itu terutama berkaitan dengan perbuatannya yang belum bisa diketahui dengan jelas, apakah sebagai bentuk penafsiran terhadap *lafazh* yang *mujmal*, sebagai penjelas bagi *lafazh* yang umum, atau sebagai pentakhshish. Para ulama' berbeda pendapat dalam menyikapi persoalan ini. Ada ulama' yang membawanya pada hukum "wajib"; ada yang membawanya pada hukum "sunnah"; ada pula ulama' yang membawanya pada sikap mendiamkannya (*tawaqif*). Pendapat yang terakhir inilah, tegas Ibnu Rusyd, yang dipilih al-Ghazali, sebab suatu perbuatan tidak mempunyai bentuk (*sighat*) sebagaimana *lafazh*.⁵⁰

E. KESIMPULAN

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa, Ibnu Rusyd dalam menetapkan sebuah hukum Islam menggunakan Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dasar utama. Dalam memecahkan permasalahan hukum *syar'i* yang semakin kompleks tersebut Ibnu Rusyd banyak menggunakan *qiyâs* (analogi). Ibnu Rusyd tidak menggunakan Ijma' masalah teoritis.

Disamping itu, Dari Paparan di atas juga bisa disimpulkan bahwa bagian *dharuri* dalam *ushul fiqh* menurut Ibnu Rusyd hanyalah dimensi kebahasan yang bertolak pada *dilalah lafzhiyah* al-Qur'an. *Dilalah lafzhiyah* inilah yang menjadi fokus istimbat hukum dari al-Qur'an sebagai sumber hukum, selain melalui ketetapan dan tindakan Nabi.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 133

DAFTAR PUSTAKA

- A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1969.
- Abbas Mahmud al-Aqqad, *Ibnu Rusyd Sang Filsuf, Mistikus, Fakih, dan Dokter*, alih bahasa Khalifurrahman Fath, Yogyakarta: C.V. Qalam, 2003
- Abd al-Wahid al-Murakisy, *al-Mujib fi Talkhish Akhbar al-Magrib*. Cairo: Dar al-Sya'b, 1964.
- Abu Dawud Sulaimân, *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publisher & distributor, 1994.
- Ghazâlî, Muhammad bin Muhammad Abu Hâmîd, al-, *Al-Mustashfa fî 'Ilmi al-Ushûl*. Kairo: Al-Matba'ah al-Amiriyyah, 1324 H.
- Hassan Hanafi, *Min Naqli Ila Al-Ibda'*, Kairo Dar Quab' li al-Thaba'ah, 2001
- Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*. alih bahasa Imam Ghazali, dan Achmad Zaidun, Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Ibnu Rusyd, *Mukadimah Bidâyah al-Mujtahid*. alih bahasa A. Hanafi, Jakarta: Bulan Bintang, 1967.
- Ibnu Rusyd, *al-Dharuri fi Ushul Fiqh*, Libanon Bairut : Dar al Ghirb 1994
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*. alih bahasa Saefullah Ma'shum dkk., cet. IX, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2005.
- Muhammad Khudari Bik, *Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles*. Yogyakarta: Safiria Insania Press., 2004
- Muhammad Abdi al-Salam Abdu al-Safi, Libanon-Beyrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, hlm. 6-11.
- Umdah El-Baroroh, *Tadarus Ramadan JIL Seri III Fiqh Ibnu Rusyd: Antara Konservatisme dan Liberalisme*, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=931>.
- Usman Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 1994.
- Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibn Rusyd Averroes Filsuf Islam Terbesar di Barat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Zaynab Mahmud al-Khadiri, *Atsar Ibnu Rusyd fi Falsafah al-Ashr al-Wustha*, Beyrut: Dar al-Tanwir, 2007,