

KRITIK NALAR UŞUL FİQH (Telaah Komentar Ibnu Rushd Atas Uşul Fiqh Al-Ghazālī)

*Aksin Wijaya**

Abstrak : *Ibnu Rushd yang selama ini dikenal sebagai komentator Aristoteles, dan dikenal kritis atas al-Ghazālī, ternyata juga memberi komentar atas teori ushul fiqh al-Ghazālī, dalam karyanya, al-Mustasfā fi usūl al-fiqh. Jika sikap pertama dimotivasi oleh "fanatismenya" terhadap Aristoteles, yang kedua didasari oleh "kekaguman" Ibnu Rushd terhadap teori usūl fiqh al-Ghazālī. Namun demikian, komentarnya atas al-Ghazālī tetap berpijak pada epistemologi burhani Aristoteles. Akibatnya, ada unsur yang dibuang dari teori ushul fiqh al-Ghazālī yang dinilai tidak sesuai dengan basis epistemologi Aristoteles.*

Kata kunci: *epistemologi, ushul fiqh, dan kritik nalar.*

LATAR BELAKANG

Selama ini Ibnu Rushd dikenal sebagai komentator Aristoteles dan sekaligus sebagai kritikus. Jika dalam posisinya sebagai komentator, dia memberi komentar karya-karya Aristoteles dengan tujuan untuk memudahkan masyarakat memahami filsafat Aristoteles sehingga terhindar dari kesalahpahaman, dan juga untuk menyelamatkannya dari kesalahan yang dibuat al-Farabī dan Ibnu Sīnā. Dalam posisinya sebagai kritikus, dia menulis dan menyanggah kritik al-Ghazālī terhadap filsuf dan filsafat yang mendasarkan pemahaman filsafatnya pada hasil rumusan kedua filsuf muslim di atas, dan juga mengkritik pemahaman pelbagai aliran Islam terhadap al-Qur'an, seperti Hasyawiah,

* Penulis adalah Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo

aliran kalam, dan filsuf parepatetik. Atas dasar kenyataan itu, tepat kiranya Jābirī menyatakan bahwa misi pemikiran Ibnu Rushd bertumpu pada empat hal: *pertama*, menghilangkan reduksi terhadap pemikiran Aristoteles; *kedua*, menyingkap penyimpangan yang dilakukan al-Farābī dan Ibnu Sīnā terhadap Aristoteles; *ketiga*, menyanggah kritik Al-Ghazālī terhadap filsuf yang hanya mendasarkan diri pada karya al-Farābī dan Ibnu Sīnā; dan *keempat*, melakukan rekonseptualisasi teoritik "literalisme" sebagai penolakan terhadap metode para ahli kalam, aliran zahiriyah dan sufi dalam memahami sharī'ah.¹

Di samping sebagai komentator dan kritikus Aristoteles, Ibnu Rushd juga mengomentari karya-karya non-Aristoteles seperti, *Republik* karya Plato,² *al-Kulliyah fī al-Ṭīb* karya Galen,³ dan *al-Mustasfā* karya al-Ghazālī.⁴ Komentarnya terhadap karya al-Ghazālī inilah yang akan dibahas dalam tulisan ini dengan mempertimbangkan beberapa alasan, *pertama*, karya ini merupakan satu-satunya komentar Ibnu Rushd terhadap pemikir Muslim, al-Ghazālī, dan didasari

¹ Muḥammad Ābid al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Hadīthah: Dirāsāt wa al-Munāqasāt*, Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991, hlm. 196, dan 203; Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aqlī al-'Arabī*, Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafī al-'Arabī Li al-Ṭaba'ah wa al-Naṣṣ wa al-Tawzī', Cet. ke 4, 1991, 318.

² Ibnu Rushd, *al-Darū'ī fī al-Siyāsah: Mukhtaṣar Kitāb Siyāsah Li Aflūṭūn*, terj. ke bahasa Arab: Ahmad Sahlan, taqdim wa Shuruh: Muḥammad Ābid al-Jābirī, Beirut: Markaz dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1998.

³ Ibnu Rushd, *Al-Kulliyāt fī al-Ṭīb, Ma'a Mu'jam bi al-Muṣṭalahāt al-Ṭibbiyah al-'Arabiyah*, Madkhal wa Muqaddimah Tahliiyah wa Shuruhi li-al-Shuruf 'ala al-Mashru': Muḥammad Ābid al-Jābirī, Libanon, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.

⁴ Ibnu Rushd, *al-Darū'ī fī Uṣūl fiqh aw Mukhtaṣar al-Mustasfā*, taqdim wa tahkik: Jamaluddin al-Alawī, Taḥdīr: Muḥammad Alla Sinaqqhis, Libanon, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.

oleh kekagumannya pada al-Ghazālī,⁵ *kedua*, substansinya yang menarik, satu sisi menggambarkan kekaguman dan sisi yang lain menunjukkan sikap kritis. Bentuk kekagumannya diwujudkan dalam bentuk mengikuti sistematika usūl fiqh yang disusun al-Ghazālī,⁶ sedang bentuk kritisnya, diwujudkan dalam bentuk memberi basis epistemologi yang berbeda dengan basis epistemologi yang dibuat al-Ghazālī sendiri.⁷ Dengan basis epistemologi yang berbeda itu, tentu hasil komentarnya juga berbeda: bisa berbentuk rekonstruktif dan kritis. Nuansa inilah yang akan direkonstruksi dalam tulisan ini dengan menggunakan teori hermeneutika teoritis.⁸

⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Naql Ilā al-Idāʾ, al-Mujallad al-awwal: al-Naql, 2, al-Shaikhū; al-Tafsīr, al-Talkhīṣ, al-Jawāmiʿ*, Kairo: Dār Qubā' li al-Thabā'ah a al-Naṣr wa al-Tawzī', 2001, 320-321

⁶ Ibnu Rushd menilai sistematika pembahasan yang dibuat al-Ghazali sebagai sistem yang paling bagus. Karena itu, dia mengikuti sistematika pembahasan al-Ghazali dalam memberi komentar atas karyanya. Ibnu Rushd, *al-Darūʾi fī Uṣūl fiqh aw Mukhtaṣar al-Mustasfā*, 37.

⁷ Ibnu Rushd, *al-Darūʾi fī Uṣūl fiqh aw Mukhtaṣar al-Mustasfā*, 34.

⁸ Bentuk hermeneutika seperti ini menitikberatkan kajiannya pada problem "pemahaman", yakni bagaimana memahami dengan benar. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutic: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980). Hlm. 15; Sedang makna yang menjadi tujuan pencarian dalam hermeneutika ini adalah makna yang dikehendaki penggagas teks. Oleh karena tujuannya memahami secara obyektif maksud penggagas, maka hermeneutika model ini dianggap juga sebagai hermeneutika romantis yang bertujuan untuk "rekonstruksi makna". Dalam rangka merekonstruksi makna, Scheleirmacher, sebagai pencetus hermeneutika teoritis, menawarkan dua pendekatan: *pertama*, pendekatan *linguistik* yang mengarah pada analisis teks secara langsung; *kedua* pendekatan *psikologis* yang mengarah pada unsur psikologis-subyektif sang penggagas sendiri. K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Prakteks Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia (Semarang: IKIP Semarang Press, 1994), hlm. 52. Dua unsur pendekatan ini dalam hermeneutika teoritis, dipandang sebagai dua hal yang tidak boleh dipisah. Memisah salah satunya akan menyebabkan sebuah pemahaman terhadap pemikiran seseorang menjadi tidak obyektif. Sebab, teks menurut hermeneutika teoritis sebagai media penyampaian gagasan penggagas kepada audiens. Agar pembaca memahami makna yang dikehendaki penggagas dalam teks, hermeneutika teoritis mengasumsikan seorang pembaca harus menyamakan posisi dan pengalamannya dengan penggagas teks. Joseph

IBNU RUSHD: FAQIH DAN UŞULI

Ibnu Rushd⁹ dilahirkan di Kordoba pada tahun 520 H/1126 M. dan wafat pada tahun (595 H/1198 M), dalam sebuah keluarga terhormat dan sangat menaruh perhatian pada ilmu pengetahuan dan terutama fiqh. Dia mempunyai kemampuan yang luar biasa dalam bidang berfikir fiqhīyah. Sebagaimana pendahulunya,¹⁰ Ibnu Rushd juga mencurahkan perhatian dan waktunya pada dunia keilmuan¹¹ dan hukum.¹² Dia mengajar ilmu perundang-undangan di Kordoba. Pada tahun 565 H (1169 M) dia diangkat menjadi hakim di Isybilyyah selama dua tahun lalu menjadi hakim di

Bleicher, *Contemporary Hermeneutis*, hlm. 15. Dia seolah-olah bayangan penggagas teks. Agar mampu menyamakan posisinya dengan penggagas, dia harus mengosongkan dirinya dari sejarah hidup yang membentuk dirinya, dan kemudian memasuki sejarah hidup penggagas dengan cara berempati kepada penggagas.

⁹ Nama aslinya adalah Abu al-Walid Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Ibnu Rushd. Dia lahir pada tahun 520 H/ 1126 M-wafat pada akhir 595 H. (1198 M.) di Kordoba, abad ke VI H. (12 M) di Qordova. Dia hidup dalam dua masa kerajaan di Andalusia, era *Murābiḥūn* dan *Muwahḥidūn*. Zaynab Maḥmūd al-Khaḍīrī, *Aḥarū Ibnu Rushd fī Falsafah al-'Aqr al-Wuṣṭā*, 20.

¹⁰ Kakek dan bapak Ibnu Rushd adalah hakim di Kordoba. dan kerap bergelut dengan dunia keilmuan. Muḥammad Ḥatīf al-Iraqī, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fī Falsafah Ibnu Rushd*, hlm. 42-43; Syekh Kamil Muḥammad Muḥammad Uwaydah, *Ibnu Rushd al-Andalusī*, 23-24.

¹¹ Ibnu Rushd mempelajari ilmu kedokteran, ilmu alam, matematika, filsafat, fiqh, dsb. Zaynab Maḥmūd al-Khaḍīrī, *Aḥarū Ibnu Rushd fī falsafah al-'Aqr al-Wuṣṭā*, 20.

¹² Keahlian Ibnu Rushd di bidang hukum tentu mendahului keahliannya di bidang lain, lantaran dia didik dalam tradisi keluarga yang menguasai fiqh, terutama fiqh Malikiyah. Namun yang ditulis pertama kali di masa hidupnya adalah kitab *al-Kulliyah al-Ṭib*, 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 Ṭufail 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 Isybilyyah. Angel Ganzales Palencia, *Tarikh al-Fikr al-Andalusī*, 400.

Kordoba.¹³ Dia menjabat sebagai hakim hingga tahun 578 H/1182 M., sampai akhirnya dipanggil Khalifah Abū Ya'qub Yūsuf¹⁴ ke Marākish melalui Ibnu Thufayl.¹⁵

Kepiawaian Ibnu Rushd dalam bidang fiqh juga dibuktikan dengan karya monumentalnya yang berjudul *Bidāyat al-Mujtahid*¹⁶ dan komentarnya atas karya *al-Mustashfa* al-Ghazālī. Konon, kitab *Bidāyat al-Mujtahid* merupakan kitab klasik yang khusus meneliti secara rasional nalar *fiqh al-ikhtilāf*.¹⁷ Di dalamnya dia mengemukakan berbagai

¹³ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dede Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2005), 742.

¹⁴ Dia adalah Khalifah kerajaan *al-Muwahhidin* di Andalusia yang sangat menekuni dunia keilmuan. Ali Muḥammad al-Shalabi, *Tārīkh Dawlatay al-Murābiḥīn wa al-Muwahhidīn*, cet. ke-2 (Libanon, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005), 352-360.

¹⁵ Ali Muḥammad al-Shalabi, *Tārīkh Dawlatay al-Murābiḥīn wa al-Muwahhidīn*, hlm. 352-360; Maḥmūd Qosim, *Ibnu Rushd: wa Falasafatuh al-Dīniyah*, cet. ke-3 (Kairo: Maktabah al-Injilu al-Miḡriyah, 1979), hlm.20; Angel Ganzales Palencia, *Tārīkh al-Fiḳr al-Andalusī*, hlm.400-401. Al-kisah, Ibnu Thufayl meminta Ibnu Rushd untuk memberikan sharah dan komentar atas buku-buku Aristoteles lantaran Amirul Mukminin berkali-kali merasa sedih karena dia merasa kesulitan dalam memahami bahasa filsafat Yunani, terutama filsafat Aristoteles, karena jeleknya terjemahan yang ada. Ibnu Rushd membuat tiga bentuk komentar terhadap filsafat Aristoteles: komentar ringkas, komentar sedang dan komentar panjang. Ketika memberi komentar, konon Ibnu Rushd memilah antara pendapat pribadi dan pendapat karya yang dikomentari, dan menghindari diri sejauh mungkin memasukkan pendapatnya ke dalam karya Aristoteles, kendati dia acapkali bersikap kritis. Namun, Menurut Ernest Renan, Ibnu Rushd tidak berani mengemukakan pendapat yang berbeda dengan Aristoteles sehingga bisa dikatakan bahwa Ibnu Rushd tidak mempunyai pemikiran filsafat khas Ibnu Rushd. Ernest Renan, *Ibnu Rushd wa Al-Rushdiyah* (Kairo: Dār Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, 1907), 71.

¹⁶ Ibnu Rushd juga menulis *uṣūl fiqh* sebagai komentar atas karya al-Ghazālī, *Mustashfa*. Ibnu Rushd, *al-Daruri fi Uṣūl fiqh, aw Mukhtashar al-Mustashfa*, Taqdim wa Tahkiḱ: Jamaluddin al-Alawī; Taḡdir: Muḥammad Allaf Sinaḡbir (Libanon, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994).

¹⁷ Menurut Dominique, metode fiqh Ibnu Rushd adalah metode *ikhtilāf*. Metode ini bisa menghindari pemaksaan kehendak pengarang ke dalam hukum. Sementara tujuan kitab *Bidāyah Al-Mujtahid* menurutnya adalah menunjukkan apa yang harus diperhatikan para faqih yang tidak bertaklid pada madzhab tertentu. Dominique Urvoy, "Ibnu Rushd", dalam,

permasalahan hukum, kemudian meneliti argumen masing-masing ahli hukum dan mencari titik temu dan titik beda antara mereka dengan menjadikan al-Qur'an dan al-Hadith sebagai ukurannya. Karena itu, tentu metodenya bersifat metodologis dan kritis.¹⁸

Selain sebagai faqih, hakim Agung dan tentu filsuf, Ibnu Rushd juga dikenal sebagai usuli. Bahkan posisinya sebagai usuli mendahului posisinya sebagai filsuf.¹⁹

METODE KOMENTAR IBNU RUSHD ATAS NALAR USULI AL-GHAZALI

Pertanyaan di atas "bagaimana bentuk nalar usuli Ibnu Rushd", diajukan karena Ibnu Rushd tidak menulis secara khusus mengenai usul al-fiqh. Menurut para pemerhati, pemikiran Ibnu Rushd dibagi menjadi dua: pemikirannya

Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Buku Pertama, hlm. 419-426; Hamadi al-Abidi, *Ibnu Rushd wa 'Ulum al-Syar'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1991), 39.

¹⁸ Dikatakan metodologis karena metode ini bertujuan untuk mengetahui proses berargumen dalam memahami hukum syariah, menolak keshubhatan dan mengajukan argumen demonstratif yang meyakinkan dalam mengatasi perbedaan dalil yang ada. Sebab mendatangkan dalil-dalil yang berbeda-beda dan bertentangan merupakan bentuk metode berfikir yang dalam tradisi fiqh disebut sebagai fiqh perbandingan. Pun dikatakan kritis lantaran metode ini mempunyai karakter kritis. Metode nalar fiqh ikhtilaf pemikir besar Cordoba ini dimulai dengan langkah-langkah sebagai berikut. Ibnu Rushd mengemukakan permasalahan-permasalahan fiqh secara terperinci dan jelas, kemudian mengemukakan dalil-dalilnya. Jika terdapat kesepakatan di antara para fuqaha, dia menyatakan "para ulama bersepakat" dan mengatakan "para ulama berbeda pendapat" jika terdapat perbedaan di antara para fuqaha. Kemudian dia mengemukakan sebab-sebab kesepakatan dan perbedaan pendapat di kalangan mereka. Setelah itu dia menarjih pendapat-pendapat itu dan mengambil pendapat yang lebih kuat dilihat dari segi dalilnya atau mengemukakan metode yang dia yakini sesuai dengan ijtihadnya. Hamadi al-Abidi, *Ibnu Rushd wa 'Ulum al-Syar'ah al-Islamiyyah*, 39.

¹⁹ Jamaluddin al-'Alawi, dalam pengantarnya atas karya Ibnu Rushd, *al-Dawri fi Usul fiqh*, 19

sebagai komentar dan sebagai sanggahan-kritik.²⁰ Yang kedua dianggap murni karya Ibnu Rushd, dan itu hanya berkisar pada beberapa karya: *Fasl al-Maqal*, *al-Kashf an Manahij Adillah*, *Tahafut al-Tahafut* dan *Bidayat al-Mujtahid*. Karya yang terakhir tidak mewakili nalar usul fiqh Ibnu Rushd. Ia berkaitan dengan nalar fiqh ikhtilaf. Karena itu, maka nalar usuli itu harus dilihat pada pemikirannya dalam bentuk komentar. Satu-satunya karya komentarnya yang berkaitan dengan usul fiqh adalah *al-Daruri fi Usul fiqh*, *aw Mukhtasar al-Mustashfa*. Melalui karya ini, akan ditemukan pemikiran Ibnu Rushd di bidang usul fiqh.

Ada dua hal yang perlu dijelaskan lebih dulu sebelum memaparkan pembahasan Ibnu Rushd mengenai komentarnya atas teori usul fiqh al-Ghazali. *Pertama*, basis epistemologi yang digunakan Ibnu Rushd dalam mengomentari karya al-Ghazali, *kedua*, apa saja yang dibahas dari usul fiqh al-Ghazali.

Memberi Basis Epistemologi Baru atas Nalar Usul Fiqh al-Ghazali

Dalam buku *al-Daruri fi Usul fiqh*, *aw Mukhtasar al-Mustashfa*, Ibnu Rushd menegaskan diri hendak meringkas karya Usul fiqh al-Ghazali dengan "menetapkan" dimensi yang "daruri"²¹ dalam usul fiqh, dan "membuang" dimensi yang tidak daruri. Untuk menegaskan dimensi yang daruri,

²⁰ Fajimah Isma'ili, *Manhaj al-Bahthi fi al-Ilahiyat 'inda Ibnu Rushd* (Kairo: Kuliyat li-al-Banat, Jami'ah Ain al-Syam, 2005), 19-53.

²¹ Di dalam buku ini, Ibnu Rushd tidak menjelaskan pengertian istilah *daruri* secara terperinci. Pembahasana terperinci justru terdapat dalam karyanya dalam meringkas pemikiran politik Plato. Ada tiga bentuk kebutuhan manusia menurutnya: daruri, hajy, dan tahsini. Yang dimaksud daruri dalam politik adalah sesuatu yang menjadi tumpuan keberadaan manusia, karena manusia secara individual tidak mampu menunaikan kebutuhan makan, tempat tinggal dan pakaian secara mandiri. Sesuatu itu maksudnya adalah kerjasama dengan orang lain. Ibnu Rushd, *al-Daruri fi al-Siyasah: Mukhtasar Kitab Siyasah Li Aflatun*, 75

dia bertolak pada klasifikasi keilmuan yang bersifat umum²² dan berbeda dengan klasifikasi keilmuan yang dijadikan pengantar al-Ghazālī dalam *al-Mustashfā*.²³

Ibnu Rushd menyebut tiga klasifikasi keilmuan: *pertama*, ilmu yang hanya bertujuan untuk menanamkan 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 salat, mengeluarkan zakat dan sebagainya, sedangkan yang universal adalah pengetahuan terhadap sumber-sumber asal seperti al-Kitab, al-Sunnah, al-Ijma dan pengetahuan terhadap hukum-hukum yang lahir dari sumber asal itu; dan *ketiga*, ilmu yang memberi kaidah-kaidah dasar yang bisa mengantarkan seseorang pada kebenaran sesuai dengan dua jenis keilmuan di atas, seperti pengetahuan terhadap dalil-dalil beserta bagian-bagiannya. Menurut Ibnu Rushd kebutuhan seseorang terhadap ilmu yang terakhir lebih penting dari dua jenis ilmu lainnya.²⁴

Menetapkan Dimensi Darūrī dalam Uṣūl Fiqh al-Ghazālī

Kendati memberi basis epistemologi yang berbeda, Ibnu Rushd ternyata mengikuti sistematika pembahasan uṣūl fiqh yang dibuat al-Ghazālī,²⁵ dengan alasan sistematika pembahasan al-Ghazālī dianggap sebagai model yang paling

²² Hassan Hanafi, *Min Naqli Ila Al-Ibda'*, 324

²³ Di dalam *al-Mustashfa*, al-Ghazali membagi ilmu menjadi dua macam: ilmu agama dan ilmu rasional. Kemudian dia membagi ilmu agama menjadi dua: universal dan partikular, dan menjadikan ilmu kalam sebagai bagian ilmu universal, sedang ilmu-ilmu lainnya dimasukkan ke dalam ilmu partikular, termasuk uṣūl fiqh. Di tempat lain, al-Ghazali memasukkan uṣūl fiqh ke dalam ilmu-ilmu teoritis. Al-Ghazali, *al-Mustashfa fi Ilmi al-Uṣūl jama'ahu wa tashihī*: Muhammad Abdu salam Abdu al-Safi, Libanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, 6-7

²⁴ Ibnu Rushd, *al-Darūrī fi Uṣūl fiqh, aw Mukhtasar al-Mustashfā*, 34-35

²⁵ *Ibid.*, 37

baik. Sebagaimana al-Ghazālī, Ibnu Rushd membagi karya *uṣūl fiqh* al-Ghazālī ke dalam empat bagian: *pertama*, pembahasan tentang hukum-hukum; *kedua*, sumber dasar hukum-hukum; *ketiga*, dalil-dalil yang digunakan dalam melakukan *istinbāt* hukum dari sumber asal, serta cara mengunakannya; dan *keempat*, syarat-syarat mujtahid.²⁶

Bertolak pada basis epistemologi yang berbeda, namun sistematis yang sama itu, Ibnu Rushd kemudian hanya menetapkan pembahasan "bagian ketiga", yang dianggap sebagai bagian "darūrī" dalam *uṣūl fiqh*. Alasannya, yang ketiga ini dinilai sebagai kaidah-kaidah *istinbāt* hukum, sementara tiga bagian lainnya dianggap sebagai bagian dari ilmu praktis yang bertujuan untuk diamalkan.²⁷ Karena itu, ketiga bagian lainnya dianggap bukan bagian yang *darūrī* dalam *uṣūl fiqh*, dan karena itu pula, ketiga bagian lainnya tidak menjadi konsentrasi komentar Ibnu Rushd dalam karyanya.

Penting dicatat, bahwa Ibnu Rushd mengenyampingkan pembahasan al-Ghazālī tentang penggunaan mantik (logika) dalam *uṣūl fiqh*. Ibnu Rushd menilai logika bukanlah bagian dari *uṣūl fiqh*.²⁸ Ia berasal dari luar disiplin *uṣūl fiqh*, yakni filsafat yang notabene berasal dari Yunani. Karena alasan itu, Ibnu Rushd tidak menjadikan logika sebagai asas teoritis bagi *uṣūl fiqh*, dan tidak pula memasukkannya sebagai pengantar bagi *uṣūl fiqh*.

²⁶ Ibid., 36

²⁷ Ibid. 36

²⁸ Ibid., 37-38; namun penting juga dicatat, al-Ghazali sebenarnya juga tidak memasukkan logika ke dalam bagian dari *uṣūl fiqh*. Dia menempatkannya pada pengantar *uṣūl fiqh*nya dalam karyanya *al-Muṣṭafā*, dengan maksud bahwa logika merupakan ilmu bantu dalam segala disiplin ilmu. Andaikata seseorang tidak mau membahas logika dalam *uṣūl fiqh*, menurutnya hal itu tidak jadi masalah. Al-Ghazālī, *al-Muṣṭafā fi Ilmi al-Uṣūl, Ṭaba'ahu wa ṣahhahū*: Muhammad Abdi al-Salam Abdu al-Sāfi, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, 6-11.

Dengan mengenyampingkan posisi logika, Ibnu Rushd sebenarnya hendak mengembalikan uşul fiqh ke dalam "habitat disiplinnya" dengan melihatnya dari "dalam" disiplin uşul fiqh itu sendiri, bukan dari luar disiplin.²⁹ Lalu, apa "bagian dalam" pada disiplin uşul fiqh menurut Ibnu Rushd?

NALAR  ARURI DALAM UŞUL FIQH: KOMENTAR IBNU RUSHD

Dimensi " arur " dalam uşul fiqh menurut Ibnu Rushd adalah dalil-dalil yang digunakan untuk melakukan istinbāt hukum dari sumber asal, serta cara menggunakannya.³⁰ Jika demikian kenyataannya, maka bagian "dalam" dari uşul fiqh tentunya lebih spesifik dari istilah "dimensi  arur ". Bagian "dalam" bagi uşul fiqh adalah kaidah-kaidah kebahasaan yaitu dilālah lafziah bahasa al-Qur'an. Ibnu Rushd mencatat ada dua unsur utama dalam mengungkap dimensi hukum dari dilālah lafziah kebahasaan al-Qur'an, yakni: dilālah lafaz dan qarīnah.³¹

1. Dilālah Lafziah

Dalam menjelaskan persoalan dilālah lafziyah, Ibnu Rushd memulainya dengan membahas kaidah-kaidah nahwiyah. Menurutnya, ungkapan bahasa yang sempurna dalam bahasa Arab terdiri dari dua unsur utama: khabariah dan inshāiyah. Secara sederhana Khabariah adalah suatu ungkapan yang terdiri dari subyek dan predikat yang diungkapkan dengan tujuan untuk memberi informasi sesuatu kepada mukhaṭab, sedang inshāiyah adalah suatu ungkapan yang masih membutuhkan jawaban lanjutan, baik ungkapan itu dalam bentuk pertanyaan, permintaan, maupun perintah.

²⁹ Hassan Hanafi, *Min Naqli Ilu Al-Ida'*, 323

³⁰ Ibnu Rushd, *al-D arur  fi Uşul fiqh*, 36

³¹ *Ibid.*, 101

Pengungkapan kaidah-kaidah nahwiyah bahasa Arab ini berkaitan dengan *uṣūl fiqh*. Unsur *dilālah lafziyah* dalam *uṣūl fiqh* pun menurut Ibnu Rushd juga mempunyai dua sisi kebahasaan: *khabarīyah* dan *inshāiyah*.³² Sisi *khabarīyah*nya terdiri dari beberapa unsur partikular mufrad dan murakkab (garamatika), dengan beberapa sisinya; sedang *inshāiyah*nya terdiri dari: perintah dan larangan, serta dengan beberapa sisinya juga. Secara urut, keduanya dibahas di bawah ini.

a. *Dilālah Lafziah Khabarīyah*

Dalam membahas sisi *khabarīyah* dimensi kebahasaan *al-Qur'an*, Ibnu Rushd memulainya dengan membahas persoalan lafaz. Lafaz terdiri dari: mufrad dan murakkab. Lafaz mufrad terkadang berbentuk isim, *fi'il* dan terkadang huruf, sedang lafaz murakkab adalah setiap lafaz yang terdiri dari lafaz mufrad, di mana setiap dimensinya mengandung makna. Terkadang suatu lafaz mengandung makna pada dirinya, dan terkadang lafaz itu mengandung makna jika ia dikaitkan dengan lainnya.³³

Dari kedua *dilālah lafaz khabarīyah* ini akan lahir beberapa unsur cabangnya lagi. Namun, ia harus dilihat dari beberapa segi, yakni bentuk, konsep, dan rasionalitasnya.³⁴

1). *Dilālah Lafziah Khabarīyah: dari Segi Bentuknya*

Penggalan hukum pada *dilālah lafziyah khabarīyah* yang berkaitan dengan "bentuknya" terbagi menjadi empat bagian utama: *Naṣṣ*, *Mujmal*, *Zahir* dan *Muawwal*.³⁵

Naṣṣ adalah suatu lafaz, baik mufrad atau murakkab, yang hanya mengandung satu makna. Contoh *naṣṣ* yang berkaitan dengan lafaz mufrad adalah "al-Insan", al-

³² *Ibid.*, 120.

³³ *Ibid.*, 101

³⁴ *Ibid.*, 101-103

³⁵ *Ibid.*, 101

Hayawan", sedang naṣṣ yang berkaitan dengan lafaz murakkab adalah ayat "*qul huwa Allāhu Aḥad*".³⁶

Mujmal adalah suatu lafaz, baik mufrad atau murakkab, yang mengandungi banyak makna, sementara posisi masing-masing makna itu sama antara satu dengan yang lain, sehingga diperlukan adanya qarīnah untuk memahami makna yang dimaksud lafaz tersebut. Contoh mujmal yang berkaitan dengan lafaz mufrad adalah "ayn" yang sama dengan "ayn al-ma', ayn al-mizān, dan "ayn" yang digunakan untuk melihat sesuatu, yakni mata. Posisi makna bagi lafaz "ayn" di atas sama, tergantung pada penggunaannya dalam struktur kalimat. Adapun contoh mujmal yang berkaitan dengan lafaz murakkab adalah seperti ayat "*aw ya'fu alladhī biyadihi aqd al-Nikāh*". Huruf *ḍamir* dalam ayat ini bisa mengandungi pengertian: kembali pada wali atau pada orang yang menikah.³⁷ Posisi makna itu sama, sehingga wajar jika ungkapan itu melahirkan perbedaan penafsiran di antara masing-masing fuqaha.

Selain lafaz dalam dua bentuk di atas: naṣṣ dan mujmal, ada suatu lafaz yang sejak awal memang dimaksudkan untuk menunjuk pada "sesuatu yang khusus", kemudian suatu waktu lafaz itu dipinjam untuk menunjuk pada "sesuatu yang lain", karena adanya keserupaan sesuatu yang lain itu dengan yang pertama, dari segi maknanya. Tentunya dalam hal ini diperlukan adanya qarīnah, karena qarīnah itu menentukan status lafaz dimaksud. Suatu lafaz berstatus *zahir* jika ia tidak memerlukan qarīnah pada dirinya, dan disebut *muawwal* jika lafaz itu memerlukan qarīnah.³⁸

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

³⁶ Ibid., 103

³⁷ Ibid., 103

³⁸ Ibid., 101-102

adanya kesamaan antara keduanya, atau karena adanya ketergantungan antara yang satu dengan lainnya. Contoh yang berkaitan dengan bagian pertama adalah penamaan lafaz "al-Firāsh" dengan "Asysyan", sedang contoh bagian yang kedua adalah penamaan "al-Naba" dengan "Nidan".³⁹ Jika keduanya digunakan dalam syar'i at, maka ia senantiasa dibawakan pada makna lahiriahnya, sampai ada dalil yang menunjukkan bahwa lafaz itu dibawakan pada makna selain makna lahiriahnya, yakni makna pinjaman (*musta'ar*). Inilah yang disebut dengan takwil.⁴⁰

Jenis kedua, lafaz zahir yang berbentuk "mengganti". Yakni, menggantikan yang universal (*al-Kullī*) pada posisinya yang partikular (*al-Juz'ī*), dan menggantikan posisi yang partikular (*al-Juz'ī*) pada posisinya yang universal (*al-Kullī*). Jadi, bentuk lafaz zahir yang kedua, lafaz penggantinya juga ada dua: lafaz kullī (universal), dan lafaz juz'ī (partikular).⁴¹

Dengan konsep zahir bentuk kedua ini, Ibnu Rushd kemudian tiba-tiba menyelipkan pembahasan mengenai qiyās. Ibnu Rushd mengajukan pertanyaan, apakah qiyās itu sebagai dalil syar'i atau tidak, jika ia dipandang sebagai dalil syar'i, apakah ia sama dengan dalil-dalil sebelumnya?

Ibnu Rushd kemudian menjelaskan pemahaman qiyās yang beredar di kalangan para ahli uşūl. Menurut Ibnu Rushd, para ahli uşūl fiqh menggambarkan qiyās sebagai tindakan membawakan makna sesuatu pada sesuatu yang lain, baik dalam bentuk penegasan maupun penegasian hukum, jika penegasan dan penegasian pada salah satunya lebih terlihat jelas daripada yang lainnya. Itu disebabkan adanya kumpulan sifat dan *illat* antara keduanya. Sesuatu yang hukumnya lebih jelas dinamai sebagai asal, sesuatu yang diberi ketentuan hukum dengan

³⁹ Ibid., 107

⁴⁰ Ibid., 107

⁴¹ Ibid., 109

mengikutkannya pada asal disebut cabang, sedang sifat atau sebab yang berkumpul pada keduanya disebut *illat*.⁴²

Ibnu Rushd mengkritik konsep *qiyās* seperti ini. Dia mencatat ada dua model *qiyās*: *qiyās shubhi* dan *qiyās 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. Adapun model kedua berkaitan dengan penyertaan hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya pada sesuatu yang telah ada ketentuan hukumnya, karena adanya kesamaan *illat*.

Namun demikian, perlu dibedakan dua hal: *pertama*, meng*qiyās*kan sesuatu yang tidak ada hukumnya pada sesuatu yang ada hukumnya, *kedua*, penggantian dilalah lafziyah yang bersifat universal pada dilalah lafziyah yang bersifat partikular, atau penggantian posisi yang partikular pada yang universal. Menurutnya, apa yang selama ini disebut sebagai *qiyās* oleh kebanyakan kalangan, sebenarnya bukanlah *qiyās*. Ia termasuk dari jenis penggantian yang partikular pada posisinya yang universal.⁴³ Jadi, Ibnu Rushd memasukkannya ke dalam kategori kedua dari bentuk lafaz *zahir* kedua.

2). Dilalah Lafziah Khabariah: dari Segi Konsepnya

Dilalah lafziyah yang berkaitan dengan "konsepnya" terjadi ketika dilakukan pembuangan pada beberapa bagiannya, atau dilakukan penambahan, atau peminjaman, atau melalui penggantian. Hadirnya unsur-unsur itu akan menentukan status dilalah lafaz khabariah, dan karena itu, untuk menentukan status itu semua, diperlukan suatu *qarīnah*. Karena itu pula, dilalah lafziyah khabariah dari segi

⁴² Ibid., 124-125

⁴³ Ibid., 125

konsep ini akan mengandung makna hukum jika disertai qarīnah.

Jika qarīnah itu tidak bersifat mengganti dan pasti bagi konsepnya, maka ia disebut *Nass*; jika qarīnah itu lebih bersifat praduga, maka ia disebut *zahir*; dan jika qarīnah itu bersifat praduga dan tidak ada yang lebih diunggulkan (*mutarajjihah*), maka lafaz itu disebut *mujmal*. Karena itu, dilālahnya harus dicari di tempat lain.⁴⁴

Dengan demikian, jika dilālalah lafziyah khabariah dilihat dari segi konsepnya terbagi menjadi tiga: *Nass*, *Mujmal*, dan *Zahir*. Ibnu Rusyd tidak menyebut bagian *Muawwal* pada kasus ini, seperti halnya jika dilālalah lafziyah dilihat dari segi bentuknya, sebagaimana dibahas di atas.

b. Dilālalah Lafziah Insyā'iyah

Kini masuk pada pembahasan mengenai penggalian hukum yang berkaitan dengan dilālalah lafziah inshā'iyah. Menurut Ibnu Rusyd, tidak ada "bentuk" (*sighat*) yang pasti berkaitan dengan dilālalah lafziyah yang berkaitan dengan lafaz *insyā'iyah*. Menurut dia, di antara ungkapan yang berfaedah yang pada umumnya terbagi menjadi: khabar, perintah (*al-amr*), tuntutan (*talab*), 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 qarīnah-qarīnah (*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 yang dipimpin dan ditujukan kepada pemimpinnya; dan ungkapan itu dianggap bermakna "permintaan" jika ia datang dari orang yang sederajat, misalnya antara sahabat.

⁴⁴ *Ibid.*, 118

Tidak semua ungkapan inshāiyah ini mempunyai 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.⁴⁵

Atas dasar itu, maka yang menjadi obyek bahasan Ibnu Rushd berkaitan dengan ungkapan inshāiyah ini adalah ungkapan perintah dan larangan. Selain alasan di atas, pilihan itu juga dikarenakan, di dalam hukum tidak dikenal adanya hukum bagi sesuatu yang hanya berbentuk permintaan, kecuali dalam pengertian, bahwa ungkapan permintaan itu sebagai isim jenis yang terbagi pada wajib dan sunnah.⁴⁶

Apakah di dalam lafaz inshāiyah ini juga terkandung istilah nass, zahir dan mujmal?, demikian Ibnu Rushd bertanya. Jika itu semua ada, apakah itu dari segi bentuknya atau konsenya?

Dalam menjawab pertanyaan yang diajukan sendiri itu, Ibnu Rushd juga merujuk pada kaidah nahwiyah. Dia menyatakan bahwa, ungkapan yang sempurna (*al-kalām al-mufīd*) terbagi menjadi (*khbar*) khabar, (*Amr*) perintah, (*ṭalab*) permintaan, (*nida'*) panggilan, dan (*tadarru'*) (permohonan yang sangat). (*Al-amr*) perintah, (*Ṭalab*) permintaan dan (*tadarru'*) permohonan yang sangat, tidak mempunyai bentuk (*siḥat*) khusus. Ungkapan-ungkapan itu hanya bisa dibedakan melalui *qarīnah-qarīnah*. Jika datang dari atasan (pemerintah) ditujukan kepada bawahannya, maka ungkapan-ungkapan itu bermakna perintah; jika datang dari bawahannya kepada pemimpinnya, ungkapan-ungkapan itu bermakna permohonan yang sangat (*tadarru'an*); dan jika datang dari

⁴⁵ *Ibid.*, 120

⁴⁶ *Ibid.*, 121

orang yang setingkat, maka ungkapan-ungkapan itu bermakna permintaan.⁴⁷

Ibnu Rushd mencatat ada dua bentuk ungkapan dalam kalimat inshā'iyah: lughaghi dan urf syar'i.⁴⁸ Contoh yang pertama adalah, "*ikhruj wa intaliq*" (keluarlah dan kembalilah). Bahasa Arab memang mempunyai bentuk khusus berkaitan dengan "tuntutan", kendati terkadang bentuk perintah ini digunakan untuk makna *li al-tahdīd* dan mencukupkan diri dari perbuatan, seperti "*qulū wa tamattū'ū qalīlan*". Namun, ungkapan ini lebih jelas daripada sekedar makna "izin". Ungkapan ini menunjuk pada makna *li al-tahdīd* hanya secara majazi saja, bukan hakiki, sedang dari segi makna urf syar'inya, ungkapan itu mengandung makna perintah. Perbedaan di antara mereka hanya terkait, apakah ia menunjuk pada makna wajib atau sunnah. Ada yang memaknainya menunjuk pada makna wajib, dan ada pula pada makna sunah.⁴⁹

2. Dilālah Qarīnah: Ketetapan dan Perbuatan Nabi

Setelah mendiskripsikan penggalan hukum yang bertumpu pada dilālah lafziyah, baik khabariah maupun insyayiah, kini masuk pada penggalan hukum yang didasarkan pada otoritas Nabi. Tentunya, pembahasan dalam bidang ini tidak perlu dilihat dari segi lafaz-lafaz dan konsepnya sebagaimana dilālah lafziah di atas, melainkan dari segi qarīnah-qarīnahnya.⁵⁰ Yang dimaksud qarīnah di sini adalah berkaitan dengan ketetapan dan perbuatan Nabi.

a. Ketetapan Nabi

Ketetapan Nabi (*iqrār al-Nabi*) berkaitan dengan apa yang dilihat Nabi, kemudian dia menetapkannya. Ketetapan Nabi ini dipandang sebagai tindakan "kebolehan" terjadinya

⁴⁷ Ibid., 120

⁴⁸ Ibid. 121

⁴⁹ Ibid., 121-122

⁵⁰ Ibid., 132

sifat tindakan seperti itu; dan dipandang sebagai hukum "wajib" atau mubah jika perbuatan itu berkaitan dengan hukum shara'.

b. Perbuatan Nabi

Perbuatan-perbuatan Nabi (*aḥ'āl al-Nabi*) meliputi dua hal: *pertama*, sebagai penjelas bagi sesuatu yang umum atau mujmal. Perbuatan Nabi mengandung ketetapan hukum yang terkandung dalam keumuman itu. Jika yang umum itu mengandung hukum sunnah, maka perbuatan Nabi mengandung hukum sunnah juga, dan jika yang umum itu mengandung hukum wajib, maka perbuatan Nabi juga menunjukkan hukum wajib. Misalnya hadits yang mengatakan "shalatlah kamu sekalian sebagaimana kalian melihat saya shalat".⁵¹

Kedua, sebagai kebalikan dari yang pertama. Yakni, status hukum perbuatan Nabi itu bisa diketahui melalui qarīnah, sesuai dengan situasi dan kondisi atau konteks suatu lafaz. Hal itu terutama berkaitan dengan perbuatannya yang belum bisa diketahui dengan jelas, apakah sebagai bentuk tafsiran terhadap lafaz yang mujmal, sebagai penjelas bagi lafaz yang umum, atau sebagai pentakhsis. Dalam menyikapi persoalan ini, para ulama' berbeda pendapat. Ada ulama' yang membawanya pada hukum "wajib"; ada yang membawanya pada hukum "sunnah"; dan ada pula ulama' yang membawanya pada sikap mendiamkannya (*tauqif*). Pendapat yang terakhir inilah, tegas Ibnu Rushd, yang dipilih al-Ghazālī, sebab suatu perbuatan tidak mempunyai bentuk (*siḡhat*) sebagaimana lafaz.⁵²

NALAR FIQH IKHTILAF

Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa bagian darūrī dalam uṣūl fiqh menurut Ibnu Rushd hanyalah

⁵¹ Ibid., 133

⁵² Ibid., 133

dimensi kebahasaan yang bertolak pada dilalah lafziah al-Qur'an. Dilalah lafziah inilah yang menjadi fokus istinbat hukum dari al-Qur'an sebagai sumber hukum, selain melalui ketetapan dan tindakan Nabi.

Pertanyaannya, bisakah komentar Ibnu Rushd terhadap teori usul fiqhnya al-Ghazali dinyatakan sebagai milik Ibnu Rushd? Jawaban atas pertanyaan ini bisa dilihat dari beberapa hal.

Sebagaimana dibahas di atas, model pembahasan Ibnu Rushd sejalan dengan pembagian dan susunan yang dibuat al-Ghazali.⁵³ Bahkan Ibnu Rushd menilai sistematika pembahasan al-Ghazali sebagai model pembahasan yang paling baik.⁵⁴ Kendati melakukan kritik terhadap al-Ghazali dengan membuang beberapa unsur yang dianggap tidak *daruri* dalam usul fiqh, sebagai bentuk pengakuannya atas usul fiqh al-Ghazali, Ibnu Rushd kemudian menjelaskan secara terperinci hal-hal yang bersifat *daruri* pada keempat unsur lafaz yang dia anggap sebagai unsur *daruri* dalam usul fiqh yakni, *naṣṣ*, *mujmal*, *zahir* dan *muawwal* berikut contohnya.

Begitu juga berkaitan dengan penggunaan ungkapan pengganti "*qala*", atau "*naqulu*". Dalam mengomentari karya-karya Aristoteles dan karya Plato, terkadang Ibnu Rushd menggunakan kata ganti "*qala*" dan terkadang menggunakan kata "*qultu*". Ungkapan yang pertama menunjukkan bahwa konsep yang diutarakannya masih menjadi hak milik pemikir yang karyanya dikomentari, sedang bentuk ungkapan yang kedua menunjukkan bahwa konsep itu telah menjadi hak milik pemberi komentar. Dalam komentarnya terhadap karya al-Ghazali ini, Ibnu Rushd menggunakan ungkapan yang

⁵³ Abdul Muiz Haris, *Dilalah al-Lafzi aw al-Adillah al-Musta'malah fi Istimbat Ahkam*, 76

⁵⁴ Ibnu Rushd, *al-Daruri fi Usul fiqh*, 103

menunjuk pada diri sendiri, yakni "qultu" atau "naqilu".⁵⁶ Ungkapan ini semakin menunjukkan adanya pendakuan Ibnu Rushd atas teori uşul fiqh al-Ghazālī.

Pendakuan yang lebih jelas adalah digunakannya teori uşul fiqh al-Ghazālī untuk membahas persoalan-persoalan khilāfiah dalam fiqh, sebagaimana tertuang dalam *Bidāyat al-Mujtahid*.⁵⁶ Di dalamnya, Ibnu Rushd membahas persoalan lafaz-lafaz yang disepakati⁵⁷ dan yang diperselisihkan dalam fiqh. Menurutnya, lafaz-lafaz yang berkaitan dengan proses pengungkapan hukum dari al-Qur'an ada empat kategori: tiga di antaranya disepakati, sedang yang keempatnya diperselisihkan. Yang pertama mencakup: lafaz umum yang dibawakan pada keumumannya; lafaz khas yang dibawakan pada kekhususannya; lafaz umum yang dibawakan pada kekhususannya, atau lafaz khusus yang dibawakan pada keumumannya; sedang yang keempat yang diperselisihkan adalah *dalil al-Khitab*.⁵⁸

Dalam penelitiannya atas karya Ibnu Rushd *Bidāyat al-Mujtahid*, Al-Abidi membedakan antara nalar fiqh ikhtilāf, dengan fiqh ikhtilāf, yang menjadi kunci bahasan Ibnu Rushd di dalamnya. Nalar fiqh ikhtilāf menurut al-Abidi adalah suatu ilmu yang membahas tentang metode nalar para mujtahid dalam proses pengambilan hukum dan sebab-sebab yang mendasari lahirnya perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid, sedang fiqh ikhtilāf adalah ilmu yang hanya

⁵⁶ Ibid., hlm. 124-125; Hassan Hanafi, *Minna Naql ila al-Ibda'*, 322

⁵⁶ Ibnu Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, cet. Ke-3, penerjemah, pentahqiq dan pentakhrij Abdullah Al-Abadi, Kairo: Dar al-Salam, 2006, 14-16

⁵⁷ Ibnu Rushd terkadang menggunakan dua istilah secara bergantian untuk menunjuk istilah "disepakati". Terkadang menggunakan istilah ittifaq "seperti 'ittafaqa al-Muslimuna.....', dan terkadang istilah "al-ijma'" seperti "ajma'a al-Ulama'u....". Mustafā Najīb, *al-Minhaj al-Fiqhī inda Ibnī Rushd*, dalam Fathī Malakawmī dan Azmī Ṭāhā, al-Aṭā' al-Fikri li Abi al-Walid Ibnī Rushd, cet. Ke-1, Oman: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikri al-Islāmī/ Maktabah al-Urdūn, 1999, 60

⁵⁸ Ibid. 17

melansir persoalan-persoalan khilafiah dalam bidang furu', tanpa menyebutkan dalil-dalil yang mendasari pengambilan hukum para mujtahid dan perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid.⁵⁹ Apa yang dilakukan Ibnu Rushd adalah nalar fiqh ikhtilāf. Bagaimana bentuknya?

Pembahasan Ibnu Rushd dalam kitab *Bidayat al-Mujtahid* menurut al-Abīdī didasarkan pada beberapa prinsip:⁶⁰ *Pertama*, Ibnu Rushd pertama-tama membahas persoalan-persoalan fiqhiyah secara terperinci dengan gaya yang jelas, serta menghadirkan dalil-dalil akurat dari al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyās. Jika terdapat kesamaan pandangan di antara para fuqaha dalam membahas persoalan tertentu, Ibnu Rushd menyatakan, "para ulama' sepakat....", atau "para ulama' Anshor sepakat....." atau "mereka sepakat...." atau "para fuqaha sepakat....".⁶¹ *Kedua*, jika terdapat perbedaan pandangan antara para fuqaha' dalam membahas persoalan fiqh, Ibnu Rushd melansirnya secara jelas dan padat, kemudian menjelaskan sebab-sebabnya dan dalil-dalil yang digunakan para fuqaha'. *Ketiga*, implikasi yang lahir dari prinsip ini.⁶²

Al-Abīdī mencatat tiga kaidah fiqh yang lahir dari prinsip di atas, yakni; *Pertama*, Ibnu Rushd hanya menerima pendapat madzhab tertentu yang menggunakan dalil yang kuat bahkan satu madzhab yang tidak terkenal sekalipun, jika di antara madzhab tersebut membahas persoalan tertentu yang dibahas Ibnu Rushd. Sejalan dengan itu, Ibnu Rushd bukan hanya menolak pendapat madzhab Maliki yang menjadi madzhab dominan di Andalusia saat itu, tetapi juga

⁵⁹ Abīdī, Ḥamādī al-, *Ibnu Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1991, 39-40

⁶⁰ *Ibid.*, 64-85

⁶¹ Ungkapan-ungkapan ini menurut al-Abīdī terdapat dalam kitab *Bidayat Al-Mujtahid* pada beberapa halaman secara terpisah.

⁶² Ḥamādī al-Abīdī, *Ibnu Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 64-65

pendapat para sahabat yang tidak disertai dalil yang kuat. *Kedua*, merujuk pada cabang (*furū'*) kepada yang prinsip (*uṣūl*). Menurut al-Abidi, inilah argumen dasar Ibnu Rushd yang terdapat dalam kitab *Bidāyat al-Mujtahid*, baik berkaitan dengan persoalan-persoalan *khilafiyah* maupun persoalan-persoalan yang disepakati. *Ketiga*, mentarjih pendapat-pendapat yang ada dengan memilih pendapat yang menggunakan dalil yang kuat. Tarjih yang dimaksud Ibnu Rushd tentunya yang sesuai dengan metode dan kaidah fiqh yang dirumuskan Ibnu Rushd di atas.⁶³

Sementara itu, berkaitan dengan sebab-sebab yang melahirkan perbedaan pendapat di kalangan fuqaha menurut Ibnu Rushd, dalam catatan al-Abidi⁶⁴ ada enam.⁶⁵

Pertama, *taraddud al-faz*, yakni lafaz umum yang dimaksudkan untuk umum; lafaz khusus yang dimaksudkan untuk khusus; lafaz umum yang dimaksudkan untuk khusus; atau lafaz khusus yang dimaksudkan untuk khusus. *Kedua*, *isytirak fi al-faz*, baik berkaitan dengan lafaz mufrad atau murakkab. Lafaz mufrad, seperti lafaz *quru'*; lafaz amar yang memuat dua kemungkinan hukum, apakah dibawakan pada hukum wajib atau sunnah; lafaz nahi yang mempunyai dua kemungkinan hukum, apakah dibawakan pada makna tahrim atau makruh. Berkaitan dengan lafaz *murakkab* adalah, seperti "kecuali oranga-orang yang bertaubat". Kalimat ini menurut Ibnu Rushd bisa dibawakan pada makna fasik saja atau fasik dan syahid secara bersama-sama. *Ketiga*, *i'rab*. *Keempat*, kebimbangan akan dibawakan pada makna hakiki atau makna majazi, baik dalam bentuk pembuangan, penambahan, mendahulukan atau mengakhirkan makna lafaqdz tertentu atas makna lainnya. *Kelima*, pada waktu tertentu para *fuqaha'* memutlakkan lafaz dan pada waktu

⁶³ *Ibid.*, 65-85

⁶⁴ *Ibid.*, 144-145

⁶⁵ Ibnu Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid*, 1-4

yang lain memuqayyadnya, seperti memutlakkan "*ruqbah fi itq*", dan terkadang memuqayyadnya dengan "iman". Keenam, sebab-sebab yang luas yang mencakup banyak pertentangan, seperti pertentangan antara pernyataan dengan pernyataan, antara perbuatan dengan perbuatan, antara penegasan dengan penegasan; dan antara pernyataan dengan penegasan, atau antara qiyās dengan penegasan.

PENUTUP

Beberapa indikasi di atas memberikan gambaran awal betapa Ibnu Rushd memberikan apresiasi yang besar terhadap teori *uṣūl fiqh* al-Ghazālī, dan bahkan dia menggunakan ungkapan diri "qultu" untuk mewakili ungkapan yang sejatinya ditujukan pada al-Ghazālī, sekaligus menerapkannya ke dalam *fiqh*. Ini menunjukkan bahwa Ibnu Rushd menganggap dan mendaku teori *ushul fiqh* yang dielaborasinya dari al-Ghazālī. Dengan kata lain, hasil ringkasan ini menjadi teori *uṣūl fiqh* Ibnu Rushd.

DAFTAR PUSTAKA

- Abīdī, Hamādī al-, *Ibnu Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1991.
- Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi Ilmi al-Uṣūl*, Ṭaba'ahu wa ṣahhahū: Muhammad Abdi al-Salam Abdu al-Sāfi, Beirut: Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2000, 6-11.
- Ali Muhammad al-Shalabi, *Tārīkh Dawlatay al-Murābiṭin wa al-Muwahhīdīn*, cet. ke-2. Libanon, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2005.
- Dominique Urvoy, "Ibnu Rushd", dalam, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, hlm. 419-426; Hamādī al-Ābīdī, *Ibnu Rushd wa 'Ulūm al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1991.

- Fāṭimah Ismā'īl, *Manhaj al-Baḥthi fī al-ilāhiyyāt 'inda Ibnu Rushd*. Kairo: Kulliyāt li-al-Banāt, Jam'ah Ain al-Syam, 2005.
- Ḥassan Ḥanafī, *Min al-Naqlī Ila al-Ibda', al-Mujallad al-awwal: al-Naql, 2, al-Sharkhu; al-Tafsīr, al-Talkhūs, al-Jawami'*, Kairo: Dār Quba' li al-Thabā'ah a al-Naṣṣr wa al-Tawzi', 2001.
- Ibnu Rushd, *al-Darūrī fī Uṣūl fiqh, aw Mukhtaṣar al-Muṣtaṣfā*, Taqdim wa Tahkik: Jamaluddin al-Alawī; Taṣdīr: Muḥammad Allal Sinaṣṣhir. Libanon, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- , *Bidayah al-Mujtahid*, cet. ke-3, pensyarah, pentahqiq dan pentakhrij: Abdullah Al-Abādī, Kairo: Dar al-Salam, 2006.
- , *al-Darūrī fī Uṣūl fiqh aw Mukhtaṣar al-Mustafā*, taqdim wa tahkik: Jamaluddin al-Alawī, Taṣdīr: Muhammad Alla Sinaṣṣhir, Libanon, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994.
- Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Mahmūd Qosim, *Ibnu Rushd: wa Falsafatuhu al-Dīniyah*, cet. ke-3. Kairo: Maktabah al-Injīlu al-Miṣriyah, 1979.
- Muḥammad Ābid al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Hadāthah: Dirāsāt wa al-Munāqasāt*, Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi.
- Muṣṭafā Naḥīb, *al-Minhaj al-Fiqhī inda Ibnī Rushd*, dalam Fathū Malakawumī dan Azmū Ṭāhā, *al-Aṭā' al-Fikri li Abi al-Walid Ibnī Rushd*, cet. Ke-1, Oman: al-Ma'had al-Ālamī li al-Fikri al-Islāmī/ Maktabah al-Urdūn, 1999.