



PEMIKIRAN MODERATIF USHUL FIQH IBN RUSYD DALAM PEMBENTUKAN HUKUM

Su'eb

Institut Agama Islam (IAI) Al Khoziny, Sidoarjo, Indonesia

Mohsyuaib99@gmail.com

Abstrak

Artikel ini menjelaskan gagasan moderatif Ibn Rusy dalam pembentuk hukum, pasalnya Ushul fiqh mempunyai peranan yang sangat penting di dalam ilmu Islam. 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 bertujuan untuk mendeskripsikan beberapa metode yang digunakan Ibnu Rusyd dalam memutuskan suatu masalah hukum syar'i. artikel ini merupakan penelitian pustaka yang menggunakan metode interpretasi dalam melakukan pembacaan atas pemikiran ibn Rusy yagn dikenal 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. Artikel ini menunjukkan bahwa Ibnu Rusyd dalam menetapkan sebuah hukum Islam menggunakan Al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai dasar utama dan menggunakan paradigma moderatif dalam membentuk hukum Islam.

Kata Kunci: *Ibnu Rusyd, Metode Ijtihad, Ushul Fiqh*

Abstrak

This article explains Ibn Rusyd's moderative ideas in law formation because Ushul fiqh has a vital role in Islamic science. This is natural because Islamic law applies until the end of time. Whereas in human life there will always be changes in society's social order, so new problems always arise in society. The article aims to describe some of the methods used by Ibn Rusyd in deciding a matter of sharia law. this article is a research center that uses the interpretation method in reading the thoughts of ibn Rusyd who is known as a fiqh expert that cannot be doubted with his famous work Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid which is a comparative fiqh book. This article shows that Ibn Rusyd in determining an Islamic law uses the Qur'ân and al-Sunnah as the main basis and uses a moderative paradigm in shaping Islamic law.

Keywords: *Ibn Rusyd, Ijtihad Method, Ushul Fiqh*

Pendahuluan

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 dalam Q.S. Al Ahzab: 40 "*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". Syari'ah merupakan tugas umat manusia secara menyeluruh. Sumber utama syari'ah adalah al-Qur'ân 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 ijtihad yang digunakan untuk memenuhi dan mengeluarkan hukum dari dua sumber tersebut. Perubahan dan pembaharuan dalam hukum Islam erat kaitannya dengan masalah ijtihad. Ijtihad secara umum dapat berarti pengerahan segenap kesanggupan oleh seorang ahli fiqh atau mujtahid untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum-hukum syara' (Khudari Bik, 1981, p. 67)

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 *La Yunkir Taghayur al-Ahkam bi Tghyir al-Azminah wa al-Ahwal* sedangkan proses untuk menyerap perkembangan dan menetapkan hukum terhadap problematika baru diperlukan sebuah usaha yang keras, inilah yang sering disebut dengan ijtihad, ada beberapa artikel terkait dengan tema moderasi ushul fiqh, seperti Anton Jamal yang menegaskan bahwa tujuan umum syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan hidup manusia dan tujuan dan konsep yang ideal, memerlukan dialektika dan titik temu agar bisa terwujud diwujudkan dalam kehidupan masyarakat modern, khususnya dalam konteks bernegara (Anton Jama, 2021). Sedangkan Johari menjelaskan bahwa moderasi agama adalah bagian dari ajaran Islam yang memiliki karakteristik universal seperti adil, seimbang, toleran, terbuka, egaliter serta dinamis dan dialogis. Moderasi agama mendapatkan legalitas yang sangat kokoh dari Al-Qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Ruang lingkungannya mencakup semua bagian ajaran Islam, baik akidah, akhlak, syariah (hukum), terutama dapat diimplementasikan pada konsep al-tsawabit dan al-mutaghayyirat (Anton Jama, 2021), dalam rangka pembaharuan hukum Islam, ijtihad 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 dewasa ini (Usman, 1994, p. 13). Dinamika hukum Islam ini terbentuk karena adanya interaksi wahyu dan akal. Itulah yang berkembang menjadi ijtihad.

Teori

Moderasi dan derivasi term yang memiliki makna sama dalam al-Qur'an disebutkan lima kali dalam al-Qur'an; QS al-Baqarah : 143 dan 238, QS al-Maidah : 89, QS al Qalam : 28 dan QS al-'Adiyat : 4-5 (Muhtador, 2021), pada dasarnya ajaran Islam ada beberapa kata yang menyerupai meskipun tidak sampai sama maknanya dengan wasatha, yaitu *sadad*, *qashad* dan *istiqamah* (Shihab, 2020, p. 51), oleh sebab itu, moderasi (wasatha) dapat diambil makna yaitu sesuatu yang menghimpun aneka makna dari keadilan, kebenaran, kebijakan dan istiqamah, dan juga diartikan suatu cara atau alat untuk menghimpun unsur-unsur

hak dan keadilan yang dapat menjadi paradigma seseorang dalam berpikir, bersikap dan bertindak dengan jelas, sehingga seorang dapat memiliki kemampuan menjelaskan ajaran Islam dengan benar, secara kebahasaan kata moderasi berasal dari Bahasa Latin moderatio yang mempunyai makna sedang, dan dalam Bahasa Inggris moderation yang memiliki arti average (rata-rata), core (inti), standard (baku), atau non-aligned (tidak berpihak), tetapi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia moderasi bermakna pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman. Oleh sebab itu, konseptual moderasi beragama dimaknai sebagai cara pandang, sikap dan perilaku selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil, dan tidak ekstrem dalam beragama (Moderasi Beragama, 2021).

Metode

Metode dalam tuisan ini adalah Analisis Teks yaitu Metode penelitian analisis teks adalah pendekatan penelitian yang fokus pada analisis terhadap teks atau dokumen tertulis untuk memahami makna, struktur, dan konteksnya. Tujuan utama dari metode ini adalah untuk mengidentifikasi dan menginterpretasi informasi yang terkandung dalam teks. Analisis teks bertujuan melakukan identifikasi dan memahami teks-teks utama karya-karya Ibnu Rusyd yang berkaitan dengan Ushul Fiqh. Analisis mendalam dilakukan terhadap teks-teks klasik seperti "Bidayat al-Mujtahid" dan "Kitab al-Maqasid." Melalui metode ini, diharapkan dapat ditemukan pola pemikiran moderatif Ibnu Rusyd dalam membentuk hukum Islam. Hasil penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi dalam memahami warisan intelektual Islam dan memberikan pandangan yang relevan untuk konteks hukum modern.

Hasil dan Pembahasan

Biografi Keilmuan Ibnu Rusyd

Nama lengkap Ibnu Rusyd adalah Muhammad ibnu 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 (al-Khadiri, 2007, p. 20), Selama ini, filosof Andalusia ini menjadi tamu di rumahnya sendiri, sebaliknya menjadi tuan rumah dinegeri Barat. Para pemikir Barat menamai Ibnu Rusyd dengan Averroes (al-Aqqad, 2003, p. 29). 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 al-Aqqad, 2003, p. 29). 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 Malikî dan secara teologi mengikuti pola pikir al-Asy'arî, maka secara alami ia mempelajarinya dari sang ayah. Kemudian ia juga meriwayatkan hadits dan menghafal kitab al-Muwatha' (Ibnu Rusyd, 2002, p. 19). Ibnu Rusyd tumbuh dan berkembang di Cordoba, ia belajar fikih, matematika dan kedokteran (AL-aqqad, 2003, p. 30). Ia juga berguru dalam bidang filsafat kepada

Ibnu Bajah (w. 533 H) yang dalam literature Barat dikenal dengan nama Avinpace. Filosof terakhir ini merupakan filosof terbesar di Eropa sebelum Ibnu Rusyd.

Sebagaimana ayah dan kakeknya, Ibnu Rusyd juga mencurahkan perhatian dan waktunya pada dunia hukum dan keilmuan yang lain seperti ilmu kedokteran, ilmu alam, metematika, fisafat, fiqh dan sebagainya (al-Khadiri, 2007, p. 20). Keahlian Ibnu Rusyd 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 Isybilia (Palencia, p. 400).

Di bidang karier, Ibnu Rusyd pernah mengajar Ilmu perundangundangan di Kordoba. Pada tahun 565H/1169 M Ia diangkat menjadi hakim di Isybilia selama dua tahun lalu menjadi hakim di Kordoba (Hitti, 2005, p. 742). Ia menjabat hakim hingga tahun 578 H/1182M . walaupun disibukkan dengan tugastugasnya, pada saat itu, dia sangat produktif dalam menuangkan gagasangagasannya sampai akhirnya dipanggil Kholifah Abu Ya'qub Yusuf seorang Khalifah Kerajaan al-Muwahidun di Andalusia yang sangat menekuni dunia keilmuan, ke marakish melalui Ibnu Thaufal (al-Shalabi, 2005, p. 352-360) 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 (Ibnu Rusyd, 1994) Kitab terakhir ini khusus meneliti secara rasional nalar fiqh al-ikhtilaf (al-Abidi, 1991, p. 39). Di dalamnya dia mengemukakan berbagai permasalahan hukum, meneliti 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 (al-Abidi, 1991, p. 39).

Dengan kemampuannya yang mencakup berbagai bidang itu, ada banyaknya titel yang diberikan orang terhadap Ibnu Rusyd. Dia bisa disebut sebagai faqih, hakim Agung, filsuf, juga sebagai ahli ushul fiqh (ushuli). Bahkan posisinya sebagai ushuli mendahului posisinya sebagai filosof (al-Alawi, p. 19).

Metode Ijtihad Ibnu Rusyd

Ibnu Rusyd dalam mukadimah Bidâyah al-Mujtahid , menyebutkan bahwa hukum Islam terbentuk harus bersumber dari al-Qur'ân, 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 (qiyâs). Hal ini terjadi karena berkembangnya Islam dan persoalan-persoalan baru muncul dengan pesat sehingga mengakibatkan para fuqaha merasa kesulitan untuk menyelesaikan semua persoalan tersebut hanya dengan bersandar pada *nash* (Ibnu Rusyd, 1967, p. 67).

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 (Ibnu Rusyd, p. 15)

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 umum (Hanafi, p. 324).

Ibnu Rusyd menyebut tiga klasifikasi keilmuan: pertama, ilmu yang hanya bertujuan untuk menamkan keyakinan mendalam pada jiwa, seperti ilmu tentang kebaruan alam, dan tentang bagian yang tak terbagi-bagi lagi. Kedua, ilmu yang bertujuan untuk diamalkan. Ia terbagi dua: particular 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 (Ibnu Rusyd, p. 34-35)

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 (Ibnu Rusyd, p. 37-38). Logika berasal dari luar 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 (Hanafi, p. 323). Bagian "dalam" inilah yang dinilai sebagai bagian dharuri dalam ushul fiqh.

Dimensi Moderatif Dalam Usul Fiqh M Ibnu Rusyd

Dimensi "dharuri" dalam ushul fiqh menurut Ibnu Rusyd adalah dalildalil yang digunakan dalam melakukan istimbat hukum dari sumber asal, serta cara menggunakannya (Ibnu Rusyd, p. 36). 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'an, yakni dilalah lafzhiyah kebahasaan al-Qur'an. Ibnu Rusyd mencatat ada dua unsur utama dalam mengungkap dimensi hukum dari dilalah lafzhiyah kebahasaan al-Qur'an: dilalah *Lafazhiyah* dan *qarinah* (Ibnu Rusyd, p. 101). Kedua unsur utama ini masih mempunyai cabang-cabangnya lagi.

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 kedua unsur ini bisa dinyatakan: khabariyah adalah suatu ungkapan yang terdiri dari subyek dan predikat yang diungkapkan dengan tujuan untuk memberi informasi sesuatu kepada orang yang menjadi sasaran pembicaraan (mukhatabah), 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 (Ibnu Rusyd, p. 101). Sisi khabariyahnya 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.

Dilalah lafzhiyah Khabariyah

Dalam membahas sisi khabariyah dimensi kebahasaan 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 jika dikaitkan dengan yang lainnya (Ibnu Rusyd, p. 101).

Dari kedua dilalah *Lafazh* khabariyah ini lahir beberapa unsur cabangnya lagi, dengan alasan ia harus di lihat dari beberapa segi: bentuk, konsep, dan rasionalitasnya (Ibnu Rusyd, p. 101-103).

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 (Ibnu Rusyd, p. 101).

Nash adalah suatu *Lafazh*, baik mufrad atau murakkab, 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" (Ibnu Rusyd, p. 103). *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 yang 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 (Ibnu Rusyd, p. 103). 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 menentukan status *Lafazh* dimaksud. *Lafazh* itu berstatus *Zhahir* jika ia tidak memerlukan *qarinah* pada dirinya, dan disebut *muawwal* jika *Lafazh* itu memerlukan *qarinah* (Ibnu Rusyd, p. 101-102).

Zhahir ada dua jenis: pertama, suatu *Lafazh* yang sejak awal digunakan untuk menunjuk pada sesuatu, tetapi kemudian dipinjam untuk menunjuk pada sesuatu yang lain 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 “*asysyan*”, sedang contoh bagian yang kedua adalah penamaan “*al-naba*” dengan “*Nidan*” (Ibnu Rusyd, p. 107). 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* (Ibnu Rusyd, p. 107).

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* particular (*juz'i*) (Ibnu Rusyd, p. 109). Di tengah-tengah bahasan konsep *Zhahir* bentuk kedua ini, Ibnu Rusyd tiba-tiba menyelipkan pembahasan 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 yang 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 *illat* antara keduanya. Sesuatu yang hukumnya lebih jelas dinamai asal, sesuatu yang diberi ketentuan hukum dengan mengikutinya pada asal tersebut cabang, sedangkan sifat atau sebab yang berkumpul pada keduanya disebut *illat* (Ibnu Rusyd, p. 124-125). Ibnu Rusyd mengkritik konsep *qiyas* seperti ini. Dia mencatat ada dua model *qiyas*: *qiyas shibhi* 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 (Ibnu Rusyd, p. 125) Jadi, Ibnu Rusyd memasukkan ke dalam kategori kedua dari bentuk *Lafazh Zhahir* kedua.

Dilalah Lafzhiyah Khabariyah: Dari Segi Konsepnya

Sedang *dilalah lafzhiyah* yang berkaitan dengan “konsepnya” terjadi ketika dilakukan pembuangan pada beberapa bagiannya, penambahan, peminjaman, atau melalui penggantian. Hadirnya unsur-unsur itu akan menentukan status *dilalah lafzhiyah khabariyah*. Untuk menentukan 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 bersi praduga, ia disebut *Zhahir*. Jika qorinah itu bersifat praduga dan tidak ada yang lebih diunggulkan (*mutarajjahah*), *Lafazh* itu disebut *mujmal*. Karena itu, *dilalah*-nya harus di cari di tempat lain (Ibnu Rusyd, p. 118).

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

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-ahwal*), 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 (Ibnu Rusyd, p. 120). Atas dasar itu, maka yang menjadi 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 (Ibnu Rusyd, p. 121), untuk menjawab 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 ?. Ibnu Rusyd merujuk pada kaidah *nahwiyah*. Dia menyatakan, ungkapan yang sempurna (*al-kalam al-mufid*) terbagi menjadi kahabar (*khobar*), 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, Ungkapanungkapan itu hanya bisa dibedakan melalui qorinah-qorinah. Jika datang dari atasan dan ditujukan kepada bawahannya, ungkapanungkapan 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 (Ibnu Rusyd, p. 120).

Ibnu Rusyd mencatat dua bentuk dalam kalimat *Insyah'iyah:Lughawi* dan *urf syari* (Ibnu Rusyd, p. 121). 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 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 (Ibnu Rusyd, p. 121-122).

Dilalah Qarinah: Ketetapan dan Perbuatan Nabi

Setelah mendeskripsikan penggalan hukum yang bertumpu pada *dilalah lafzhiyah*, baik *khbariyah* maupun *insyah'iyah*, kini masuk pada penggalan 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 (Ibnu Rusyd, p. 132). yang dimaksud *qorinah* dalam hal ini berkaitan dengan ketetapan dan perbuatan Nabi, yaitu:

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'.

Perbuatan Nabi

Yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan Nabi (*af 'al alnabi*) 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" (Ibnu Rusyd, p. 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* (Ibnu Rusyd, p. 133).

Simpulan

Dari uraian di atas 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.

Referensi

- 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 Hâmid, al-, Al-Mustashfa fi 'Ilmi al-Ushûl. Kairo: Al-Matba'ah al-Amiriyah, 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
- Anton Jama, Moderasi Beragama Dalam Perspektif Usul Fiqh: Membangun Dialektika Dan Menemukan Titik Temu, Jurnal Proceeding Of Dirundeng International Conference On Islamic Studies (Dicis 2021)
- Johari, Moderasi Agama Dalam Perspektif Fiqh (Analisis Konsep Al-Tsawabit Dan Al-Mutaghayyirat Dalam Fiqh Serta Penerapannya Pada Masa Pandemi Covid-19), Jurnal An-Nida' 2020 Vol. 44 No. 2.
- Moh Muhtador, Teo-Sosiologi Sebagai Basis Moderasi Beragama Di Tengah Pandemi Covid 19 , Jurnal Ijtima'iyya, Vol. 14, No. 2, Desember 2021
- Moderasi Beragama, (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019).
- Muhammad Quraish Shihab, Wasathiyah; Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama, (Jakarta: Lentera Hati, 2020)