

KONSEP DAN PENERAPAN IJTIHĀD TAHQĪQ

AL-MANĀṬ DALAM HUKUM ISLAM

(Studi Kritis Pemikiran Imām asy-Syāṭibi Dalam Kitab

al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl asy-Syarī'ah)



Oleh:

Firdaus Arifulloh

NIM : 15913110

Pembimbing:

Dr. YUSDANI, M.Ag

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Fakultas Hukum Islam Universitas Islam Indonesia
Untuk Memenuhi salah satu syarat guna
Memperoleh Gelar Magister Hukum

YOGYAKARTA

2017

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Firdaus Arstulloh

NIM : 15913110

Konsentrasi : Hukum Islam

Judul : KONSEP DAN PENERAPAN ITIHAD TAHQIQU
MANATHI DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kasus
Pemikiran Imam asy-Syafi'ie Dalam Kitab al-Muwafaqat fi
Usul asy-Syariah)

menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil pemikiran karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang ditulis sumbernya. Apabila di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini adalah hasil plagiasi, maka saya siap untuk diadukan gear keseragaman yang ditangerahkur dan mendapatkan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 1 Oktober 2017

Yang menandatangani:



Firdaus Arstulloh



PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Jendral Bato No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 520637 Fax. 520637

PENGESAHAN

Skripsi : L106.PS.MSI/Peng/1X.2017

Ti SIS berjudul: **KONSEP DAN PENERAPAN ITHHAD TAHOQ AL-MANÄI
DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kritis Pemikiran Imam ass-
Syaribi dalam kitab al-Muwafaqät fi Usul ass-Syarfiyah)**

Diajukan oleh: Farhan Arifullah

N. I. M. 150.15.101

Konsentrasi: Hukum Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Hukum

Yogyakarta, 29 Oktober 2017

Ketua


Dr. Hujah AB Sanaky, MSI





PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM (SI)
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Arzena Raya No. 24 Lantai 1 Yogyakarta
Telp/fax (0274) 523677 e-mail: info@uii.ac.id

TIM PENGUJI ULAH TESIS

Nama: Firdaus Arifulloh
Tempo tgl lahir: Bantul, 02 April 1988
N. I. M: 15913110
Konsentrasi: Hukum Islam
Judul Tesis: **KONSEP DAN PENERAPAN LITIHAD TAHOIQ AL
MANAT DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kritis
Pemikiran Imam asy-Syafi'i dalam kitab al-Muwafaqat fi
Ushul asy-Syar'iah)**

Ketua: Dr. Drs. Dadan Muntaqien, S.H., M.Hum

Sekretaris: Dr. Anton Priyo Nugroho, S.E., MM

Pembimbing: Dr. Yudianto, M.Ag.

Penguji: Dr. M. Muslich, S.S., M.Ag.

Penguji: Dr. Sodik Tono, M.Hum

Disetujui di Yogyakarta pada tanggal 21 Oktober 2017

Pukul: 11.00 – 12.00

Hasil: **Lulus**

Mengetahui
Direktor Program Pascasarjana
Magister Ilmu Agama Islam FIAT UII





PROGRAM PASCASARJANA
MAQSTER ILMU AGAMA ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai 1 Yogyakarta.
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS

No. : 1675/PS-MSI/NTX/X/2017

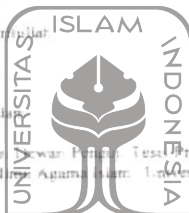
TESIS berjudul: **KONSEP DAN PENERAPAN *LITHAD TAHQIQUL*
MANATH DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kritis Pemikiran
Imam Asy Syatibi dalam kitab *Al-Muwafaqot fi Usul* Asy
Syarah)**

Ditulis oleh: Firdaus Anggrilat

NIM: 15913110

Konsentrasi: Hukum Islam

Telatu dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis/Program Pascasarjana, Magister
Ilmu Agama Islam, Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia



Yogyakarta, 16 October 2017

Ketug

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Dr. Hujair AH Sanaky, MS

Persetujuan

Judul : KONSEP DAN PENERAPAN UTIHAD TAHQIQAL-MANAJ
DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kritis Pemikiran Imam asy-
Syaubi Dalam Kitab al-Muwāraqat Fil Usulasy-Syari'ah)

Nama : Firdaus Ardiulloh

NIM : 15913110

Konsentrasi : Hukum Islam

Disetujui untuk diuji oleh Tim Penguji Tesis Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Agama
Islam Universitas Islam Indonesia



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

PERSEMBAHAN

Syukur alhamdulillah berkat rahmat dan karunia-Mu ya Allah, saya bisa menyelesaikan Karya Tulis Ilmiah ini. Karya Sederhanaku ini ku persembahkan untuk:

Kedua orang tuaku tercinta, dan seluruh keluarga besarku Betapa tak ternilai kasih sayang dan pengorbanan kalian padaku. Terimakasih atas dukungan moral maupun materil untukku selama ini.

Istri tercinta Lestari yang selalu menjadi penyemangat mendukung dan memotifasi ku sehingga tesis ini dapat terselesaikan

Teman-teman Seperjuangan dalam dakwah, perjalanan masih begitu panjang, hambatan dan rintangan adalah sebuah keniscayaan, mari bersama saling menguatkan.

Seluruh dosen dan almamaterku Konsentrasi pendidikan islam Program Pasca Sarjana Ilmu Agama Islam UII Yogyakarta Mari kita lanjutkan perjuangan kita di luar sana Be Professional Midwife, mengabdikan kepada masyarakat. Jaga nama baik almamater n buat harum nama kampus kita.

Almamaterku tercinta terima kasih!!!Aku siap melangkah lebih tinggi!!

MOTTO

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا

“Hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan
juga aku sempurnakan kenikmatan-Ku kepadamu dan
Aku pun telah rela bahwa Islam menjadi agama
bagimu”¹

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

¹Tim Penerjemah Al-Qur'an UII. *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*. (Yogyakarta: UII Press, 2009), hlm. 88.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan
dan Menteri Kebudayaan RI

No. 158/1987 dan No. 0543b/U/1987

Tertanggal 22 Januari 1988

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif		tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Šā'	Š	es titik atas
ج	Jim	J	Je
ح	Hā'	h	ha titik di bawah
خ	Khā'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er

ز	Zai	Z	Zet
س	Sīn	S	Es
ش	Syīn	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es titik di bawah
ض	Dād	d	de titik di bawah
ط	Tā'	ṭ	te titik di bawah
ظ	Zā'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn		koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
ه	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	... ' ...	Apostrof

ي	Yā	Y	Ye
---	----	---	----

II. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap:

متعاقدين	Ditulis	<i>muta' aqqidīn</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

III. *Tā' marbūtah* di akhir kata.

a. Bila dimatikan, ditulis *h*:

هبة	Ditulis	<i>Hibah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

b. Bila dihidupkan karena berangkain dengan kata lain, ditulis *t*:

نعمة الله	Ditulis	<i>ni'matullāh</i>
زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakātul-fitri</i>

IV. Vokal Pendek

َ	<i>faḥah</i>	Ditulis	A
ِ	<i>Kasrah</i>	Ditulis	I
ُ	<i>ḍammah</i>	Ditulis	U

V. Vokal Panjang

1.	<i>Faḥah + alif</i>	Ditulis	Ā
----	---------------------	---------	---

	جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
2.	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	Ā
	يسعي	Ditulis	<i>yas'ā</i>
3.	<i>Kasrah + ya' mati</i>	Ditulis	I
	مجيد	Ditulis	<i>Majīd</i>
4.	<i>dammah + wawu mati</i>	Ditulis	Ū
	فروض	Ditulis	<i>Furūd</i>

VI. Vokal Rangkap

1.	<i>Faṭḥah + ya' mati</i>	Ditulis	Ai
	بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
2.	<i>Faṭḥah + wawu mati</i>	Ditulis	Au
	قول	Ditulis	<i>Qaul</i>

VII. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

انتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata sandang Alif + Lām

a. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

b. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah.

الشمس	Ditulis	<i>al-syams</i>
السماء	Ditulis	<i>al-samā'</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut penulisannya

ذوى القروض	Ditulis	<i>zawi al-furūd</i>
اهل السنة	Ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

ABSTRAK

KONSEP DAN PENERAPAN IJTIHĀD TAHQĪQ AL-MANĀṬ DALAM HUKUM ISLAM (Studi Kritis Pemikiran Imām asy-Syāṭibi Dalam Kitab al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl asy-Syari'ah)

Firdaus Ari Fulloh

NIM : 15913110

Syariat Islam disebut benar dan bijak ketika mampu mengakomodasi konfigurasi-konfigurasi yang terdapat pada konteks sosial kehidupan, sejalan dengan realitas, peka terhadap realitas dan tidak pekak terhadap realitas. Jika tidak, maka akan terjadi benturan antara teks-teks keagamaan dan konteks kehidupan. Sehingga akan membelah umat dalam dimensi ini menjadi dua sisi ekstrem. Satu sisi terlalu kaku dalam beragama di sisi lain terlalu longgar dalam penerapan nilai-nilai agama. Oleh karenanya, perlu adanya konsep *ijtihād* yang mampu mendamaikan antara teks dan konteks agar teks-teks syariat yang terbatas selalu selaras dengan perkembangan kebutuhan manusia yang tidak terbatas. asy-Syāṭibi menawarkan konsep *ijtihād tahqīq al-manāṭ* untuk mendamaikan antara syari'at dengan realitas.

Dalam penelitian ini, rumusan masalahnya adalah; *pertama*, Bagaimana konsep *ijtihād tahqīq al-manāṭ* perspektif Imam asy-Syāṭibi, dan yang *kedua*, Bagaimana implikasi aplikasi

ijtihād tahqīq al-manāṭ dalam konstruksi Hukum Islam. Kerangka teori dalam penelitian ini adalah merujuk kepada teori *tahqīq al-manāṭ* asy-Syāṭibi, Teori *al-fiqh al-manhajiy* Umar an-Najjar dan juga teori yang disampaikan Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah tentang kaidah *Lā Yunkaru Tagayyur al-Ahkām bi Tagayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwāl*.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Inti dari konsep *ijtihād tahqīqul al-manāṭ* perspektif asy-Syāṭibi adalah aktivitas mendeteksi keberadaan substansi hukum di dalam berbagai realitas dan aktivitas. Sedangkan implikasi aplikasi *tahqīqul al-manāṭ* dalam Hukum Islam adalah munculnya varian kesimpulan hukum aplikatif dan lahirnya masalah dalam penerapan Syari`at.

Kata kunci: asy-Syāṭibi, al-Muwāfaqāt, *ijtihād tahqīq al-manāṭ*, Hukum Islam.

ABSTRACT

CONCEPT AND IMPLEMENTATION OF *LITHIAD TAHOQ* *AL-MANAT* IN ISLAMIC LAW (Critical Study of the Thought of Imam asy-Syafi'i in the Book of *al-Muwafaqat Fi Usul asy-Syar'iah*)

Firdaus An Fulloh
NIM 15913110

Islamic law (*Syariat*) is viewed true and wise when it is able to accommodate the configurations present the social context of life, in harmony with reality, aware about and not deal with the reality. If not, it could trigger the conflict between the texts of religiosity and life context and later will separate the people (*Umat*), in this dimension into two extreme sides. One side is too rigid in religion life and on the other side is too flexible in the implementation of religious values. Therefore, there is a need of concept of *qithad* that is able to make a peace between the texts and context to make the texts of the limited law (*Syariat*) in harmony with the development of the unlimited human needs. asy-Syafi'i offered the concept of *qithad taqiyah al-mand* to make a peace between the *syariat* and reality.

In this research, the problem formulation included: first, how the concept of *qithad taqiyah al-mand* in the perspective of Imam asy-Syafi'i, and second, how the implication from the implementation of *qithad taqiyah al-mand* in the construction of Islamic Law. The focus of the theory in this research was referred to the theory of *taqiyah* and *qithad* in the theory of *al-fah al-manzah* Umar an-Najjar and theory stated by Ibn al-Qayyim al-Jauziyah about the principle of *La Yunkaru Tagaywur al-Ahkam bi Tagaywur al-Azminah wa al-Amkanah wa al-Ihtijah*.

The results of the research showed that the concept of *qithad taqiyah al-mand* in the perspective of asy-Syafi'i referred to the activities to detect the existence of legal substance in any reality and activities. On the other hand, the implication from implementation of *qithad taqiyah al-mand* in the Islamic Law was the emergence of variety of conclusion of the applicative law and the presence of benefit in the implementation of *Syariat*.

Keywords: asy-Syafi'i, *al-Muwafaqat*, *qithad taqiyah al-mand*, Islamic Law

October 4, 2017	
TRANSLATION STATEMENT	
I, the undersigned, appearing before the undersigned:	
to certify that the translation is complete and correct.	
Name: Firdaus An Fulloh	
NIM: 15913110	
Address: Jember, Indonesia	
Signature: [Signature]	

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دمحلا لله بر اعلا نجله ولا صلوا ملاسلوا و لدع فرشا عابدين لا نيلسرجلا و لدع و دلا
بحصو نيعمجا. دمشنا دلا لا لا الله دمشنا و نا ادمحم لوسر الله. مهللا لص لدع
دمحم لعو لا دمحم. اما دع.

Segala puji hanya amilik Allah SWT, pengenggam Alam semesta beserta isinya, penggamdiri kita, penentu setiap kejadian dimuka bumi ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad SAW, seorang penyampai kebenaran dan pengetahuan, semoga kita selalu istiqomah dalam jalan kebenaran yang telah disampaikan.

Alhamdulillah penulis ucapkan kepada Allah SWT berkat rahmat dan karunia- Nya penulis dapat menyelesaikan tesis yang berjudul: "KONSEP DAN PENERAPAN ITHHĀD TAḤQIQ AL-MANĀT DALAM HUKUM ISLAM"

(Studi Kritis Pemikiran Imam asy-Syatibi Dalam Kitab al-Muwafaqot fi Usul asy- Syariah), dengan lancar dan tanpa hambatan apapun.

Dengan segala keterbatasan ilmu yang penulis miliki, tentu penulis menyadari bahwa masih banyak kekurangan dalam penulisan tesis ini sehingga masih jauh dari kesempurnaan. Oleh sebab itu, penulis mengharapkan saran, kritik dan masukan yang bersifat membangun guna menjadikan lebih baik dimasa yang akan datang.

Dalam penulisan tesis ini tentu saja tidak terlepas dari bantuan dan dukungan dari pihak-pihak terutama para pembimbing, oleh karena itu, penulis dalam kesempatan ini ingin menyampaikan terimakasih kepada:

1. Bapak Nandang Sutrisno, SH., LLM., M.Hum., Ph.D., selaku Rektor Universitas Islam Indonesia
2. Bapak Dr. Tamyiz Mukharrom MA, selaku Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Ilmu Agama Islam
3. Bapak Dr. Hujair AH. Sanaky, MSI.,selaku Direktur Program Pascasarjana FIAI MSI UII.
4. Baak Dr. Yusdani, M.Ag., selaku Sekertaris Program Pascasarjana FIAI MSI UII
5. Bapak Dr. Yusdani, M.Ag. selaku dosen pembimbing tesis yang memberikan masukan atas tesis ini sekaligus selalu memberi semangat dan dukungan.
6. Dosen-dosen MSI UII yang telah membimbing penulis hingga akhir masa kuliah ini dan sangat menginspirasi dengan segala ilmunya
7. Seluruh teman-teman seperjuangan ku MSI UII yang sudah memberikan dukungan dan motivasi selama study.
8. Semua pihak yang telah membantu dan memberikan dukungan sehingga terselesaikan tesis ini dengan baik.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN TIM PENGUJI	iv
HALAMAN NOTA DINAS	v
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN	vii
HALAMAN MOTTO.....	viii
HALAMAN PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
HALAMAN ABSTRAK.....	xiv
HALAMAN <i>ABSTRACT</i>.....	xvi
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
 BAB I. PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pertanyaan Penelitian.....	9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	9
D. Sistematika Pembahasan	9
 BAB II. KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI.....	 12
A. Kajian Penelitian Terdahulu	12
B. Kerangka Teori.....	17
 BAB III. METODE PENELITIAN.....	 22
A. Jenis Penelitian	22
B. Sifat Penelitian.....	24
C. Pendekatan Historis dan Filosofis.....	25
D. Metode Analisis Data	27
 BAB IV. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN	 31
A. Hasil Penelitian.....	31
1. Gambaran Umum Imam asy-Syātibi, Keilmuan, dan Hasil Karyanya	31

a. Biografi Imām asy-Syāṭibi	31
b. Karakter dan Kepribadian Imām asy-Syāṭibi	34
c. Mazḥab Fiqih asy-Syāṭibi	37
d. Mazḥab Teologi asy- Syāṭibi	38
e. Guru-guru asy- Syāṭibi	39
f. Sahabat-sahabat asy-Syāṭibi	40
g. Karya-karya asy-Syāṭibi	40
h. Profil Kitab al-Muwāfaqāt	41
2. Konstruksi Konsep asy-Syāṭibi tentang ijtihād tahqīq al-manāt	50
a. Definisi Ijtihād	50
b. Definisi Tahqīq al-Manāt	56
c. Landasan Yuridis Ijtihād Tahqīq al-Manāt	58
B. Analisis Pembahasan Atas Konsep Ijtihād Tahqīq al-Manāt asy-Syāṭibi	63
1. Aplikasi Ijtihād Tahqīq al-Manāt Dalam Hukum Islam	63
2. Urgensi Ijtihād Tahqīq al-Manāt	68
3. Tahqīq al-Manāt Merupakan Realisasi dari Keabadian Syariat	69
4. Hukum Syar'ī Selalu Mengikuti Kausanya	71
5. Implikasi Ijtihād Tahqīq al-Manāt dalam Penerapan Hukum Islam	73
C. Preskripsi	80
BAB V. KESIMPULAN DAN SARAN	82
A. Kesimpulan	82
B. Saran	82
C. Penutup	82
DAFTAR PUSTAKA	84

BAB 1 PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Syari'at Islam tidaklah datang sekali waktu dan tidak sekedar menurunkan perintah dan larangan saja. Ia terkait dengan realitas, berputar, dan berkelindan dalam jaringannya. Ia sangat antusias terhadap tradisi-tradisi dan budaya yang berlaku pada realitas sosial. Bahkan, sering kali kaidah-kaidah dalam realitas sosial berperan aktif dalam memicu muncul dan berubahnya hukum syari'at. Hukum-hukum syari'at mengikuti perkembangan realitas sosial, dan selalu melangkah dalam perkembangan tersebut.

Oleh karena itu, menjelaskan dasar-dasar syari'at dan menjelaskan kronologi, duduk permasalahan, serta fakta yang melatarbelakangi lahirnya sebuah hukum, harus selalu dijadikan sebagai program utama yang harus diperhatikan ketika hendak menerapkan hukum-hukum syari'at. Jika tidak, maka ia hanya menjadi sekedar pembahasan teoritis dan penyelidikan logis yang bertentangan dengan spirit agama Islam itu sendiri.

Islam, Sebagai syari'at yang diproyeksikan untuk menciptakan kebahagiaan manusia¹ tidaklah mungkin bersifat apatis dan mengabaikan setting sosial yang menjadi konfigurasi kehidupan para *mukallaf* yang merupakan komunitas hukum. Sebab sikap apatis terhadap perubahan-perubahan struktur, konstruksi, dan konfigurasi sosial merupakan manifestasi dari diskriminasi, egoisme, otoritarianisme, dan anarkisme yang cepat atau lambat akan mengancam eksistensi dan stabilitas kehidupan umat manusia. Maka dari itu, ajaran Islam baru bisa disebut benar, bijak, dan tepat ketika mampu mengapresiasi dan mengakomodasi perangkat-perangkat yang terdapat pada konteks sosial dan kebudayaan. Ibn Qayyim al-Jauziyah berkata: "Penerapan hukum Islam yang tidak berorientasi pada prinsip keadilan, *maṣlahat*, *rahmat*, dan *hikmah* sebenarnya adalah bentuk pemaksaan interpretasi. Bukannya penerapan substansi

¹Abdurrahman Bin Nāṣir as-Sa'di, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah li Fahmi al-Nuṣus as-Syar'iyah*, (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2006), hlm. 41.

syari'ah, tapi malah pemaksaan syari'ah yang diakibatkan oleh kedangkalan ilmu, inilah yang menyebabkan para praktisi hukum Islam terjebak dalam lembah kesempitan. semuanya karena kesalahan internal."²

Masih pada konteks yang sama, Dr. Ahmad ar-Raisuni berkata: "Fiqih yang benar haruslah sejalan dengan realitas, tidak antipati terhadap realitas, peka terhadap realitas dan tidak peka terhadap realitas, memfungsikan peran realitas dan tidak mendisfungsikannya, berbasis realitas dan bukan tanpa basis."³

Akhir-akhir ini, gerakan kesadaran umat Islam untuk membuka kembali warisan-warisan leluhur yang berupa kitab-kitab dan literatur-literatur keIslaman telah menjamur di tanah air kita.⁴ Munculnya lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berorientasi pada kajian *turas* dan lembaga-lembaga kajian keIslaman, disusul dengan semakin banyaknya jumlah peminatnya semakin menambah meriah nuansa keIslaman di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat pada era mondial ini. Hal ini tentunya sangat menggembirakan, sebab kesadaran ini secara bertahap akan menuntun masyarakat untuk kembali kepada Islam yang murni.

²Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muruvvati 'an rabb al-'alamîn*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2006). III, hlm.11.

³Ahmad ar-Raisuni, *al-Ijtihad: an-Nas Wa al-Waqi' Wa al-Maslahat*, (Damaskus, Dār al-Fikr, 2002), hlm. 68.

⁴Berdasarkan hasil penelitian, diketahui bahwa jumlah majelis taklim di Tanah Air mengalami peningkatan yang cukup signifikan dari tahun ke tahun. Pada tahun 2006, jumlah majelis taklim adalah sebanyak 153.357 unit dengan jumlah jama'ah sebanyak 9.867.873 orang dan tenaga pengajar sejumlah 375.095 orang (272.454 orang laki-laki dan 102.641 orang perempuan). Sedangkan selang dua tahun kemudian jumlah majelis taklim di Indonesia terus mengalami peningkatan menjadi 161.879 unit di tahun 2008. Adapun peserta yang mengikuti majelis taklim di tahun ini sebanyak 9.670.272 dan didukung tenaga pengajar sejumlah 366.200 orang. Salah satu hal yang menarik diperhatikan adalah ternyata dari sejumlah 9.670.272 orang menjadi anggota majelis taklim di tahun 2008 sebanyak 5.667.838 (58,6%) adalah perempuan atau kaum ibu, baru sisanya laki-laki atau bapak-bapak sebanyak 4.002.434 (41,4%). Hal ini tentu semakin menguatkan asumsi bahwa majelis taklim cenderung menjadi ajang berkumpul, berinteraksi dan arena belajar bagi kalangan perempuan atau ibu-ibu (Anitasari, 2010: 5) meskipun sebenarnya lembaga dakwah ini tidak ditujukan kepada jenis kelamin tertentu. Lihat <http://roedijambi.wordpress.com/2012/12/22/mengenai-majelis-taklim/>.

Namun yang amat disayangkan adalah, sikap kaku yang di tunjukkan oleh lulusan-lulusan institusi pendidikan Islam dan majlis ta'lim tersebut. mereka menggunakan fatwa-fatwa para ulama, hadis-hadis nabi, dan ayat-ayat al-Qur'an yang berhasil mereka peroleh dari kajian-kajian ilmiah untuk menghukumi berbagai kasus kekinian tanpa memperhatikan konfigurasi yang menjadi background munculnya diktum-diktum syari'at tersebut, dengan menunjukkan sikap lugu dan asketis, mereka menghukumi dan menghakimi realita kekinian yang secara setting waktu (*zaman*), tempat (*makan*), subyek (*mukallaf*), obyek (*fi'l*), efek (*ma'al*), tujuan (*maqāṣit*), dan perspektif (*i'tibār*) telah mengalami pergeseran yang diametral, akibatnya fatwa-fatwa tersebut ketika diaktualisasikan terkesan kering, aneh, ganjil, tidak realistis, absurd, dan membingungkan. Padahal jika diklarifikasi, kita benar-benar akan mendapat konfirmasi ilmiah yang sangat memuaskan.⁵

⁵Sekedar contoh, Abu Sulaiman Aman Abdurrahman dalam bukunya: "*Mutiara Dari Balik Penjara*" yang diterbitkan oleh P-TA Press, seringkali mengutip statemen-statement para ulama Arab (seperti: Syaikh Shalih al-Fauzan, Syaikh Bin Baz, Syaikh Hamid al-Faqi, Abdurrahman Bin Nashir al-Barrak, Muhammad Ibnu Ibrahim Alu Syaikh, Syaikh Muhammad Bin Abd al-Wahhab, Muhammad Bin Isma'il as-Shan'ani, dan masayikh lainnya yang berasal dari etnis arab) dan menggunakannya untuk "menghakimi dan mengadili" realitas keindonesiaan. Beliau, sangat mengabaikan "peran realitas" dalam mengalihkan dan merubah arah hukum.

Seringkali fatwa-fatwa dan statemen dalam kitab-kitab mereka, beliau kutip tanpa pertimbangan "tahqiq al-manat (penyelidikan fakta yuridis)," akibatnya fatwa dan statemen tersebut melenceng sangat jauh dari target yang diinginkan oleh para pengagasnya. Bagaimana tidak, fatwa-fatwa yang etnosentris arab berusaha diintegrasikan pada realitas keindonesiaan. Dan ironisnya, fokus pembahasannya adalah diskursus "takfir" yang memiliki tingkat konsekuensi dunia-akhirat yang sangat serius.

Dengan dalih "*ma'lum min ad-din bi dharurah dan tidak ada udzur bi al-jahl dalam persoalan syirk akbar* hlm.118" beliau "memukul rata" semua orang yang terlibat atau menjadi tersangka kasus kekafiran dan memvonisnya sebagai murtaddin. Allahu akbar!. Padahal, jika kita kaji secara obyektif, para sahabat nabi adalah "pemicu" munculnya statemen-statement Rasulullah SAW. tentang kesyirikan dan kekafiran. Artinya, para sahabat juga melakukan berbagai kesyirikan setelah mereka masuk islam, karena itulah Rasulullah SAW.pun melakukan reformasi dan pembenahan di sana-sini untuk meluruskan "tauhid" para sahabatnya, untuk lebih jelasnya, silahkan lihat kitab "At-Tauhid" yang ditulis oleh Syaikh Muhammad Bin Sulaiman at-Tamimi, beliau mengumpulkan berbagai dokumentasi sejarah terkait kesyirikan para sahabat dan respon Rasulullah SAW.

Di lain pihak muncul fenomena gerakan pemikiran Islam liberal yang memiliki pengaruh begitu kuat di kalangan intelektual muslim di Indonesia. Sebagai Islam yang terlalu longgar terhadap Syari'at, yang menghadirkan cara baru dalam beragama, terbuka, dan modern di tengah masyarakat yang pluralistik. Keinginan mereka sebenarnya adalah ingin menjembatani antara masa lalu dan masa sekarang dengan membangun penafsiran-penafsiran ulang terhadap syari'at agar menjadi agama yang lebih hidup. Tafsir yang dimaksud adalah tafsir yang membebaskan, menghilangkan ketergantungan pada doktrin agama, dan selaras dengan perkembangan budaya.

Bahkan pada prakteknya, komunitas Islam Liberal dinilai berada dalam barisan terdepan dalam penolakan penerapan syari'at Islam di Indonesia bahkan di dunia. Syari'at dianggap tidak suci, perlu diubah dan dirombak kembali karena tidak sesuai dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia dan kondisi zaman yang terus berkembang.

Kecenderungan beragama yang terlalu kaku dan terlalu longgar tentunya tidak dapat dijadikan referensi dalam upaya transformasi penerapan syari'at Islam dalam konteks umat Islam saat ini. Oleh karena itu, perlu adanya rincian untuk merumuskan konsepsi syariah (Hukum Islam), yang dengannya dapat menampung kebutuhan-kebutuhan hidup kontemporer. Dan juga bisa menjembatani antara idealitas beragama dengan fenomena kontemporer yang tidak bisa dihindarkan dalam kehidupan manusia. Sehingga muncul dialektika antara teks dan konteks.⁶

Harmonisasi antara teks dan konteks dalam tubuh umat Islam akan melahirkan gerakan pembaruan (*tajdid*) yang mengakomodasi paradigma kontekstualis yang terus berkembang dan tetap menjaga

Lagipula, tidak mungkin kita jumpai manusia yang ketika masuk Islam langsung faham paket "Uşūluddin", semuanya pasti berproses dan dilakukan setahap demi setahap. Selain itu, vonis kafir yang disampaikan juga merupakan senjata makan tuan yang menyerang balik ke arah para *masvavikh* Arab "pujaan beliau" yang "*rukun*" dan "*setuju*" serta "menginduk" kepada Kerajaan Arab Saudi yang jelas-jelas secara konstitusi telah murtad. Lihat: (Abu 'Ashim Muhammad al-Maqdisi, al-Kawasyif al-Jaliyyat Fi Kufri Daulah as-Su'udiyah, yang di publikasikan oleh Mimbar at-Tauhid Wa al-Jihad)

⁶Abd al-Majjīd Umar an-Najjār, *Fiqh at-Tadāyyun Fahman wa Tanzīlan*. (Tunisia: Zaitunah, 1995)

kemurnian pemahaman terhadap Islam yang bertumpu pada paradigma tekstualis. Upaya harmonisasi tersebut adalah dengan melakukan *ijtihad* dengan cara mengidentifikasi, memelihara, dan mentaati batas-batas ruang gerak tersebut dengan cermat. Hal ini penting agar teks-teks syari'at yang terbatas selalu selaras dengan perkembangan kebutuhan manusia yang tidak terbatas.

Syahrastani menyatakan bahwa peristiwa yang dihadapi umat manusia tidak dapat dihitung dan dihindarkan, maka tidak masuk akal bila dalam setiap peristiwa telah tersedia keterangan (*naş*) yang tegas. Jika keterangan-keterangan itu terbatas sedangkan peristiwanya tidak terbatas, dan jika yang tak terbatas tidak dapat ditetapkan oleh yang terbatas dapatlah dipastikan bahwa *ijtihad* harus diterima, sehingga tidak ada satupun peristiwa tanpa *ijtihad*.⁷

Ijtihad, sebagaimana dibutuhkan ketika tidak terdapat dalil-dalil normatif dari syari'at yang berisi petunjuk operasional tentang sebuah kasus, ternyata juga dibutuhkan ketika hendak menerapkan hukum yang berhasil dicapai dari dalil-dalil normatif. Karena itulah, seseorang yang disebut mujtahid secara otomatis memikul tugas ganda, inferensi dan implementasi. Jika *ijtihad* inferentif sangat mungkin berakhir dan menemui garis final dalam perjalanan akademiknya, karena melihat jumlah naş-naş hukum yang terbatas, maka *ijtihad* dalam peng-integrasian sebuah kasus kepada sebuah hukum akan selalu dan senantiasa menjadi agenda abadi para mujtahid hingga hari kiamat, sebab *ijtihad* jenis ini memiliki korelasi dengan realitas yang dinamis. Pada poin inilah Imam asy-Syāṭibi berkata: "*Ijtihad* ada dua macam: yang pertama, tidak akan pernah berakhir hingga datangnya hari kiamat. Sedangkan yang kedua, sangat berpotensi untuk berakhir sebelum terjadinya hari kiamat. *ijtihad* kategori pertama adalah *ijtihad* yang memiliki relasi dengan *tahqīq al-manāṭ*, umat Islam sepakat tentang legalitas *ijtihad* dalam persoalan tersebut, maksud dari *tahqīq al-manāṭ* adalah sebuah hukum yang berhasil di ungkap melalui dalil-dalil syar'i, tapi masih

⁷Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.). hlm. 200.

dibutuhkan *ijtihād* untuk menentukan obyeknya.⁸ Sedangkan *ijtihād* kategori kedua adalah meliputi tiga aktivitas *ijtihād* inferentif yaitu: *taṭqīh al-manāṭ* (seleksi kausa), *takhrīj al-manāṭ* (eksploitasi kausa), dan *tahqīq al-manāṭ* (realisasi kausa).⁹

Oleh karena itu, *tahqīq al-manāṭ* merupakan ungkapan dari penerapan sebuah hukum syar'i dalam aktivitas nyata, dalam realitas manusia. Contoh kasus permasalahan ini dalam dunia modern adalah tentang penggunaan uang kertas sebagai alat tukar yang baru muncul awal abad 19, sebuah hal yang tidak dijumpai pada masa fuqohā' terdahulu, yang konon menggunakan uang logam emas atau perak sebagai alat tukar. Walaupun secara substansi nilai kertas tidak sesuai dengan nominal yang tertulis di dalamnya namun ia merupakan alat tukar yang bernilai yang memiliki esensi yang dimiliki uang logam emas dan perak sebagai alat tukar. Maka, semua konsekuensi hukum dari logam emas dan perak juga bisa diterapkan di dalam uang kertas, mulai sifat ribawī, wajib dikeluarkan zakatnya jika sudah mencapai nishob, serta bisa dijadikan modal awal dalam transaksi salam.

Kajian tentang *ijtihād tahqīq al-manāṭ* merupakan kajian yang sangat urgen. Sebab, tugas seorang mujtahid selain bertugas mengolah dalil-dalil syari menjadi produk-produk hukum operasional yang bersifat teoritis adalah juga mengimplementasikannya dalam dunia nyata serta mengkomunikasikannya dengan realita.¹⁰ Pada tahap implementasi inilah, seorang mujtahid dituntut untuk sadar realita dan fakta baik yang berhubungan dengan mukallaf, kasus, maupun yang berhubungan dengan setting waktu dan tempat. Kalau seandainya kita asumsikan bahwa *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ* telah berakhir, maka hukum-hukum operasional syari'at tidak akan terimplementasikan dalam aktifitas para mukallaf, dan pada akhirnya statusnya hanyalah wacana belaka. Sebab hukum-hukum yang ada

⁸ Abu Ishāq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl asy-Syāriah*, (Beirut, Dār al-kutub al-Ilmiyah, t.t.), IV, hlm. 64.

⁹ *Ibid.*, hlm. 68-69.

¹⁰ asy-Syātibī, *al-muwāfaqot...*, hlm. 64.

bersifat general (*umum*), tanpa syarat dan kriteria yang spesifik (*mutlaq*). Dan memang demikianlah Allah men-*setting* syari'atnya, sebab jika setiap kasus atau perkara diberi satu hukum, maka gradasi kriteria dan kualitas yang ada pada satu jenis kasus tentunya membutuhkan hukum spesifik yang tak terbatas jumlahnya, dan hal tersebut mustahil terjadi.

Tahqīq al- manāt merupakan perangkat yang sangat dibutuhkan oleh para mufti atau siapapun yang menempati posisi mufti, sebab berfatwa adalah tugas lanjutan setelah *ijtihād* dalam penggalan hukum. Para mufti yang di asumsikan sebagai juru setempel "*muwaqqi'in*" Allah swt¹¹, memiliki tanggung jawab besar dalam menyelesaikan problematika umat Islam sepanjang zaman. Sebab, keberadaan mereka di tengah-tengah umat adalah sebagai pengetok palu hukum bagi para mukallaf, apabila terjadi kesalahan dalam prosesi *ijtihād* dan fatwa maka akan mewariskan dosa metodologis dan bencana kemanusiaan yang kosmopolis.

Bukan hanya para mufti yang menghajatkan ilmu tentang *tahqīq al- manāt*, para akademisi, *tālib al- 'ilmi*, dan orang awam pun juga sangat memerlukan bimbingan tentang *tahqīq al- manāt*, sebab kajian tentang *tahqīq al- manāt* memiliki relasi dengan integrasi hukum Islam dalam skala individu dan juga sosial.¹² Karena *tahqīq*

¹¹Ibnul Qoyyim al-Jauziyah, *I'lamul....* hlm. 17.

¹²Secara garis besar, integrasi dalam hukum islam dapat diklasifikasikan menjadi empat tipologi, *pertama*: integrasi partikularitas kasus kepada partikularitas hukum, integrasi jenis ini bisaa dikenal di alam hukum Islam dengan nama *qiyās tamtsili* (silogi). *Kedua*: integrasi hukum universal kepada hukum universal yang lain, seperti integrasi antara formula-formula fiqh (*Qowā'id Fiqhiyyah*) dengan formula-formula maqashid syariah (*Qowā'id Maqashid*) dan kaidah-kaidah lain yang sifatnya multi-integrasi. *Ketiga*: integrasi partikularitas kasus kepada hukum universal, baik formula Uşul fiqh (Qa'idah Uşūliyyah) maupun formula fiqh (Qaidah Fiqhiyyah). *Keempat*: integrasi hukum universal kepada hukum partikular, sebagaimana yang dilakukan oleh para ulama dalam proses formulasi qaidah *fiqhiyyah* dan *Uşūliyyah*. (lihat: Abu Al-Husain Muhammad Bin 'Ali Bin Thayyib al-Bashri al-Muktazili, *al-Mu'tamad Fii Uşul al-Fiqh*, (Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransi Li ad-Dirasaat al-'Arabiyyah, 1964), II hlm. 697-699, Abu al-Husain Muhammad Bin 'Ali Bin Thayyib al-Bashri al-Muktazili, *al-Qiyās asy-Syar'i*, (al-Ma'had Al-Faransi, 1965), II hlm. 1031, Fakhr ad-Diin ar-Raazi, *al-Mahsul Fii 'Ilmi al-Uşul*, (Riyadh: Islamic University Of al-

al-manāʾ merupakan ungkapan dari pengukuhan 'illah dan hukum *kulliy* terhadap setiap masalah dan realita yang dihadapi. Maka, hal ini penting sekali bagi seorang mujtahid untuk menentukan hukum, bagi mufti untuk menjawab problematika yang ada, begitu juga umat Islam pada umumnya untuk menghadirkan syari'ah di dalam kehidupannya.¹³

Kalau kita bersikap apatis dan masa bodoh terhadap problematika *tahqīq al-manāʾ*, maka yang akan terjadi adalah main hakim dan main hukum tanpa prosedur, serta penggunaan berbagai formula dasar syari'at¹⁴ secara zhalim dan tidak proporsional. Apabila dalam *ijtihād istinbāʿī* (inferentif) seorang mujtahid dituntut untuk prosedural maka pada *ijtihād* (implementasi) *taṭbīqī*, hal yang sama juga menjadi tuntutan.

Kajian tentang *tahqīq al-manāʾ* merupakan kajian yang penting menurut saya. Karena *tahqīq al-manāʾ* merupakan formula yang akan menjadikan Hukum Islam menjadi logis untuk diamalkan oleh para mukallaf. Ulama yang membahas secara teoretis dan praktis persoalan *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāʾ* adalah Imam asy-Syāṭibī. Konsep ini beliau tuangkan dalam bukunya yang berjudul "*al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl as-Syari'ah*". Melihat urgensi pembahasan dalam masalah ini, maka kami berkeinginan untuk menjelaskan *landscap* konsep *tahqīq al-manāʾ* perspektif asy-Syāṭibī dan kemudian melakukan analisa terhadap tawaran metodologis tersebut dalam penerapan konsepsi syariah (Hukum Islam).

Imam Muhammad Bin Sa'ud. 1399 H) II, hlm. 17. dan Saif ad-Diin al-Aamidi, *al-ihkām Fī Uṣūl al-Ahkām*, (Riyadh: Maktabah an-Nuur, 1387 H) III, hlm. 185.

¹³asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*..., I, hlm. 327.

¹⁴Formula dasar syariat islam ada dua: *pertama*, Formula dasar fiqh dan *kedua*, formula dasar Uṣūl fiqh, Syihabuddin al-Qarafi (w. 684 H) berkata: "Syariat Muhammad terdiri dari Uṣūl (dasar-dasar) dan Furu' (turunan), Uṣūl terbagi menjadi dua, yaitu Uṣūl fiqh dan qawa'id al-fiqhiyah al-kulliyah (formula fiqh yang bersifat universal), secara garis besar, Uṣūl fiqh mengkaji kaidah-kaidah hukum yang berhubungan dengan lafazh. Sedangkan Rumus-rumus universal fiqh adalah rumus dasar penetapan hukum islam yang menitik beratkan pada doktrin maqashid syariah (the object of islamic law)." Lihat : nazhariaytul ijtihad 'inda asy-Syāṭibī, hlm.98.

B. Pertanyaan Penelitian

Untuk mensistematiskan pembahasan, memfokuskan penelitian, dan mengerucutkan kajian, penulis merumuskannya dalam sebuah pertanyaan:

- a. Bagaimana konsep *ijtihad tahqīq al-manāṭ* perspektif Imam asy-Syāṭibi?
- b. Bagaimana implikasi aplikasi *ijtihad tahqīq al-manāṭ* dalam konstruksi Hukum Islam ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Penelitian dari kajian ini bertujuan untuk

1. Menjelaskan hakikat konsep *tahqīq al-manāṭ* menurut Imam asy-Syāṭibi.
2. Menjelaskan implikasi aplikasi *ijtihad tahqīq al-manāṭ* dalam Hukum Islam.

Adapun manfaat dari penelitian ini

Penelitian ini diharapkan memiliki kontribusi ilmiah yang bermanfaat baik secara teoritis dan praktis bagi perkembangan tradisi keilmuan Islam.

1. Secara teoritis

Sebagai kontribusi ilmiah bagi perkembangan ilmu dan wacana keislaman di dunia akademik, hasil penelitian ini diharapkan juga bisa dijadikan sebagai pijakan bagi para peneliti untuk melakukan penelitian lebih lanjut.

2. Secara praktis

Sebagai kontribusi pemikiran dan wawasan khazanah Islamiah yang ilmiah bagi masyarakat luas dalam bidang hukum Islam praktis dan membangun pola baru yang paradigmatis terhadap studi Hukum Islam.

D. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan yang menjadi langkah-langkah dalam penyusunan Tesis ini yaitu ;

BAB I

PENDAHULUAN

Bab ini berisikan uraian latar belakang masalah yang berisi tentang pentingnya metode baru memahami Hukum Islam melalui *tahqīq al-manāṭ*. Sebagai alternatif dalam aplikasi hukum Islam agar tidak terlalu kaku dan juga terlalu longgar. Selanjutnya rumusan masalah dengan mengajukan pertanyaan penelitian, bagaimana konsep *tahqīq al-manāṭ* asy-Syāṭibi dan bagaimana implikasi penerapan *tahqīq al-manāṭ* dalam perkembangan hukum Islam.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui konsep *tahqīq al-manāṭ* asy-Syāṭibi dan menganalisa implikasi penerapannya dalam hukum Islam. Adapun manfaat penelitian ini adalah untuk menambah khazanah keilmuan dalam pengembangan hukum Islam. Dalam bab ini ditampilkan juga sistematika pembahasan sebagai gambaran utuh penelitian.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

Bab ini berisi tentang kajian terhadap referensi-referensi dan teori-teori yang mendukung studi penelitian ini. Referensi-referensi yang ditampilkan untuk menunjukkan bahwa penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Adapun teori-teori rujukan sebagai kerangka teori diantaranya Teori *al-fiqh al-manhajiy* Umar an-Najjar yang mencakup pemaknaan (*fiqh al-fuḥm*), nalar (*fiqh as-siyāḡah*), realisasi (*fiqh al-injāz*) dan juga teori yang disampaikan Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah

tentang kaidah *Lā Yunkaru Tagayyur al-Ahkām bi Tagayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Ahwāl* dan juga terdapat teori dasar studi pemikiran tokoh oleh Arif Furchan.

BAB III

METODE PENELITIAN

Bab ini berisikan mengenai metode penelitian yang meliputi jenis penelitian, sifat penelitian, sumber data, pendekatan, dan teknik analisis data.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Bab ini berisikan hasil penelitian yang meliputi gambaran umum data yang di dapat berupa biografi asy-Syātibi dan konstruk konsep *tahqīq al-manāṭ*. dan juga analisis data yang berisi tentang contoh aplikasi dan urgensi *tahqīq al-manāṭ*. serta dalam analisis ditampilkan implikasi teori tersebut dalam kasus kontemporer.

BAB V

PENUTUP

Dalam bab ini disampaikan temuan penelitian berupa kesimpulan dari keseluruhan pembahasan dan saran rekomendasi dari hasil kesimpulan tersebut.

BAB II

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU DAN KERANGKA TEORI

A. Kajian Penelitian Terdahulu

Sejauh penelitian penulis, belum terlalu banyak tulisan, buku, atau buletin yang secara khusus membahas persoalan *ijtihād tahqīq al-manāṭ* perspektif asy-Syāṭibi. Selain itu, pembahasan tentang *ijtihād tahqīq al-manāṭ* dalam *al-Muwāfaqāt* tidak terkaji secara tuntas dalam satu bab khusus, namun tersebar di berbagai halaman dari kitab tersebut. Sehingga sangat berpotensi untuk membingungkan para pembaca. Sumber lain yang juga merupakan kitab karangan asy-Syāṭibi adalah kitab *al-I'tisām* yang mengupas secara panjang lebar tentang bid'ah dan seluk beluknya. Ditulis dalam sebuah perjalanan namun belum selesai karena beliau meninggal terlebih dahulu sebelum merampungkan tulisannya.¹

Untuk melengkapi tesis ini ada beberapa tulisan baik dalam bentuk disertasi maupun jurnal, diantaranya

Tabel 1. Karya ilmiah tentang asy-Syāṭibi dan Hukum Islam

No.	Nama Peneliti dan Tahun	Permasalahan Pokok	Kerangka teori	Kesimpulan
1.	Asafari Jaya Bakri, 1993	Pemahaman Hukum yang tidak berbasis maslahat akan terasa kering dan kaku	Teori maqosid asy-Syāṭibi	Konsep Maqasid syariah sangat urgen untuk diaplikasikan dalam pemahaman dan penerapan

¹Muhammad Rasyid Ridha, *Muqaddimah Kitab al-I'tisām*. (Dār Kutub al-'Araby, t.t.). hlm. 4.

				Hukum di Indonesia ²
2.	Hamka Haq, 1995	Pemikiran teologi asy-Syātibi dalam corak konsep Maslahat.	Teori Pemikiran Tokoh dan Teori Maslahat asy-Syātibi	Corak pemikiran teologi asy-Syātibi adalah Asy'ariyah sebagaimana al-Gazali. ³
3.	Ghoffer Ismail, 2005	Aturan Hukum di Indonesia berkenaan dengan sanksi pencurian kurang efektif	Teori Maqosid Syariah dan HAM	Adanya alternatif hukum pidana yang sesuai dengan maksud syariah. ⁴
4.	Ali Imron, 2008	Pertanggung jawaban hukum melekat pada pribadi subyek hukum dalam hukum Islam dikenal dengan taklif dan mas'uliyat	Teori Usul Fiqh	Taklif dan Mas'uliyat dapat dijadikan bahan acuan dalam Legislasi Hukum. ⁵
5.	Cipto Sembodo, 2008	Upaya-upaya membawa kembali hukum Islam dalam sistem masyarakat modern yang pluralistik baik secara sosial maupun kultural.	Teori kodifikasi Ibn al-Muqaffa. Yaitu teori kodifikasi al-Qur'an, Sunnah,	Hukum Islam akan selalu mungkin diaplikasikan dalam sistem politik kebangsaan karena

²Asafari Jaya Bakri, *Konsep Maqāsid asy-Syari'ah Menurut asy-Syātibi dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum di Indonesia*. Disertasi (Jakarta : IAIN Syarif Hidayatullah, 1993).

³Hamka Haq, *Aspek-aspek Teologis Dalam Konsep Maslahat Menurut asy-Syātibi sebagaimana Terdapat Dalam al-Muwāfaqāt*, Disertasi (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995)

⁴Ghoffer Ismail, *Penerapan Delik Pidana Sariqoh pada Masyarakat Modern dalam Perspektif Maqosid Syariah*, Disertasi (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2005).

⁵Ali Imron, *Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum Nasional (Studi Tentang Konsepsi Taklif dan Mas'uliyat dalam Legislasi Hukum)*, Disertasi (Semarang: Universitas Diponegoro, 2008).

			Ushul Fiqh, dan masalah serta prinsip keadilan.	karakternya yang memberikan ruang metodologis antara akal dan wahyu. ⁶
6.	Yasid, 2011	Jika wahyu merupakan anugerah Tuhan yang bersifat absolute maka nalar bagaimana mengevaluasi suatu argument yang benar	Teori masalah Ibn al-Qoyyim, penerapan hukum yang tidak dilandaskan atas kemaslahatan merupakan pemerkosaan takwil.	Artikulasi wahyu dan nalar yang menghasilkan masalah sangat dibutuhkan untuk merumuskan ketentuan hukum. Hukum bisa berubah karena pergeseran masalah ⁷
7.	Aden Rosadi, 2012	Perubahan pelaksanaan hukum Islam di pengadilan Agama	Teori sistem Hukum Lawrence M. Friedman	Perubahan <i>naẓariyyat al-tanẓīmi al-qadai</i> dilatarbelakangi faktor filosofis, yuridis, sosiologis, dan politis. ⁸
8.	Ahmad Rofii, 2013	Bahasan <i>qal'iy ẓanniy</i> merupakan metode untuk menemukan kepastian	Teori Istiqro' ma'nawi	Metode <i>istiqro' ma'nawi</i> untuk alternatif

⁶ Cipto Sembodo, "Reintroduksi Hukum Islam dalam Wacana Kebangsaan", *Unisia. Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*. Vol. XXXI, No. 69, 2008. Universitas Islam Indonesia.

⁷ Yasid, "Artikulasi Wahyu dan Nalar Dalam Proses Pembentukan Hukum", *al-Fikr, Jurnal Pemikiran Islam*. Vol. XV, No. 2. Agustus 2011.

⁸ Aden Rosadi, *Naẓariyyat al-Tanẓīmi al-Qadai (Teori dan Sistem Pembentukan Hukum Peradilan Agama) Dan Transformasinya Dalam Peraturan Perundang-undangan di Indonesia*, Disertasi (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2012).

		makna teks	asy-Syatibi	penemuan makna teks-teks zanniy ⁹
9.	Nor Naemah, 2013	Pembahasan tentang masalah harus tepat agar tidak berimplikasi negatif terhadap hukum Islam.	Teori Maqosid Syariah asy-Syātibi	asy-Syātibi memberikan syarat dalam teorinya selaras dengan kondisi masyarakat ¹⁰
10.	Muhammad Fahimul Fuad, 2013	Ayat-ayat Makkiyah merupakan asas Syari'at Islam.	Teori Maqasid asy-Syātibi	Ayat-ayat makkiyah mengusung tema <i>maqāsid syarī'ah</i> sebagai "pesan inti". Sehingga bisa jadi acuan penentuan Hukum. ¹¹
11.	Galuh Nasrullah Kartika dan Hasni Noor, 2014	<i>Maqāsid asy-Syārī'ah</i> merupakan landasan dalam <i>ijtihad</i> untuk menemukan hukum	Teori maqosid asy-Syātibi dan Jasser Auda	Maqosid dan <i>Ijtihad</i> tidak dapat dipisahkan ¹²
12.	Abdurrahman Kasdi,	al-Muwāfaqāt merupakan kitab	Teori maqosid	al-Muwāfaqāt merupakan kitab

⁹Ahmad Rofii, Kepastian Epistemologis Hukum Islam (kritik asy-Syātibi terhadap qoth'iy zhonniy), *al-manahij*, Jurnal Kajian Hukum Islam. Vol. VII. No. 1, Januari 2013. IAIN Purwokerto.

¹⁰Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Annuar Ramly, Shaikh Mohd Saefuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh, dan Muhammad Ikhlas Rosele, *Relevansi Teori al-Maslahah Menurut asy-Syātibi Dalam Menangani Isu Perobatan Masa Kini. al-Risalah*, Jurnal Hukum dan Sosial Kemasyarakatan. Vol. XIII, No. 1, Juni 2013. Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thoha Saefuddin Jambi.

¹¹Muhammad Fahimul Fuad, "Maqāsid asy-Syārī'ah dalam Ayat-Ayat Makkiyyah", *In Right*, Jurnal agama dan Hak Azazi Manusia. Vol. III. No. 1. 2013.

¹²Galuh Nashrullah Kartika Mayang Sari dan H. Hasni Noor yang berjudul Konsep Maqasid Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif asy-Syātibi dan Jasser Auda), *al-Iqtishadiyah*, Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah. Vol. I, No.1, 2014, Fakultas Studi Islam, UNISKA MAB Banjarmasin.

	2014	karangan asy-Syātibi yang memaparkan secara jelas teori maqosid syariah	syariah asy-Syātibi	metodologi memahami al-Qur'ān dan as-Sunnah yang komprehensif ¹³
13.	Ahmad Mujalli, 2015	Kebutuhan umat untuk mendapatkan kepastian hukum merupakan sebuah masalah	Teori <i>Ijtihād</i>	Awam berpartisipasi dalam penggalian hukum dalam bentuk pencarian illat ¹⁴
14.	Hijriyan A. Prihantoro, 2016	Pemahaman keagamaan tidak bisa dipisahkan dengan nalar keagamaan	Teori Fiqh manhaji Abdul Majid an-Najjar	Teks suci keagamaan tidak bisa di baca kecuali dengan nalar beragama yang syarat dengan sebab. ¹⁵
15.	Azmi Sirojuddin, 2016	penemuan hukum dengan metode maqosid syariah untuk kehidupan sosial di era modern	Teori maqosid dan teori penemuan hukum	Teori Maqosid Syariah merupakan alternatif penetapan hukum para hakim. ¹⁶

¹³Abdurrahman Kasdi, "Maqāsid Syarī'ah Perspektif Pemikiran Imam asy-Syātibi dalam Kitab al Muwāfaqāt". *Yudisia*, Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam. Vol. V. No. 1. Juni 2014. Kudus: Fakultas Syariah STAIN Kudus.

¹⁴Ahmad Mujalli, "Partisipasi Awam Dalam Penggalian Hukum Islam (Studi Analisis Proses Pencarian 'Illat dan hikmah Hukum Sebagai Proses Penelitian)", *Syaikhuna*. Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam. Vol. XX, No. 2, Maret 2015. STAI Syaichona Cholil Bangkalan.

¹⁵Hijriyan A. Prihantoro, "Rekonstruksi Nalar Keberagaman; Tekstur Baru Pemaknaan Teks dan Konteks (Telaah Pemikiran Abdul Majid an-Najjar Dalam Buku "Fi Fiqh at-Tadayyun Fahman wa Tanzīlan)", *al-mabsut*, Jurnal Studi Islam dan Sosial, vol. X, no. 2, September 2016. IAI Ngawi.

¹⁶Azmi Sirojuddin, Model Penemuan Hukum Dengan Metode Maqāsid asy-Syarī'ah Sebagai Jiwa Fleksibilitas Hukum Islam. *Istinbāt*, Jurnal Hukum. Vol. XIII, No. 2. Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Jura Metro.

B. Kerangka Teori

Bertitik tolak dengan kajian penelitian terdahulu, bahwa kajian hukum Islam kontemporer perlu diformulasikan kembali. Hal ini penting agar pembacaan teks-teks keagamaan bisa diadaptasikan dengan pendekatan-pendekatan mutakhir yang memberikan ruang yang lebih luas terhadap aspek-aspek kontekstual. Sehingga memberikan tawaran-tawaran metodologis baru untuk menggali hukum Islam yang tetap berpegang pada sumber-sumber aslinya namun sesuai dengan dinamika perubahan zaman.

Persoalan-persoalan keagamaan yang status hukumnya sudah jelas dan tegas yang dinyatakan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan hadits, tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, terhadap persoalan-persoalan baru yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber itu, dan terus muncul selaras dengan perkembangan zaman, menuntut para ulama untuk memberi solusi dan jawaban yang tepat agar hukum Islam menjadi responsif dan dinamis. Oleh sebab itu, diperlukan teori-teori baru yang akan memberi solusi terhadap permasalahan tersebut.

Teori yang mendasari penelitian ini sesuai dengan ide pokok yang disampaikan oleh Abdul Majid an-Najjar dalam karyanya *Fi Fiqh at-Tadaiyyun Fahman wa Tanzilan*. Dalam penjelasannya, untuk memahami hukum Islam diperlukan konsep yang komprehensif yang dapat menjangkau seluruh unsur-unsur dalam hukum Islam. Bahwa konsep pemahaman metodologis (*al-fiqh al-manhajiy*) terdiri dari tiga pilar pendukung; interpretasi pemaknaan (*al-fahm*), logika/nalar keagamaan (*al-shiyāḡah*) dan aplikasi perbuatan (*al-injāz*).

Jika kita perhatikan, kerangka teori yang digunakan an-Najjar, akan terlihat betapa rapinya alur pemikiran yang ditampilkannya. an-Najjar menggunakan kata *al-fahm* dalam dimensi teoritisnya. Sementara *al-fiqh* digunakan untuk sentral kajian pada tataran aplikasinya. Hal tersebut memberikan tawaran metodologis baru yang lebih mudah difahami oleh umat Islam.

Selanjutnya, pelacakan identitas keagamaan dalam mencari pengetahuan yang dilakukan oleh an-Najjar menghantarkannya untuk menempatkan *al-wahyu* sebagai sumber pengetahuan. an-

Najjar menempatkan *al-wahyu* dalam hirarki keagamaan paling atas, karena ia meyakini bahwa hal paling dominan dalam mencetuskan pemahaman keagamaan seseorang adalah petunjuk wahyu.

Keyakinan an-Najjar bahwa *al-wahyu* yang berasaskan teks-teks keagamaan merupakan sumber keyakinan utama ajaran Islam. Menghantarkannya merumuskan sebuah konsep pemahaman agama dengan menampilkan dimensi teks keagamaan tersebut melalui acuan-acuan metodologis; acuan linguistik (*al- dābit al-lugāwiy*), acuan integratif (*al-dābit at-takammuliy*), dan acuan situasional-lokatif (*al-dābit al-zarfiy*).¹⁷

Abdul Majid Umar an-Najjar melengkapi konsep pemahaman agamanya dengan tetap menampilkan nalar-nalar logis. Hal ini ia sampaikan bahwa teks keagamaan tidak hanya melulu soal bahasa. Logika juga berperan penting dalam menentukan pemahaman seseorang mengenai agama dan praktik keagamaan.¹⁸

Realita yang senantiasa mendampingi manusia merupakan formula pelengkap untuk memahami agama. Karena menurut an-Najjar kehendak manusia merupakan obyek nyata dialektika antara wahyu ketuhanan dan realita kehidupan manusia. Sehingga pemahaman realita manusia menjadi nalar inti pemahaman agama dalam aplikasi tatanan kehidupan.

Setelah melewati fase pemahaman yang bersifat teoritis yaitu agama dan realita, an-Najjar melakukan konstruk implementasi. Kerangka model aplikatif (*namūn 'amaliyūn*) dalam pemikiran an-Najjar diabstraksikan sebagai pemahaman praktis atau yang ia sebut dengan *fiqh at-tanzīl*.¹⁹

Turunan dari pemahaman praksis tersebut ia sampaikan dalam dua bentuk konsep, formulasi teologis (*siyāgah al-'aqīdah*) dan formulasi yuridis (*siyāgah as-Syar'iyah*). Formulasi teologis merupakan acuan dasar yang bersifat konseptual, sementara

¹⁷ Abdul Majid an-Najjar. *Fi Fiqh al-Tadāyyun Fahman wa Tanzīlan*, (Tunisia: Zaitunah, 1995), hlm. 73-74.

¹⁸ Hijriyan A. Prihantoro, "Rekonstruksi Nalar Keberagaman: Tekstur Baru Dialektika Pemaknaan Teks dan Konteks", *al-mabsut. Jurnal Studi Islam dan Sosial*, vol. X, no. 2, September 2016, IAIN Ngawi, hlm. 5.

¹⁹ Abdul Majid an-Najjar, *Fiqh tadāyyun*..., hlm. 127.

formulasi yuridis adalah ruang praktikalnya. Bisa diabstraksikan juga bahwa sebelum manusia beragama dengan konsep praktik-praktik yuridis, ia lebih dulu harus beragama dengan konsep-konsep teologis.²⁰

Jika pada formulasi teologis an-Najjar mengkaji prinsip-prinsip akidah agama dengan menjadikan keimanan sebagai nalar pemahamannya, maka pada formulasi yuridis ia membahasnya dengan lebih kompleks. Formulasi yuridis dan implementasinya pada zaman dahulu tentu akan berbeda dengan konteks kekinian. Ruang dan waktu yang berbeda harus diakomodasi untuk mendapatkan praktik hukum yang berbeda pula.

Sejarah formulasi nalar Islam pada masa Mujaahidin dalam dimensi ilmu fiqh telah menunjukkan betapa hukum itu berkembang dan tidak stagnan. Hal tersebut dibuktikan oleh an-Najjar dengan menyatakan bahwa imam-imam Mazhab selalu memiliki corak ber hukum masing-masing. Satu sama lain berbeda metodologi, karena memang masalah yang dihadapi juga berbeda dengan kondisi sosio-kultur yang berbeda pula.²¹

Berangkat dari formula teologis dan yuridis, an-Najjar pada akhirnya berupaya untuk melakukan implementasi dalam tataran fase aplikatif (*marhalah al-injāz*), yakni ranah kajian aktual-realistis. Baginya, keadaan realita yang mengitari manusia pada satu daerah tentu akan berbeda dengan daerah yang lainnya. Ini mengindikasikan bahwa perubahan dan pergerakan laju hukum akan senantiasa bersifat parsial-lokal dan tidak universal-global.²²

Kerangka berfikir an-Najjar dalam dimensi aplikasi hukum Islam dapat digunakan untuk merunut kerangka berfikir asy-Syātibī tentang Hukum Islam. hal ini terlihat dari corak pemikiran asy-Syātibī yang selalu menyertakan *'illat, sabab, syarat* serta kriteria-kriteria spesifik sebagai acuan kesimpulan Hukum. Teori yang dipopulerkannya dalam masalah tersebut dikenal dengan *ijtihād tahqīq al-manāf*.

²⁰*Ibid*, hlm. 131.

²¹*Ibid*, hlm. 175.

²²*Ibid*, hlm. 208.

Selain itu, untuk melacak teori yang disampaikan asy-Syāṭibi tentang *tahqīq al-manāṭ*, perlu juga memperhatikan tentang teori perubahan hukum Islam yang disampaikan oleh Ibn al-Qoyyim. Dalam karyanya *I'lām al-muwaqī'in*, dijelaskan bahwa dalam hukum Islam, perubahan sosial, budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum. Ibn al-Qoyyim menyatakan bahwa "perubahan fatwa adalah disebabkan karena perubahan zaman, tempat, keadaan dan kebiasaan".²³

Berkenaan dengan teori perubahan hukum, Ibn al-Qoyyim mempopulerkan kaidah fiqh yang berbunyi *tagayyur al-ahkām bi tagayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-ahwāl* (berubahnya kesimpulan hukum dikarenakan perubahan zaman, tempat, dan keadaan). Kaidah tersebut mengandung pengertian yang luas dan mendalam dalam berbagai aspek penerapan hukum Islam karena akan senantiasa mengacu kepada kemaslahatan manusia. Yang mana hal tersebut terkait erat dengan keadaan tempat, waktu, dan kondisi lingkungan.

Selanjutnya sebagai kerangka teori dalam penelitian ini, juga perlu diungkap tentang teori dasar pemikiran tokoh. Apabila diletakkan dalam pola pemikiran filosofis, maka harus mencakup tiga domain, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Domain ontologi studi tokoh bersifar alamiah, induktif, berorientasi pada proses, komitmen bersama, emik-etik, dan *verstehen*. Domain epistemologi menempatkan studi tokoh dalam perspektif pendekatan historis, sosio-kultural-religius, prosedural, partisipatoris, deskriptif-kualitatif, reflektif, *in-depth*, kritis-analitis, dan proposal-tentatif. Sementara domain aksiologi adalah keteladanan, introspeksi, dan memberikan sumbangan pada keilmuan.²⁴

Berangkat dari kerangka teori di atas, penulis mengkaji dan menganalisa tentang konsep *ijtihād tahqīq al-manāṭ* yang dijelaskan

²³Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqī'in 'an Rabb al-'Alamin*. (Kairo: Dār al-Hadīth, 1993), vol. III, hlm. 5.

²⁴Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 23.

oleh asy-Syātibī serta gambaran praktisnya dalam aplikasi Hukum Islam. Konsep fundamental yang menjadi pokok pembahasan *tahqīq al-manāṭ* adalah prosesi penemuan substansi hukum dalam realitas kehidupan manusia, epistemologinya adalah dengan memeriksa muatan kausa (*al-manāṭ*) dalam setiap aktivitas kehidupan beragama. Sedangkan aksiologi *tahqīq al-manāṭ* adalah untuk menyelaraskan penerapan hukum Islam dengan realitas kehidupan manusia.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis Penelitian

Dilihat dari jenis penelitian, maka penelitian ini termasuk kedalam penelitian *library research* atau penelitian kepustakaan yang khusus mengkaji suatu masalah untuk memperoleh data dalam penulisan penelitian ini. yaitu penelitian yang diadakan di perpustakaan dan bersumber pada data-data informasi yang tersedia di ruang perpustakaan.¹ Studi kepustakaan dapat juga diartikan sebagai suatu langkah untuk memperoleh informasi dari penelitian terdahulu yang harus dikerjakan, tanpa memperdulikan apakah sebuah penelitian menggunakan data primer atau data sekunder. Pengertian studi kepustakaan menurut para ahli yaitu:

Menurut M. Nazir dalam bukunya yang berjudul "Metode Penelitian" mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penelaahan terhadap buku-buku, literatur-literatur, catatan-catatan, dan laporan-laporan yang ada hubungannya dengan masalah yang dipecahkan.² Selanjutnya studi kepustakaan merupakan langkah yang penting dimana setelah seorang peneliti menetapkan topik penelitian, langkah selanjutnya adalah melakukan kajian yang berkaitan dengan teori yang berkaitan dengan topik penelitian. Dalam pencarian teori, peneliti akan mengumpulkan informasi sebanyak-banyaknya dari kepustakaan yang berhubungan. Sumber-sumber kepustakaan dapat diperoleh dari: buku, jurnal, majalah, hasil-hasil penelitian (tesis dan disertasi), dan sumber-sumber lainnya yang sesuai. Bila peneliti telah memperoleh kepustakaan yang relevan, maka segera untuk disusun secara teratur untuk dipergunakan dalam penelitian. Oleh karena itu studi kepustakaan meliputi proses umum seperti: mengidentifikasi teori secara

¹Kartini Kartono, *Pengantar Metodologi Research Sosial*. (Bandung: Alumni, 1980), hlm. 28.

²M Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), hlm. 27.

sistematis, penemuan pustaka, dan analisis dokumen yang memuat informasi yang berkaitan dengan topik penelitian.³

Penelusuran pemikiran di dalam ruang lingkup *Islamic Studies* terutama dalam Hukum Islam merupakan penelitian yang sangat penting. Karena hal ini dapat memperluas khazanah keilmuan yang hampir tergerus oleh zaman, para pemikir atau kaum intelektual banyak menwarakan terobosan akan perbaikan Hukum Islam, dan penelitian ini menawarkan sebuah metode memahami Hukum Islam dengan *ijtihad tahqiq al-manaf*.

Untuk memperoleh data, peneliti memakai metode dokumentasi, yakni mengumpulkan serta memilah-milah data dari sumber penelitian.⁴ Kemudian dianalisis muatan isinya. Adapun sumber dalam penelitian ini terdiri atas dua macam, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah sumber data yang langsung memberikan data kepada pengumpul data sedangkan sumber sekunder merupakan sumber yang tidak langsung memberikan data kepada pengumpul data.⁵ Sumber primer dalam penelitian ini adalah kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl as-Syarī'ah* karangan Imam asy-Syāṭibī, yaitu *al-Muwāfaqāt* yang telah di edit oleh Syekh Abdullah Diraz yang diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-Ilmiyah; Beirut.

Termasuk sumber primer juga adalah kitab *al-'Itiṣam* yang merupakan kitab manhaj ahl as-sunnah yang ditulis oleh asy-Syāṭibī, merupakan kitab rujukan dalam pembahasan rinci seputar bid'ah dalam perkara agama. Sedangkan sumber sekunder dalam penelitian ini adalah tulisan-tulisan tentang pemikiran asy-Syāṭibī dan karya serta jurnal yang berkaitan dengan tema pokok permasalahan penelitian. Seperti *Naẓariyah al-Maqāsid 'Inda al-Imām asy-Syāṭibī* karya Ahmad Raisuni yang membahas tentang pandangan maqosid syariah perspektif asy-Syāṭibī. Selain itu sumber sekunder lainnya

³*Ibid*, 112.

⁴Kaelah, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat : paradigma bagi pembangunan penelitian interdisipliner bidang filsafat, budaya, sosial, semiotika, sastra, hukum, dan seni*, (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hlm. 4.

⁵Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Alfabeta, 2006), hlm. 308.

adalah *asy-Syātibi wa Maqāsid asy-Syarī'ah* karya Hammady al Ubaidy.

B. Sifat Penelitian

Dilihat dari sifatnya, penelitian ini termasuk "Deskriptif" yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk menggambarkan secermat mungkin mengenai sesuatu yang menjadi obyek, gejala atau kelompok tertentu kemudian dianalisis,⁶ sedangkan menurut kartini kartono, penelitian deskriptif adalah penelitian yang melukiskan, memaparkan, dan melaporkan suatu keadaan, obyek atau peristiwa tanpa menarik kesimpulan.⁷

Metode deskriptif dapat juga diartikan sebagai penelitian yang dilakukan secara terus menerus atau berkesinambungan sehingga diperoleh pengetahuan yang menyeluruh mengenai masalah dan fenomena yang diteliti. Tujuannya adalah untuk mendeskripsikan fenomena-fenomena yang ada, baik fenomena alamiah maupun fenomena buatan manusia. Fenomena itu bisa berupa bentuk, aktivitas, karakteristik, perubahan, hubungan, kesamaan, dan perbedaan antara fenomena yang satu dengan fenomena yang lain.⁸

Penelitian deskriptif merupakan penelitian yang berusaha mendeskripsikan dan menginterpretasikan sesuatu, misalnya kondisi atau hubungan yang ada, pendapat yang berkembang, proses yang sedang berlangsung, akibat atau efek yang terjadi, atau tentang kecenderungan yang tengah berlangsung. Dalam penelitian jenis ini, penelitian yang dirancang hanya untuk memperoleh informasi tentang status suatu gejala saat penelitian dilakukan. Tidak ada perlakuan yang diberikan atau dikendalikan serta tidak ada uji hipotesis sebagaimana yang terdapat dalam penelitian eksperimen.⁹

⁶Koentjaraningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. (Jakarta: Gramedia, 1981) hlm. 29.

⁷Kartini Kartono.... hlm. 29.

⁸Nana Syaodih Sukmadinan, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), hlm. 72.

⁹Arif Furchan, *Pengantar Penelitian dalam Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 447.

C. Pendekatan Historis dan Filosofis

Dalam penelitian ini pendekatan yang dipakai untuk mengungkap permasalahan adalah pendekatan historis dan pendekatan filosofis. Pendekatan historis merupakan penelaahan sumber-sumber yang berisi informasi mengenai masa lampau dan dilaksanakan secara sistematis. Atau dengan kata lain, penelitian yang mendeskripsikan gejala, tetapi bukan yang terjadi pada waktu penelitian dilakukan.¹⁰

Memahami pendekatan historis tidak bisa lepas dari memahami terlebih dahulu akan makna kata tersebut. Kata historis memiliki kedekatan dengan kata *History* dalam bahasa Inggris yang memiliki makna sejarah (dalam bahasa arab *Syajarah*). Kata tersebut diambil dari bahasa Yunani (*istoria*), yakni gejala-gejala alam yang bersifat kronologis terutama yang berkaitan dengan manusia. Menurut W Bauer (1928) sejarah merupakan ilmu pengetahuan sebagai upaya melukiskan dan menjelaskan fenomena dalam mobilitasnya karena adanya hubungan antara manusia di tengah kehidupan masyarakat. Dari pendefinisian ini, sejarah sebagai sebuah pendekatan atau pendekatan historis tidak bisa terlepas dari kajian peristiwa yang melalui dimensi ruang dan waktu.¹¹

Secara sempit pendekatan historis adalah meninjau suatu permasalahan dari sudut tinjauan sejarah, dan menjawab permasalahan serta menganalisisnya dengan menggunakan metode analisis sejarah. Sejarah adalah studi yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa masa lalu yang menyangkut kejadian atau keadaan sebenarnya. Pendekatan sejarah ini sangat dibutuhkan dalam studi agama, karena agama itu sendiri turun dalam situasi yang konkret bahkan berkaitan dengan kondisi sosial kemasyarakatan.

Tujuan pendekatan historis adalah untuk membuat rekonstruksi masa lampau secara sistematis dan obyektif, dengan

¹⁰Sejarah, <http://www.penalarn-umm.org/index.php/artikel-nalar/penelitian/162-penelitian-historis-sejarah.html>, diakses tanggal 7 agustus 2017 jam 22:25, AM.

¹¹Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 42.

cara mengumpulkan, mengevaluasi, memverifikasi, serta mensistematisan bukti-bukti untuk menegakkan fakta dan memperoleh kesimpulan yang kuat.¹²

Jika menariknya dalam konteks Islam, menurut Amin Abdullah, Islam historis adalah sebuah domain utama dari apa yang disebut ilmu, sistem pengetahuan yang secara langsung bisa dinilai, diuji ulang, diteliti, dipertanyakan, diformulasi ulang, dan dibangun kembali. dari sini, Islam historis terlepas dari wilayahnya sebagai Islam normatif. Islam tidak lagi dikaji pada aspek normatifnya, melainkan wujudnya ketika hidup di tengah masyarakat, tempat, kondisi sosial, ekonomi bahkan kondisi politik.¹³

Adapun pendekatan filosofis maksudnya adalah upaya pendekatan melalui ilmu filsafat. Yang pada dasarnya adalah pertanyaan atas segala hal yang "ada". Pertanyaan akan muncul tentu dengan berpikir. Filsafat juga bisa dikatakan sebagai upaya menjelaskan inti, hakikat atau hikmah mengenai segala sesuatu yang ada dengan memanfaatkan nalar logika.

Pendekatan filosofis dalam kajian Islam, berusaha untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang universal dengan meneliti akar permasalahannya. Metode ini bersifat mendasar dengan cara radikal dan integral, karena memperbincangkan sesuatu dari segi esensi (hakikat sesuatu). Harun Nasution mengemukakan, bahwa berfilsafat intinya adalah berfikir secara mendalam, seluas-luasnya dan sebebasbebasnya, tidak terikat kepada apapun, sehingga sampai kepada dasar segala dasar.¹⁴

Dengan berfikir secara filosofis, dapat digunakan dalam memahami ajaran agama agar hikmah, hakikat atau inti dari ajaran agama dapat dimengerti dan difahami secara seksama. Seperti agama mengajarkan shalat berjamaah. Tujuannya antara lain agar seseorang merasakan hikmahnya hidup berdampingan dengan orang lain. Dengan mengerjakan puasa misalnya seseorang dapat

¹²M. Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*. (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2006), hlm. 222.

¹³Amin Abdullah, *Islamic Studies* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 52.

¹⁴Supiana, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: DitjenPendisKemenag RI, 2012), hlm. 96.

merasakan lapar dan menimbulkan rasa iba pada sesamanya yang hidup serba kekurangan.

D. Metode Analisis Data

Setelah mengumpulkan berbagai data, maka langkah selanjutnya yaitu analisis. Analisis data adalah proses mengorganisasikan dan mengurutkan data kedalam pola, kategori dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan dapat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data. Pekerjaan analisis data dalam hal ini ialah mengatur, mengurutkan, mengelompokkan, memberikan kode dan mengkategorikannya. Pengorganisasian dan pengelolaan data tersebut bertujuan menemukan tema dan hipotesis kerja yang akhirnya diangkat menjadi teori substantive.¹⁵

Metode analisis data yang dipakai dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif. Yaitu upaya yang dilakukan dengan jalan bekerja dengan data, mengorganisasikan data, memilah-milahnya menjadi satuan yang dapat dikelola, mensintesiskan, mencari dan menemukan pola, menemukan apa yang penting dan apa yang dipelajari dan memutuskan apa yang dapat diceritakan kepada orang lain.¹⁶

Langkah-langkah analisis yang ditempuh dalam penelitian ini adalah: diawali dengan pengadaan data, yang terdiri atas penentuan unit, kemudian yang kedua pengurangan (reduksi) data, ketiga inferensi dan yang terakhir adalah analisis, menganalisis data yang telah terhimpun, dan kemudian disajikan dalam bentuk tulisan.¹⁷

Pada tahapan reduksi, peneliti mereduksi segala informasi yang telah diperoleh pada tahap sebelumnya dan memfokuskan masalah tertentu. Kemudian menyortir data dengan cara memilih mana yang menarik, penting, berguna dan baru. Kemudian data yang

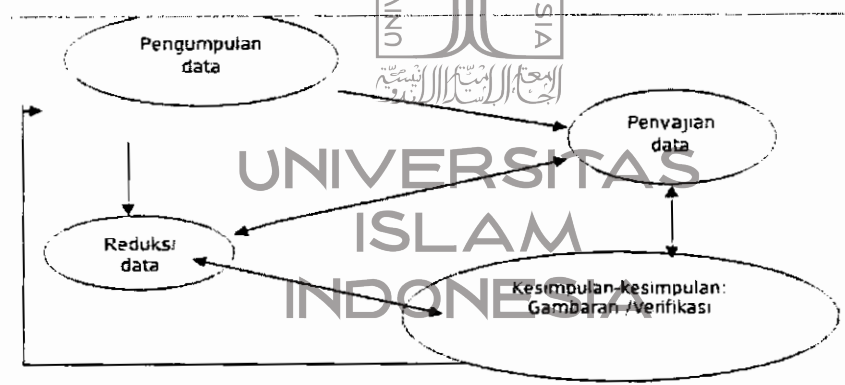
¹⁵Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 103

¹⁶*Ibid.*, hlm. 248.

¹⁷Hujair A.H. Sanaky, "*Pembaharuan Pendidikan Islam Menuju Masyarakat Madani Indonesia* : tinjauan sosio-kultural Historis, *Tesis Magister Study Islam*, (Yogyakarta: Megister Studi Islam Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2002, hlm. 28-29.

telah disortir dikumpulkan menjadi berbagai kategori yang diterapkan sebagai fokus penelitian.

Berlanjut ke tahap yang terakhir adalah tahap seleksi. Pada tahapan ini peneliti menguraikan fokus yang telah ditetapkan menjadi lebih rinci dan lebih tajam. Pada tahapan ini setelah peneliti melakukan analisis yang mendalam terhadap data dan informasi yang diperoleh, maka peneliti menemukan tema dengan mengkonstruksi data yang diperoleh menjadi satu bangunan pengetahuan, hipotesis atau ilmu baru. Kemudian hasil akhir dari penelitian ini bukan sekedar menghasilkan data atau informasi yang sulit dicari melalui metode kualitatif, tetapi juga harus mampu menghasilkan informasi-informasi yang bermakna, bahkan ilmu baru yang dapat digunakan untuk membantu mengatasi masalah dan meningkatnya taraf hidup manusia.¹⁸ Untuk lebih jelasnya bisa digambarkan dalam bagan sebagai berikut:



Gambar 1. Analisis data model interaktif.

Komponen-komponen analisis data model interaktif dijelaskan sebagai berikut, menurut Miles dan Huberman (1984), mengemukakan bahwa aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas, sehingga datanya jenuh. Ukuran kejenuhan data

¹⁸Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D* (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2013), hlm. 19-20.

ditandai dengan tidak diperolehnya lagi data atau informasi baru. Aktivitas dalam analisis meliputi reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*) serta penarikan kesimpulan dan verifikasi (*conclusion drawing / verification*).

a) Pengumpulan Data dan Reduksi Data

Reduksi data merujuk pada proses pemilihan, pemfokusan, penyederhanaan, abstraksim dan pentransformasian “data mentah” yang terjadi dalam catatan-catatan lapangan yang tertulis. Proses tersebut dilakukan setelah selesai dalam Pengumpulan Data. Sebagaimana kita ketahui, reduksi data terjadi secara kontinyu melalui kehidupan suatu proyek yang diorientasikan secara kualitatif. Faktanya, bahkan “sebelum” data secara aktual dikumpulkan.¹⁹

b) Penyajian Data

Penyajian data adalah suatu kegiatan ketika sekumpulan informasi disusun. Seperti yang disebutkan Emzir dengan melihat sebuah tayangan membantu kita memahami apa yang terjadi dan melakukan sesuatu analisis lanjutan atau tindakan yang didasarkan pada pemahaman tersebut. Bentuk penyajian data kualitatif biasanya dalam bentuk teks naratif dan model yang berbentuk matrik, grafik, jaringan kerja, dan bagan. Pada umumnya teks tersebut terpecah-pecah, bagian demi bagian, tersusun kurang baik. Pada kondisi seperti itu peneliti mudah melakukan suatu kesalahan atau bertindak secara ceroboh dan sangat gegabah mengambil kesimpulan yang memihak, tersekat-sekat dan tidak berdasar. Kecenderungan kognitifnya adalah menyederhanakan informasi yang kompleks ke dalam kesatuan bentuk yang disederhanakan dan selektif atau konfigurasi yang mudah dipahami.²⁰

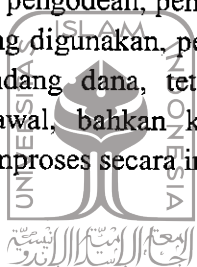
¹⁹Emzir, *Analisis Data: Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 132.

²⁰Hamid Patilima, *Analisis Data: Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: CV Alfabeta, 2011), hlm. 101.

c) Penarikan kesimpulan/Verifikasi Kesimpulan

Langkah ketiga dari aktivitas analisis adalah penarikan dan verifikasi kesimpulan. dari permulaan pengumpulan data, peneliti kualitatif mulai memutuskan apakah “makna” sesuatu, mencatat keteraturan, pola-pola, penjelasan, konfigurasi yang mungkin, alur kasual, dan proporsi-proporsi. Peneliti yang kompeten dapat menangani kesimpulan-kesimpulan ini secara jelas, memelihara kejujuran dan kecurigaan.

Kesimpulan akhir mungkin tidak akan terjadi hingga pengumpulan data selesai, tergantung pada ukuran korpus dari catatan lapangan, pengodean, penyimpanan, dan metode-metode perbaikan yang digunakan, pengalaman peneliti, dan tuntutan dari penyandang dana, tetapi kesimpulan sering digambarkan sejak awal, bahkan ketika seorang peneliti menyatakan telah memproses secara induktif.²¹



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

²¹Emzir, *Analisis Data...*, hlm. 133.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

A. Hasil Penelitian

1. Gambaran Umum Imam asy-Syāṭibi, Keilmuan, dan Hasil Karyanya

Untuk mengungkap data tentang Imam asy-Syāṭibi beserta latar belakang keilmuannya begitu juga hasil karyanya, berikut ini akan diuraikan gambaran umum tentang Imam asy-Syāṭibi;

a. Biografi Imam asy-Syāṭibi

Nama lengkap beliau adalah Abu Ishaq Ibrahim Bin Musa Bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnāṭi yang biasa dikenal dengan julukan asy-Syāṭibi.¹ Muhammad Makhluf memasukkan nama asy-Syāṭibi dalam deretan ulama Mazhab Mālikī generasi keenambelas di wilayah Andalusia.²

Para penulis biografi asy-Syāṭibi sepakat bahwa beliau dibesarkan dan wafat di wilayah Granada³, sedangkan ayahnya tinggal di kota Sativa (arab: Syāṭibah). Pada tahun 660 H kedua orang tuanya melakukan eksodus ke Granada saat Raja Spanyol,⁴ Uraqu, berhasil menyerang dan menguasai kota tersebut. Setelah sebelumnya didahului peperangan panjang antara penduduk setempat dengan pasukan penjajah selama 9 tahun, selama masa itu pasukan penjajah melakukan kejahatan-kejahatan secara membabi buta, dan mengusir penduduk yang beragama Islam dari wilayah tersebut.⁵

¹Ahmad Bāba as-Sūdani at-Tanbakti, *Nailal- Ibtihāj bi Tathrīz ad-ṭibaj* (Mesir: Maktabah as-Sa'adah, 1329 H) hlm. 46.

²Muhammad Mahmud Makhluf, *Syajarāt an-Nūr az-Zakiyyah Fī Thabāqāt al-Mālikīyyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1349 H), hlm. 231.

³az-Zarkali, *al-A'lām Qāmuus Tarājum ar-Rijāl Wa an-Nisā' Min al-'Arab Wa al-Musta'ribiin Wa al-Mustasyriqīn*, (Beirut: Dār l-'Ilm LilMalaayin, 1986) I, hlm.71.

⁴Wilayah Spanyol dibatasi oleh Portugal di barat, serta Gibraltar dan Maroko di selatan. Spanyol berbatasan dengan Perancis dan Andorra di timur laut melalui Pegunungan Pirenia. Batas lautnya adalah Samudra Atlantik di barat dan Teluk Biscay di utara serta Laut Tengah di timur, di mana Spanyol memiliki wilayah Kepulauan Balearik. Di selatan, terdapat Selat Gibraltar. Kota-kota di Spanyol dengan jumlah penduduk terbanyak ialah Madrid, Barcelona, Valencia, Sevilla, dan Málaga. ("Doing Business in Spain" (PDF). Diakses pada 29 Maret 2017)

⁵Muhammad Syafiiq Gharbaal, *al-Mausu'ah al-Arabiyyah al-Muyassarah*, (Lebanon: Dār an-Nahdhah, tanpa cetakan, 1981) hlm. 1068.

Wilayah Sativa terletak di bagian timur Andalusia, tepatnya di provinsi Valencia yang terletak di pesisir laut Mediterania. Kota tersebut terkenal dengan industri kertasnya. Dahulu, umat Islam membangun sebuah benteng di wilayah tersebut, dan benteng tersebut merupakan benteng perang terbesar di Andalusia kala itu. Hingga saat ini puing-puing benteng dan pagar-pagarnya masih bisa kita saksikan.⁶ Sativa pernah menjadi sebuah negara Islam independen yang didirikan oleh Abdul Azīz yang merupakan salah satu cucu al-Manṣūr Bin Abi 'Āmir, pendiri negara Amiria di Andalusia pasca wafatnya Khalifah Dinasti Umawi yang bernama al-Hakam II.⁷

Jika sejarah mencatat bahwa pada tahun 668 H/1247 M kedua orang tua asy-Syātibī melakukan transmigrasi ke Granada, maka bisa diprediksikan bahwa keduanya tinggal di tempat baru tersebut tujuh puluh tahunan lebih, sebelum lahirnya asy-Syātibī. Sebab, menurut catatan sejarah yang lain, asy-Syātibī lahir pada awal abad kedelapan hijriyah atau awal abad ketigabelas masehi. Akan tetapi tidak ada seorangpun penulis pun yang menyebutkan tahun kelahirannya secara pasti. Bahkan, at-Tanbakti yang merupakan narasumber utama penulisan biografi asy-Syātibī juga tidak mengetahui secara pasti tahun kelahirannya.⁸ Berangkat dari kesimpang-siuran inilah, akhirnya Muhammad Abu al-Ajfan dalam prolog kitab "Fatāwā al-Imām Syātibī" mengelaborasi semua

⁶Dalam Wikipedia disebutkan: Andalusia (bahasa Spanyol: Andalucía) adalah sebuah komunitas otonomi Spanyol. Andalusia adalah wilayah otonomi yang paling padat penduduknya dan yang kedua terbesar Dari 17 wilayah yang membentuk Spanyol. Ibu kotanya adalah Sevilla. Nama Andalusia berasal dari nama bahasa Arab "Al Andalus", yang merujuk kepada bagian dari jazirah Iberia yang dahulu berada di bawah pemerintahan Muslim. Sejarah Islam Spanyol dapat ditemukan di pintu masuk al-Andalus. Tartessos, ibu kota dari Peradaban Tartessos yang dahulu besar dan berkuasa, terletak di Andalusia, dan dikenal di dalam Alkitab dengan nama Tarsus. Lebih banyak informasi tentang wilayah ini dapat ditemukan dalam entri Hispania Baetica, nama provinsi Romawi yang dahulu terletak di wilayah ini. Di kutip dari: Magone, José (2008). *Contemporary Spanish Politics*. Taylor & Francis. ISBN 9780415421898.

⁷Ibrahim asy-Syuraīqī, *at-Tarikh al-Islami*. (Beirut: Muassasah Naufal, 1971). hlm.156. lihat juga: Yaqūt al-Hamawī, *Mu'jam al-Buldan*, (Beirut: Dār Ihya' at-Turāts al-'Arabi, 1979). III. hlm. 309.

⁸at-Tanbakti, *nail ibtihāj*... hlm. 46.

pendapat tersebut dan menyimpulkan bahwa tahun kelahirannya adalah 720 H⁹. Hal tersebut didasarkan pada informasi lain yang menyebutkan bahwa guru beliau yang pertama kali wafat adalah Abu Ja'far Ahmad Bin Zayyat (w.728 H). Dengan asumsi bahwa ketika gurunya tersebut wafat asy-Syāṭibi telah beranjak remaja.

Namun, menurut catatan sejarah yang lain, Ibn Zayyat bukanlah guru dari asy-Syāṭibi, dia hanya seorang tokoh intelektual yang biasa berkunjung ke Granada dan mengisi pengajian-pengajian umum di wilayah tersebut. Menurut informasi yang beredar, dia adalah salah satu tokoh sufi yang terkemuka.¹⁰

Berangkat dari kesimpang siuran informasi yang ada, maka penulis lebih setuju dengan pendapat yang menyatakan bahwa asy-Syāṭibi lahir sebelum tahun 730 H. sebab beberapa sumber sejarah menyebutkan bahwa asy-Syāṭibi adalah teman sebaya salah seorang penyair handal yang bernama al-Wazīr Bin Zumrak yang lahir tahun 733 H. Sebagaimana yang di nyatakan sendiri oleh asy-Syāṭibi, pada tahun 756 H beliau masih sangat kecil, waktu itu beliau berguru pada Ibn al-Fakhkhār al-Bairi, selama menjalani masa belajar, guru beliau tersebut terkagum kagum melihat kemampuan intelektual dan linguistik asy-Syāṭibi, asy-Syāṭibi sering mengutarakan masalah-masalah linguistik yang sangat mustahil difahami oleh anak-anak seusianya.

asy-Syāṭibi menghabiskan seluruh usianya di Granada, beliau tidak pernah pergi ke negara-negara tetangga, bahkan tidak ada satu sumber sejarahpun yang menyebutkan bahwa beliau pergi ke timur untuk melaksanakan ibadah haji layaknya penduduk muslim lainnya. Alasannya sangat sederhana, faktor kesehatan dan finansial. Sebab keluarganya memang dikenal sederhana dan tidak glamour.

Para penulis biografi berbeda pendapat mengenai tahun kematiannya, al-Hajawi berpendapat bahwa asy-Syāṭibi wafat tahun

⁹Muhammad Abu al-Ajfān, *Fatāwā Imam asy-Syāṭibi* (Tunisia: al-Kawāqib Publisher, 1980), hlm. 32.

¹⁰Lisān ad-Dīn Ibnu al-Khaṭīb, *al-Iḥāṭah Fi Akhbār al-Garnāṭah*, (Kairo: Maktabah al-Khāniji, 1973), I, hlm. 287.

890 H¹¹, sedangkan Ali Hasbullāh berpendapat bahwa beliau wafat pada tahun 780 H,¹² tapi mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa tahun kematiannya adalah 790 H.¹³ Dan pendapat terakhir inilah yang paling tepat, hal tersebut di dasarkan pada informasi dari salah seorang murid asy-Syāṭibi sendiri. Menurut penuturannya, asy-Syāṭibi wafat pada Selasa 8 Sya'ban 790 H/1388 M, pada saat beliau berumur 70 tahunan.¹⁴

b. Karakter dan Kepribadian asy-Syāṭibi

Para pencatat biografi asy-Syāṭibi menyebutkan bahwa beliau adalah sosok yang zuhud dan wara', komitmen terhadap kitab dan sunnah, dan sangat benci terhadap bid'ah berikut pelakunya.¹⁵ Mungkin, tidak ada yang bisa menjelaskan hal tersebut selain pernyataan beliau sendiri, beliau berkata:

"Barang siapa yang menduduki jabatan sebagai tokoh agama, dia harus menjadi manusia terdepan dalam ucapan dan perbuatannya. Sebab dia adalah pewaris nabi, dan nabi adalah orang yang menjelaskan agama dengan perkataan dan perbuatannya. Karena itu, orang yang mewarisi jabatan tersebut juga harus melakukan hal yang sama. Jika tidak maka sebenarnya dia bukanlah pewaris nabi. Seorang dokter apabila mengatakan bahwa benda ini beracun maka, diapun harus menjauhinya. Jika ternyata ketika sendirian dia justru menikmatinya, atau dia memerintahkan anda untuk mengkonsumsi makanan atau minuman untuk mengobati penyakit lalu dia sendiri saat membutuhkan tidak memakainya, maka hal tersebut merupakan bukti kebohongannya dalam memberikan informasi atau adanya kesalahan dalam memahami informasi. Maka pada *ending*-nya dia tidak mungkin bisa diandalkan. Allah telah berfirman:¹⁶

¹¹Muhammad Bin al-Hasan al-Hajawi. *al-Fiqr as-Sami Fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. (Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1977). IV: hlm. 82.

¹²Ali Hasbullah. *Uṣul at-Tasyrī' al-Islāmī*. (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964).hlm. 7.

¹³Abu al-Abbas Ahmad Ibnu al-Qāḍi, *Durrah al-Hijal Fī Asmā' ar-Rijāl*. (Tunisia: Maktabah al-'Atiqah, 1970). I: hlm. 182.

¹⁴at-Tanbakti, *nail ibtihāj*... hlm. 49.

¹⁵Ibid, hlm. 47.

¹⁶asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*..., III: hlm. 317.

*"Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedang kamu melupakan diri (kewajiban) mu sendiri, padahal kamu membaca Al Kitab (Taurat)? Maka tidaklah kamu berpikir?"*¹⁷

Pernyataan di atas merupakan bukti komitmen asy-Syāṭibi yang sangat tinggi dalam meneladani Rasulullah SAW, dan tentunya hal tersebut adalah cerminan dari nilai-nilai moral yang bersemayam dalam diri asy-Syāṭibi.

Pada kesempatan lain, asy-Syāṭibi menegaskan pentingnya komitmen terhadap al-Quran dan as-Sunnah, beliau berkata: "Orang yang memegang kuat-kuat kitab dan sunnah, berarti telah berpegang pada tali yang kokoh, berhasil memperoleh dua kalimat kebaikan dunia-akhirat, adapun selain itu, maka hanyalah mimpi, imajinasi, dan halusinasi belaka."¹⁸

Pada beberapa kesempatan, tak segan-segan asy-Syāṭibi menyatakan bahwa dirinya adalah pengikut salaf, beliau menuturkan: "Kemudian saya berusaha berjalan bersama *"al-Jamā'ah"* yang disebut oleh Rasulullah SAW sebagai angka mayoritas, dengan kriteria seperti kriteria yang ditunjukkan oleh beliau dan para sahabatnya, serta meninggalkan berbagai bid'ah yang telah divonis oleh para ulama sebagai bid'ah."¹⁹

asy-Syāṭibi sangat tidak suka menjadi pribadi yang merasa tau, memaksakan diri, suka menyangkal, dan hobi berdebat. beliau menuturkan bahwa suatu ketika pernah melihat salah seorang gurunya dalam mimpi, lalu dia meminta nasehat, kemudian syaikhnya berpesan kepadanya agar jangan suka menyangkal (mengkritik) orang lain.²⁰

Ada tulisan lain yang menyebutkan hal-hal penting dari diri asy-Syāṭibi, tepatnya saat asy-Syāṭibi menulis surat balasan kepada salah seorang rekannya yang meminta nasehat,

"Jika kebenaran telah jelas, maka laksanakanlah sebisa mungkin, jika ada yang meminta penjelasan kepadamu maka

¹⁷al-Baqarah : 44

¹⁸Abu Ishāq asy-Syāṭibi, *al-I'tisām*, (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 1982), I, hlm. 25.

¹⁹Ibid.

²⁰Abd al-Muta'āl ash-Sā'idi, *al-Mujāddidūn Fī al-Islām*, (Kairo: Maktabah Dār al-Adāb, 1955), hlm. 307.

jelaskanlah berdasarkan ilmu yang kamu miliki, jika ada yang merasa kurang pas denganmu dan kamu pandang dia jujur, maka tunjukkanlah dia jalan yang benar sesuai dengan yang kamu fahami, atau kalau tidak, katakan saja: saya tidak tahu. Jika ada yang datang kepadamu menanyakan hal-hal yang tidak ada manfaatnya, maka buatlah seolah-olah telingamu tuli. dan mintalah bimbingan kepada Allah Yang Maha Lembut lagi Maha Indah. Jika ada yang datang kepadamu dengan membawa informasi tentang kamu, telitilah, bisaanya orang seperti itu adalah pengadu domba. maka janganlah kamu percayai dia, janganlah kamu menelan mentah-mentah kata-kata orang, sebab hal itu merupakan sumber persengketaan dan permusuhan. barang siapa yang menyalahkan hal-hal yang benar darimu maka serahkanlah dia pada Allah, siapapun yang memperlakukanmu dengan tidak baik, maka tetaplah kau perlakukan dia dengan baik, barang siapa yang memutuskan tali silaturahmi darimu maka sambunglah kembali, janganlah kamu pandang kemenangan argumentasi lawan debatmu sebagai nikmat bagi dia, hal itu adalah istidraj (strategi Allah dalam menyesatkan hamba-Nya), *wal iyāzu billāh*.”²¹

Pernyataan asy-Syātibī di atas, paling tidak bisa memberikan deskripsi tentang suasana sosial-moral pada zamannya, dan sikapnya dalam merespon problem-problem moralitas di masanya.

Pada teks surat di atas, asy-Syātibī memandang bahwa akhlak dan pengetahuan haruslah terintegrasikan dalam jiwa. Sebab, pengetahuan merupakan satu-satunya sumber keutamaan, hal ini sangat jelas sekali dalam pernyataan berikut:

“Ulama yang perkataan, perbuatan, dan keadaannya sesuai dengan fatwa-fatwanya, maka dia benar-benar berilmu dan berkomitmen. Apabila anda berminat untuk mengikutinya, anda bisa mengikutinya secara langsung tanpa harus banyak bertanya.”²² Diantara karakter asy-Syātibī adalah tidak suka memaksakan diri, beliau menyukai hal-hal yang mudah dan enteng, salah seorang muridnya menuturkan: “Guru kami pernah berkata: menganalisa

²¹ Muhammad Abu al-Ajfan, *Fatāwā*..... hlm. 123.

²² asy-Syātibī. *al-Muwāfaqat*..., IV: hlm. 270-271.

terlalu mendalam tidak di perintahkan oleh syari'at, sebab hal tersebut termasuk memaksakan diri dan berlebih-lebihan, barang siapa yang suka memaksakan diri dalam menyelidiki hal-hal yang penuh spekulasi, senang dengan teka-teki, menjauhi hal-hal yang jelas, maka dikhawatirkan orang seperti ini masuk dalam tipologi manusia yang Allah sebutkan dalam firmanNya.²³

*"Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya."*²⁴

c. Mazhab Fiqih asy-Syāṭibi

asy-Syāṭibi bukanlah seorang mujtahid independen. Beliau adalah salah seorang ulama kenamaan pengikut Mazhab. Sebuah Mazhab yang pada masa hidupnya mengalami proliferasi yang sangat pesat di wilayah barat Benua Afrika dan Andalusia. al-Qādī Ayyād berkata: "Mazhab Malikī mengalami perkembangan pesat di wilayah Madinah, Bashrah, Mesir, dan negeri-negeri yang berada di kanan-kirinya, seperti Afrika, Andalusia, Shaqliyah, dan Mauritania. Selanjutnya, Mazhab Mālikī terus mengembara ke arah selatan hingga mencapai wilayah Sudan dan terus berkembang hingga saat ini."²⁵

Karena Mazhab yang berkembang di Andalusia adalah Mazhab Mālikī, dan kebanyakan ulama yang hidup pada masa hidup asy-Syāṭibi adalah pengikut Mazhab Mālikī, maka asy-Syāṭibi pun belajar dan menimba ilmu dari mereka, dan selanjutnya menjadi salah satu tokoh penting Mazhab Mālikī.²⁶ Selain itu, sejarah mencatat bahwa asy-Syāṭibi tidak pernah menjalani studi di luar negeri, beliau adalah murni lulusan madrasah Granada.²⁷

²³Ahmad Bāba at-Tanbakti, *Kifāyah al-Muhtāj*, (Tunisia: Dār al-kutub al-Waṭaniyyah, t.t.), hlm. 18.

²⁴Qs. Ali Imran ayat 7

²⁵Abu Zahrah, *Mālik Hayātuhi wa 'aṣruhi wa arāuhi*, (Dār al-Fikr: al-'Arabiy, t.t.), hlm. 363.

²⁶Adnan 'Ali Abdurrahmaan, *Naẓāriyyat at-Ta'lūl 'Inda Imam asy-Syāṭibi*, (Gaza: Islamic University Of Gaza, 2005), hlm. 14.

²⁷Ibid.-

Muhammad Makhluḥ memasukkan nama asy-Syāṭibi dalam deretan nama ulama Maẓhab Mālikī generasi ke-enam belas di wilayah Andalusia.²⁸

d. Maẓhab Teologi asy-Syāṭibi

asy-Syāṭibi adalah pengikut Asy'āriyah, diantara bukti yang paling nyata yang menguatkan hal tersebut adalah sikapnya yang Asy'ārī-minded ketika bersinggungan dengan ayat-ayat sifat yang terdapat dalam al-Quran. Dalam persoalan lain, bias Asy'ārisme pada pemikiran asy-Syāṭibi juga tampak mencolok, terkhusus pada pembahasan *Tahsīn wa Taqbiḥ* (label baik dan buruk), Takdir, dan Nubuwwat (Eskatologi, terkhusus tentang al-Mahdi).²⁹

Banyak pihak yang terkecoh dengan sikap asy-Syāṭibi yang keras dan tegas dalam usaha penumpasan akar-akar perusak syari'at (baca: bid'ah). Sebab secara logika, orang yang anti bid'ah adalah bukan pengusung bid'ah. Asumsi tersebut semakin di perkuat dengan hadirnya kitab “al-I'tisām” yang berisi kupas tuntas tentang bid'ah dan berbagai kesesatan dalam beragama. Dengan menggunakan pendekatan Uṣūl fiqh yang sarat dengan “diskursus” linguistik dan logika, asy-Syāṭibi berhasil mengurai akar permasalahan munculnya bid'ah serta berbagai tendensi rusak dan merusak yang berada di belakangnya. Akhirnya banyak sekali para ulama yang menganggapnya sebagai ulama Ahl as-Sunnah, padahal beliau sendiri dengan tegas memberikan *applaus* tanda persetujuan kepada pemikiran teologi Abu Hasan al-Asy'ari.³⁰

²⁸Muhammad Mahmud Makhluḥ, *Syajarāt an-Nūr az-Zakiyyah Fi tabaqāt al-Mālikiyyah*. (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, 1349 H), hlm. 231.

²⁹Untuk lebih jelasnya bisa dilihat pemahaman teologis Imam asy-Syāṭibi dalam kitab “*al-I'lām bī Mukhālafati al-Muwāfaqāt Wa al-I'tisām*” (Informasi tentang kesalahan-kesalahan dalam Kitab Al-Muwāfaqāt dan al-I'tisām) yang ditulis oleh saudāra Nashr Bin Hamd Al-Fahd, juga kitab “*asy-Syathibi Aqīdatuhu Wa Mauqifuhu Min al-Bida' Wa Ahlihā*” (Syāṭibi, Aqidah dan Perjuangannya melawan Bid'ah dan Pengusungnya), yang ditulis oleh Abdurrahman Adam 'Ali, kedua kitab tersebut di publikasikan oleh Maktabah Ar-Rusyd, Riyadh. Kedua kitab tersebut dapat mewakili pembahasan di atas.

³⁰Ali Abdurrahman Adam, *al-Imām asy-Syāṭibi aqīdatuhu Wa Mauqifuhu Min al-Bida' Wa ahlihā*. (Riyad: Maktabah ar-Rusyd, 1998), hlm. 9-10. Pada poin inilah, kami mengingatkan bahwa ilmu Uṣūl fiqh tidaklah sama dengan Ilmu kalam (teologi), asy-Syāṭibi membenci dan memusuhi bid'ah karena menurutnya

Banyak cendekiawan muslim dewasa ini menilai, bahwa sebab utama terkurungnya asy-Syāṭibi dalam gaya berfikir *asy'arian* dan gaya hidup sufi adalah akibat penelitiannya yang mendalam terhadap kitab-kitab tulisan teolog *asy'ari* dan ulama sufi, terkhusus kitab *ihyā' ulumuddin* tulisan al-Gazali.³¹

e. Guru-guru asy-Syāṭibi

Abu al-Ajfan mengelompokkan guru-guru asy-Syāṭibi dalam dua kategori, guru asli Andalusia dan guru dari luar negeri. Pembagian semacam ini sangat penting, paling tidak untuk membuktikan bahwa asy-Syāṭibi memang belum pernah menuntut ilmu di luar negeri. Selain itu kita juga bisa mengetahui seberapa besar pengaruh guru-gurunya dalam membentuk intelektualitas dan merajut *worldview* asy-Syāṭibi. Berikut ini deretan nama Guru-guru asy-Syāṭibi:

Guru-guru asal Andalusia:

- 1) Ibn al-Fakhār al-Bayrī, at-Tanbakti menyebutkan bahwa beliau adalah seorang pakar bahasa arab yang paling handal, asy-Syāṭibi berguru pada beliau hingga ajal menjemput,³² darinya juga asy-Syāṭibi belajar tujuh *qirāat* dan berhasil mengkhatamkannya sebanyak tujuh kali.³³
- 2) Abu Ja'far asy-Syaquri, beliau dikenal sebagai pakar ilmu Nahwu, Fiqh, dan Faraid.
- 3) Abu Sa'id Bin Lubb, beliau adalah Mufti, Khatib dan Guru Besar di Granada.

munculnya bid'ah adalah akibat kesalahan metodologis dalam memahami naṣ-naṣ syar'i, oleh karenanya beliau membagi bid'ah menjadi dua macam: bid'ah inovatif (haqiqi dan tanpa dalil) dan bid'ah modifikatif (izāfi dan berdalil), pembagian semacam itu muncul dari pemahaman yang benar tentang diskursus "*muṭlaq*" dan "*muqayyad*" yang merupakan kajian linguistik dalam ilmu Uṣūl Fiqh, menurutnya yang non-spesifik (*muṭlaq*) harus dikerjakan secara non-spesifik, dan sebaliknya yang spesifik (*muqayyad*) harus di kerjakan secara spesifik, jika tidak, maka terjadilah bid'ah.

³¹Bisa dilihat kentalnya warna tasawwuf pada framework asy-Syāṭibi dalam al-Muwāfaqāt, I hlm. 361, 362, 458, II: hlm. 356, III: hlm. 527, 542, IV: hlm. 252, 255.

³²*Nail al-Ibtihāj*, hlm. 47.

³³*al-Majari*, hlm. 119.

- 4) Abu Abdillah al-Balansi, beliau adalah pakar tafsir dan ilmu nahwu.

f. Sahabat-sahabat asy-Syāṭibi

Meskipun asy-Syāṭibi sangat jauh dari dunia politik, namun beliau adalah sosok yang sangat aktif di ranah sosial. Beliau memiliki jaringan yang sangat kuat dengan para tokoh terpandang di Andalusia kala itu, di antaranya:

- 1) Abu Abdillah Muhammad Bin Yusuf, yang biasa dikenal dengan nama Ibn Zumrak, salah seorang menteri era Umawiyah, beliau adalah seorang pujangga kenamaan.³⁴ Beberapa sumber menyebutkan bahwa Ibn Zumrak adalah murid Lisan ad-Dīn al-Khatīb dan sempat bertemu dan menimba ilmu dari Ibn Khaldūn.³⁵
- 2) Abu Abdillah asy-Syaqūri, dokter pribadi Khalifah.
- 3) Ibn al-Qabbab al-Fāsi.
- 4) Abu Abdillāh asy-Syarīsi, guru privat putra-putri raja.
- 5) Ibn Abdi al-Azīm, salah seorang menteri yang terkenal ahli dalam persoalan syair.
- 6) Ibn Hadzlam, salah seorang penyair yang sangat dekat dengan kesultanan wilayah barat.³⁶

g. Karya-karya asy-Syāṭibi

- 1) al-Muwāfaqāt, kitab ini adalah peninggalan imam Syaṭibi yang paling dikenal oleh publik, sebenarnya judul asli dari kitab tersebut adalah “*’Unwān at-ta’rīf fī Asrār at-Taklīf*”. Secara garis besar kitab tersebut membahas persoalan Uṣūl fiqh. Adapun selengkapannya akan kami jelaskan pada profil kitab Al-Muwāfaqāt. *Insya Allah*.

³⁴Umar Ridha Kahalah, *Mu’jam Muallifīn*, (Damaskus: Taraqqi publisher, 1957), XII: hlm. 135.

³⁵Muhammad Bin Tawet ath-Thāniji, *at-Ta’rīf Bi Ibn Khaldūn wa Rihlatuhu Gharban Wa Syarqan*, (Kairo: Lajnah at-Ta’līf Wa at-Tarjamah Wa an-Nasyr. 1951), hlm. 262.

³⁶asy-Syāṭibi *Wa Maqāṣid asy-Syarī’ah*, hlm. 85-95

- 2) al-I'tiṣām, kitab al-I'tiṣām di cetak dalam dua jilid, isinya tentang bid'ah dan seluk-beluknya. Dalam kitab tersebut beliau mencoba membahas persoalan bid'ah yang bisa aqidah dengan pendekatan Uṣūl fiqh. Kitab tersebut pertama kali di terbitkan oleh Syaikh Rasyid Ridha, namun karena terburu-buru, akhirnya hasilnya kurang sempurna. Syaikh Muhammad Rasyid Ridha berkata: "Kalau seandainya kitab ini ditulis pada masa keemasan Islam pasti akan menjadi energi positif yang mampu mendobrak dan mereformasi problematika religiusitas, moralitas, dan sosial."³⁷
- 3) al-Ifadāt wa al-Insyadāt. Kitab Al-Ifadāt berisi aneka syair, bunga rampai, dan karya-karya sastra pilihan.
- 4) al-Majālis, kitab al-majālis adalah syarh dari kitab al-buyu' (jual beli) dalam shāhih Bukhari. Penulis Nail al-Ibtihāj menyebutkan: kitab tersebut sarat dengan berbagai koreksi ilmiah dan hal-hal penting lain, hanya Allah yang tahu.³⁸
- 5) al-Maqāṣid asy-Syāfiyah Fi Syarh al-Khulāṣoh al-Wāfiyah, kitab tersebut merupakan uraian dari kitab Alfiah Ibn Malik. Selain itu beliau juga menulis tiga kitab lainnya:
- 6) Syarh al-Khulāṣoh.
- 7) 'Unwān al-Ittiḥāq Fi 'Ilmi al-Isytīqāq.
- 8) Uṣūl an-Nahwi. Beberapa sumber sejarah menyebutkan bahwa kualitas ketiga kitab di atas setara dengan tulisan Ibn Jinni.³⁹
- 9) Maḏhab Ahli Tashawwuf.⁴⁰

h. Profil kitab al-Muwāfaqāt

Kitab al-Muwāfaqāt adalah peninggalan Imam asy-Syāṭibi yang memiliki daya tarik yang sangat tinggi di kalangan akademisi

³⁷Lihat Prolog kitab al-I'tiṣām oleh Syaikh Muhammad Rasyid Ridho dalam al-I'tiṣām, I, hlm. 4.

³⁸Ahmad ar-Raisuni, *Naẓāriyat al-Maqāṣid 'Inda asy-Syāṭibi*, (Virginia: al-Ma'had al-'Alami Li al-Fikr al-Islāmi, 1995), hlm. 114.

³⁹Ismail Basya al-Baghdadi, *Idāh al-Maknūn*, (Beirut: Dār Al-Fikr, 1982), II: hlm. 127.

⁴⁰Sebagaimana yang beliau sebutkan pada bagian akhir kitab al-I'tiṣām. Lihat: *al-I'tiṣām ...*, I: hlm. 219, juga ar-Raisuni, *Naẓāriyat...*, hlm. 94.

muslim, dewasa ini banyak sekali kita jumpai tulisan-tulisan ilmiah baik berupa skripsi, tesis, maupun disertasi yang secara konsentrasi mengkaji isi kitab tersebut, seperti: *Nazāriyat al-Maqāṣid* 'inda Imam asy-Syāṭibi yang ditulis oleh Dr. Ahmad ar-Raisuni, *Imam asy-Syāṭibi Wa Maqāṣid Syarī'ah* tulisan Dr. Hammadi al-Ubaidi, *al-Maḏhab al-Ishlahi* 'inda asy-Syāṭibi. Memang tidak mengherankan jika *al-Muwāfaqāt* menjadi sasaran proyek ilmiah dari masa ke masa, sebab dalam kitab tersebut, asy-Syāṭibi berhasil mengartikulasikan dengan sangat menakjubkan berbagai teori ilmiah yang sebelumnya hanya berupa wacana pemikiran.

Dalam sebuah seminar, Dr. Zain An-Najah mengatakan: "al-Muwāfaqāt, karya terbesar Imam asy-Syāṭibi, merupakan karya ilmiah dalam bidang *Uṣūl fiqh* sekaligus salah satu bentuk reformasi ilmiah syariah secara menyeluruh. Buku ini, bukan hanya menjelaskan dasar-dasar ilmu *Uṣūl fiqh* dengan metodologi baru yang berlandaskan penelitian penuh (*istiqrā'*) dari sumber utama Syari'ah Islamiyah (Kitab dan Sunnah), tapi juga menjelaskan dasar-dasar utama untuk memahami Syariah secara menyeluruh."⁴¹ Karena kitab *al-Muwāfaqāt* berisi dasar-dasar pemikiran hukum Islam, maka tidaklah aneh kalau pada kitab *al-I'tisām* yang ditulis setelah *al-Muwāfaqāt*, asy-Syāṭibi seringkali menyarankan para pembaca agar merujuk ke kitab *al-Muwāfaqāt*.⁴²

Untuk mengetahui lebih detail tentang profil kitab *al-Muwāfaqāt*, penulis mensistematiskannya dalam beberapa judul berikut:

1) Sebab Penamaan Kitab

Kitab *al-Muwāfaqāt* yang ditulis oleh asy-Syāṭibi memang memiliki daya tarik tersendiri, selain isinya yang sarat dengan pembahasan harmonitas (*al-Muwāfaqāt*) syari'at, judulnya yang terkesan unikpun cukup menyita perhatian para akademisi muslim. Karena itulah, tidak mengherankan jika para komentator naskah asli *al-Muwāfaqāt* ikut-ikutan berpartisipasi dalam mempopulerkan kitab tersebut dengan memberikan judul tambahan. Dr. Ahmad Ar-

⁴¹<http://ahmadzain.wordpress.com/2007/03/14/kitab-muwafaqat/>

⁴²asy-Syāṭibi. *al-I'tisām*....II, hlm. 236.

Raisuni, salah seorang akademisi yang cukup intens dalam menganalisa kitab al-Muwāfaqāt berkata: “Saya kurang tahu, kenapa banyak para ahli hadits yang menambah-nambahi judul kitab tersebut, pada cetakan yang di sertai komentar Syaikh Dārraz, judulnya menjadi “*al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl asy-Syari’ah*,” sedangkan pada cetakan yang disertai komentar Muhyiddin Abdul Hamid, judulnya menjadi “*al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Ahkam*,” begitu juga pada cetakan yang disertai komentar Muhammad Khodhr at-Tunisi dan Syaikh Hasanain Makhluḥ. Padahal berdasarkan catatan sejarah, nama kitab tersebut hanya al-Muwāfaqāt saja.”⁴³

Menurut penuturan asy-Syāṭibi, sebenarnya judul “al-Muwāfaqāt” bukanlah ide dari beliau sendiri, akan tetapi merupakan intervensi guru Uṣūl fiqhnya, judul pertama yang beliau inginkan adalah “*‘Unwān at-Ta’rīf Bi Asrār at-Taklīf*”, sebab kitab tersebut memang sarat dengan uraian tentang rahasia-rahasia di balik diktum-diktum Syari’at, tapi karena terinspirasi oleh mimpi gurunya, akhirnya beliau merubah dan meramu ulang isi kitab tersebut, sehingga jadilah al-Muwāfaqāt (harmonitas). Lebih jelasnya beliau menceritakan kronologi penamaan kitab tersebut sebagai berikut:

“Karena di dalam kitab ini saya banyak menyebutkan rahasia-rahasia di balik diktum-diktum Syari’at, maka saya beri judul ‘*Unwān at-Ta’rīf Bi Asrār at-Taklīf* (identifikasi rahasia Syari’at),” namun kemudian saya berubah pikiran karena terobsesi oleh hal yang cukup mengherankan, orang cerdas pasti akan terheran-heran dengan apa yang saya lakukan. Ceritanya, suatu ketika saya berjumpa dengan salah seorang guru besar yang sangat berjasa dalam mendidik saya, waktu itu saya sudah menyusun dan menyelesaikan penulisan kitab tersebut, saya tinggalkan semua kesibukan harian saya demi menyelesaikan kitab tersebut, Guru saya waktu itu berkata: “Saya bermimpi melihatmu semalam, di tanganmu ada kitab yang engkau susun, lalu saya bertanya tentang kitab tersebut, lalu kamu jawab: bahwa itu adalah kitab al-Muwāfaqāt (Harmonitas), kemudian beliau bertanya lagi tentang maksud dari judul yang unik tersebut, lalu

⁴³Ahmad ar-Raisuni, *Naẓāriyat...*, hlm. 111.

kamu memberitahukan bahwa dalam kitab tersebut kamu mendamaikan dua Mazhab yaitu Abu al-Qāsim (salah satu murid Imam Malik Bin Anas) dan Abu Hanifah. Lalu, aku katakan kepada beliau: sungguh akurat sekali mimpi anda, anda telah ikut andil dalam merealisasikan kabar gembira, saya baru memulai menyusun kitab yang seperti itu dan bertekad kuat untuk menyelesaikannya, sebab itu adalah dasar-dasar Syari'at yang standar di kalangan ulama, dan menjadi rumus utama di kalangan ulama klasik, guru sayapun terheran-heran menyaksikan harmonitas antara mimpi dan kenyataan."⁴⁴

2) Tujuan Penulisan Kitab al-Muwāfaqāt

Berdasarkan penuturan asy-Syātibī di atas, jelas sekali yang diinginkan oleh asy-Syātibī. Dari penulisan kitab al-Muwāfaqāt adalah mendamaikan dua aliran fikih yang memiliki pandangan yang sangat bertolak belakang, yaitu Mazhab Mālikī yang memiliki corak berfikir "ahli hadits minded," dengan Mazhab Hanafī yang memiliki corak berfikir "rasional minded."⁴⁵ Niat mulia asy-Syātibī yang merupakan obsesi sebuah mimpi suci ini memang patut diapresiasi, sebab banyak fikih yang seringkali mendikotomi dua aliran pemikiran hukum tersebut, padahal sebenarnya keduanya memiliki hubungan yang harmonis dan saling menguatkan.⁴⁶ Bagaimana tidak,

⁴⁴asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*.... I: hlm. 15.

⁴⁵Muhammad Bin Husain Bin Hasan al-Jizānī, *Ma'ālim Usūl Fiqh 'Inda Ahli Sunnah Wa al-Jamā'ah*. (Saudi 'Arabia: Dār Ibnu Al-Jauzi, 1996). hlm. 26.

⁴⁶Banyak pihak yang beranggapan bahwa kedua akademi tersebut memiliki titik tolak yang berbeda dan sangat mustahil untuk dipertemukan. Padahal, berdasarkan catatan-catatan sejarah, kedua akademi ini menjalin hubungan, membangun jaringan komunikasi, bertukar pikiran, dan melakukan diskusi ilmiah, bahkan melakukan simbiosis mutualisme.

Jaringan intelektual kedua akademi inilah yang kemudian melahirkan sosok asy-Syāfi'i, andaikata keduanya bersikap apriori dengan metodologi masing-masing maka bisa dipastikan keduanya akan berpisah jalan dan mengembara ke arah yang bertolak belakang, dan selanjutnya akan membelah dunia menjadi dua bagian akademis. Tapi sejarah membuktikan bahwa hal tersebut adalah tidak benar. Keduanya memiliki komitmen beragama yang sama, dasar yang sama, dan prinsip yang bersesuaian.

Dalam sebuah kisah, diceritakan bahwa setiap kali Abu Hanifah melaksanakan ibadah haji, beliau selalu menyempatkan untuk mengunjungi kediaman Imam

Syari'at memiliki sisi-sisi fundamental yang absolut dan disepakati oleh kedua aliran pemikiran hukum tersebut.

Sebenarnya, kedua aliran pemikiran hukum tersebut sama-sama membangun fiqih mereka di atas fundamen-fundamen yang sama. Kedua Mazhab ini sama-sama menjunjung tinggi al-Qur'an dan as-Sunnah, namun karena di wilayah Iraq pasokan hadits terbatas, akhirnya Abu Hanifah memilih jalan *qiyās* untuk mempertahankan keberlangsungan agama Islam, berbeda dengan Imam Malik, karena Madinah merupakan sumber hadits Nabi, maka tidak mengherankan jika hadits menjadi acuan utama dalam beragama. Tapi bagaimanapun juga keduanya sepakat bahwa al-Qur'an dan Hadits adalah sumber hukum primer, adapun *qiyās*, maka hanya alternatif saja.⁴⁷ Adapun perbedaan yang kemudian melembaga menjadi Mazhab Maliki dan Hanafi, maka semata-mata merupakan hasil *ijtihad* yang sangat bisa subyektifitas dan intelektualitas.

Melalui kitab al-Muwāfaqāt asy-Syātibī bermaksud menjembatani dan mempertemukan dua Mazhab yang sering mendikotomi pemikiran hukum Islam. Beliau menjelaskan bahwa antara rasio dan dalil memiliki hubungan timbal balik. Keduanya tidak dapat dipisahkan. Dalil tidak ada artinya jika tidak difahami dengan akal, dan sebaliknya akal tidak akan menuntun kepada kebenaran jika tidak di bimbing oleh dalil.

Malik, dari pertemuan itu kemudian lahir diskusi dan pembicaraan hangat tentang berbagai masalah keagamaan. Karenanya tidak mengherankan apabila Imam Malik tahu banyak tentang Abu Hanifah, suatu ketika beliau ditanya: apa pendapat anda tentang Abu Hanifah? Beliau menjawab: "Dia adalah sosok intelektual yang mampu meyakinkan anda bahwa tiang yang terbuat dari batu ini adalah emas." (lihat: Al-Laknawi, *an-Naafi' al-Kabir Fi Syarh Muqaddimah al-Jaami' al-Kabir*, (Percetakan Al-Musthafaai, 1291H) hlm. 17).

Pada kesempatan lain Imam Malik pernah di tanya oleh Laits Bin Sa'd, "saya perhatikan gaya berfikir anda sekarang jadi ke-iraq-iraq-an?" Beliau menjawab: "Dia itu ahli fikih wahai pria Mesir!" (lihat: al-Kautsari, *Ta'siis al-Khathiib 'Ala Maa Saaqahu Fi Abi Hanifah Min al-Akaadzib*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'arabi, 1981) hlm.12). untuk lebih jelasnya silahkan baca sebuah tulisan yang berjudul "*Wasyaij ash-Shilah al-Mutamayyizah Baina Madzhabai al-Imamain Abi Hanifah Wa Malik* (Jaringan Intelektual Dua Akademi)" yang di susun oleh Dr. Muhammad Mahrus.

⁴⁷al-Jizani, *ma'ālim usul al-Fiqh...*, hlm. 25

Karena sedemikian penting kandungan kitab al-Muwāfaqāt ini, maka sangat tepat sekali apa yang dinyatakan oleh Muhammad Mahmud asy-Syanqithi: “Kitab ini harus di perbanyak dan dicetak di berbagai negeri umat Islam, sebab mereka semua sangat membutuhkan materi yang ada di dalamnya, terlebih pengikut Mazhab Mālikī dan Hanafī.”⁴⁸

Kitab al-Muwāfaqāt sebagaimana yang disampaikan oleh penulis terdiri dari lima bagian: *pertama*, pendahuluan-pendahuluan ilmiah yang sangat urgen untuk memahami maksud dari kitab al-Muwāfaqāt. *Kedua*, Pradigma hukum Islam beserta perangkat-perangkatnya, kemudian dasar-dasar yurisprudensi Islam yang meliputi label, atribut, dan status dalam persoalan legalitas (kitab taklif) dan kausalitas (kitab wadh’). *Ketiga*, *Maqāsid syarī’ah* (the object of Islamic law) dan implikasinya dalam paradigma hukum Islam. *keempat*, penjelasan tentang dalil-dalil syar’i baik secara garis besar atau detail, serta sisi-sisi pengambilan hukum dan penerapannya dalam aktivitas para mukallaf. Dan *kelima*, pembahasan tentang *ijtihād* dan taklid serta hal-hal yang terkait dengan keduanya.⁴⁹

3) Urgensi Kitab al-Muwāfaqāt Dalam Kajian *Maqāsid syarī’ah*

Terhitung semenjak adanya kerenggangan dan terputusnya dialog antara ajaran Islam dengan realitas umat, sebagai akibat Dāri perkembangan multi dimensi yang terjadi pada kehidupan manusia serta mendarah dagingnya watak jumud beragama pada diri umat,⁵⁰ para ulama mulai gencar menyuarakan pentingnya penyelidikan tentang *Maqāsid syarī’ah* dan memahami tujuan diformulasikannya Syari’at Islam. Sebab semua menyadari bahwa Syari’at Islam

⁴⁸Muhammad Mahmud asy-Syanqithi, *Asyharu al-Kutub al-‘Arabiyyah Bi Khazāin Daulah Isbania*. (Tunisia, Dār al-Kutub al-Wathaniyyah, t.t.) hlm. 21-22.

⁴⁹asy-Syātibi, *al-Muwāfaqāt...*, I: hlm. 16.

⁵⁰Masa tersebut terjadi antara abad ke empat hingga ke tujuh hijriyah. Lihat: Manna’ Qathtan, *Tarikh Tasyrī’ al-Islāmī*. (Beirut: Muassasah ar-Risālah, cetakan, 1997). hlm. 26.

merupakan manifestasi keadilan dan kebijaksanaan Allah.⁵¹ Dan tujuan utamanya adalah untuk kebaikan manusia itu sendiri.⁵²

Meski sedemikian penting arti *Maqāṣid syarī'ah*, namun kajian khusus tentang masalah tersebut tergolong langka dan sulit dijumpai dalam khazanah Islam klasik, akibat kurangnya kesaDāran dalam mengkaji masalah tersebut, banyak sekali terjadi kesimpangsiuran dalam praktek beragama umat Islam. Melihat kenyataan beragama tersebut, asy-Syāṭibi tertantang untuk mengartikulasikan gagasan *Maqāṣid syarī'ah* yang sebelumnya masih bersifat wacana dan pemikiran. Akhirnya asy-Syāṭibi menulis kitab “*'Unwān at-Ta'rīf Bi Asrār at-Taklīf*.” Melalui kitab tersebut asy-Syāṭibi mengupas tuntas persoalan *Maqāṣid syarī'ah*, dengan harapan para pembaca kitab tersebut akan tersentak kesaDārannya untuk mewarnai aktivitas beragamanya dengan nilai-nilai dan spirit agama Islam.

Sebenarnya asy-Syāṭibi bukanlah orang pertama yang melakukan penyelidikan dan meletakkan dasar-dasar ilmu *Maqāṣid syarī'ah*, banyak sekali ulama-ulama kenamaan sebelum beliau yang sedikit banyak menyinggung masalah *Maqāṣid syarī'ah* dalam kitab-kitab mereka, seperti al-Juwaini, al-Gazali, ar-Razi, al-Qarafi, al-'Izz Bin Abdissalam, Ibn Taimiyah, dan Ibn Qayyim al-Jauziyah. Namun jika kita hendak memahami bangunan utuh tentang teori *Maqāṣid syarī'ah* beserta contoh-contohnya dalam Syari'at Islam, maka al-Muwāfaqāt adalah satu-satunya kitab yang menawarkan hal tersebut. Peranan asy-Syāṭibi pada ilmu *Maqāṣid syarī'ah* bukan hanya sebatas mengartikulasikan gagasan *Maqāṣid syarī'ah* saja, dalam al-Muwāfaqāt beliau juga melakukan observasi menyeluruh dan penyempurnaan terhadap paradigma *Maqāṣid syarī'ah*.

Sebagaimana yang telah kami jelaskan sebelumnya, bagian kedua dari kitab al-Muwāfaqāt adalah kitab al-Maqāṣid, pada bab tersebut asy-Syāṭibi menguraikan terma-terma penting seputar *Maqāṣid syarī'ah*. Karena al-Muwāfaqāt merupakan satu-satunya kitab yang mengkaji *Maqāṣid syarī'ah* secara komprehensif, maka

⁵¹ Ahmad ar-Raisuni, *Nazāriyat...*, hlm.7

⁵² asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt...*, I: hlm. 5.

tidaklah megherankan jika para sarjana-sarjana muslim dewasa ini menjadikan al-Muwāfaqāt sebagai “buku pegangan” dalam kajian Maqāsid Syari’at.

Meskipun hari ini banyak kita jumpai tulisan-tulisan tentang *Maqāsid syarī’ah*, seperti yang ditulis oleh Ibn ‘Asyuur, ‘Allal al-Fāsi, dan Shubhī Mahmashoni, namun kitab al-Muwāfaqāt tetaplah menjadi sumber dan rujukan utama dalam pembahasan *Maqāsid syarī’ah*, terkhusus masalah rumus-rumus universal Syari’at Islam dan tujuannya.⁵³

4) Sanjungan Para Ulama Terhadap Kitab al-Muwāfaqāt

Kitab al-Muwāfaqāt tulisan asy-Syāṭibi merupakan kitab yang istimewa di kalangan ulama, selain pembahasannya yang menakjubkan, gaya pembawaan dan nilai ilmiah yang melekat pada kitab tersebut menjadikan para ulama merasa kagum terhadap isi kitab tersebut, banyak sekali ulama yang memberikan pujian terhadap kitab tersebut, diantaranya:

- a) al-Fāḍil Ibn ‘Asyūr berkata: “Dengan kitab al-Muwāfaqāt ini asy-Syāṭibi benar-benar telah membangun piramida yang menjulang tinggi bagi tradisi keilmuan Islam, dari bangunan tersebut kita dapat mengamati berbagai upaya yang harus ditempuh guna mewujudkan keabadian dan kesucian Syari’at. Sebelumnya jarang sekali yang tahu masalah tersebut. Akhirnya siapapun yang mendalami rahasia dan subtansi Syari’at pasti sangat membutuhkan kitab tersebut. Keistimewaan kitab ini semakin terbukti di zaman kita dan juga zaman sebelumnya. Tepatnya di saat umat Islam mulai bangkit kembali Dāri keterpurukan dan di hadapkan dengan berbagai persoalan kompleks yang menuntut adanya dialektika intensif antara hukum-hukum Syari’at dengan berbagai dinamika kehidupan modern. Kitab Al-Muwāfaqāt tulisan asy-Syāṭibi merupakan satu-satunya referensi untuk mendeskripsikan karakter agama Islam yang sarat dengan maṣlahat, serta deskripsi tentang adanya harmonitas

⁵³Shubhi al-Mahmashoni. *Falsafat at-Tasyrī’ Fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyin, 1980) hlm. 193.

interrelatif antara Syari'at yang statis dengan realitas kehidupan yang dinamis.”⁵⁴

- b) Syaikh Mustafa Zarqā berkata: “Semenjak kitabnya yang mengupas masalah bid'ah yaitu al-I'tisām dan kitabnya yang mengupas masalah Uṣūl fiqh di publikasikan –keduanya merupakan harta karun yang tak ternilai harganya-, nama asy-Syāṭibi semakin ramai dibicarakan oleh para ulama dan fuqaha. Kedua kitab tersebut, terkhusus al-Muwāfaqāt menjadi pilar penyangga tradisi keilmuan yang selalu menjadi referensi utama para ulama dan akademisi yang menggeluti studi tentang Syari'at. Kitab tersebut menjadi acuan dan stanDār paradigma dalam memahami dan mengartikulasikan Syari'at. Sejak saat itu bintang asy-Syāṭibi makin bersinar di atas cakrawala keilmuan di timur. Sinarnya semakin hari semakin terang hingga akhirnya menjadi patokan, penerang jalan, dan penunjuk arah dalam diskursus dasar-dasar agama dan Maqāṣid Syari'at. Kitab al-Muwāfaqāt benar-benar memancarkan cahaya yang menerangi kajian fiqh dan Uṣūl fiqh.”⁵⁵
- c) Muhammad Mahmud asy-Syanqithi, berkata: “Kitab ini harus di perbanyak dan di cetak di berbagai negeri umat Islam, sebab mereka semua sangat membutuhkan materi yang ada di dalamnya, terlebih pengikut Mazhab Mālikī dan Hanafī.”⁵⁶
- d) Syaikh Rasyid Ridha berkata: “Dengan karyanya yang berjudul al-Muwāfaqāt, asy-Syāṭibi naik setingkat menjadi satu level dengan Ibn khaldun yang menulis al-muqaddimah.”⁵⁷ Keduanya sama-sama menciptakan inovasi baru dalam dunia penulisan, tulisan mereka berdua baru bisa di rasakan manfaatnya setelah berlalu berabad-abad kemudian. Pada kesempatan lain beliau mengatakan: “kitab

⁵⁴al-Fāḍil Ibnu 'Aāsyr, *A'lām al-Fikr al-Islāmi Fī at-Tāriikh al-Magrib al-'Arabi*, (Tunisia: Markaz an-Nasyr al-Jāmi', 2000), hlm. 113.

⁵⁵Muhammad Abu al-Ajfan, *Faiāwā Imām asy-Syāṭibi*, (Tunisia: Jami' al-Huqūq Mahfudhoh li al-Muhaqqiq, 1985), hlm. 8.

⁵⁶Muhammad Mahmud asy-Syanqithi, *Asyharu al-Kutub al-'Arabiyy...*, hlm.2122.

⁵⁷asy-Syāṭibi, *al-I'tisām*..., I: hlm. 4.

yang tiada bandingannya, belum pernah ada yang menulis kitab seperti itu, penulisnya adalah salah satu mujaddid yang hebat."⁵⁸

2. Konstruksi konsep asy-Syāṭibi tentang *Ijtihād Tahqīq al-manāṭ*

Dalam menjelaskan hakikat, operasional, prosedur, teknis dan mekanisme *ijtihād tahqīq al-manāṭ*, asy-Syāṭibi menguraikan beberapa aspek penting terkait term tersebut dalam al-Muwāfaqāt, beliau menampilkan penjelasan yang cukup deskriptif tentang teori *tahqīq al-manāṭ*. Hanya saja semua itu tidak terkonsep dan tersistematiskan secara baik, karenanya, jika hendak merujuk langsung ke sumber aslinya, pembaca kitab al-Muwāfaqāt justru akan sedikit bingung oleh gaya penulisan, sistematika, dan berbagai hal yang ikut menyela-nyela penjelasan, padahal, semestinya pembahasan *tahqīq al-manāṭ* bisa disistematiskan dalam pembahasan khusus yang lebih rapi.

Untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang teori *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ* perspektif asy-Syāṭibi, penulis akan mensistematiskannya dalam dua aspek penting, yaitu teoritis dan praksis.

Berikut bangunan teori *ijtihād tahqīq al-manāṭ* asy-Syāṭibi

a. Definisi *Ijtihād*

Secara etimologi, kata *ijtihād* merupakan derivasi dari kata *al-jahdu* atau *al-juhdu* yang memiliki arti; tenaga (*tāqah*), kekuatan (*quwwah*), kesulitan (*masyaqqah*), kemampuan (*wus'*), batas akhir/maksimum (*gayah*), bersungguh-sungguh dan serius (*jidd*), curahan tenaga (*Majhūd*) dan bersikeras (*mubālagah*).⁵⁹ Sedangkan

⁵⁸Lihat muqaddimah kitab *al-I'tisām*, I: hlm. 4.

⁵⁹Muhammad bin Mukrim bin Manzhur al-Ifriqi al-Mashri, *Lisān al-Arab*, (Beirut: Dār Shadir, t.t.), III, hlm. 133. Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979). I. hlm. 486. Muhammad bin Abu Bakar bin Abdul Qadir ar-Razi. *Mukhtār ash-Shihah* (Beirut: Maktabah Lebanon, 1995) hlm. 119.

kata *ijtihad* mengikuti pola *ifta'ala-yafta'ilu*.⁶⁰ Menurut ar-Raghib al-Asfahani, "*ijtihad* adalah memaksa diri untuk mengerahkan daya dan merasakan kesulitan."⁶¹ Adapun menurut az-Zamakhshari, *ijtihad* adalah berusaha semaksimal mungkin.⁶² Demikianlah arti *jahdu*, *juhdu*, dan *ijtihad* menurut para pakar bahasa Arab. Dari pemaparan tersebut dapat disimpulkan bahwa maksud kata *ijtihad* adalah mengerahkan seluruh tenaga dan kemampuan secara maksimal dan mencurahkan seluruh potensi yang dimiliki untuk menggapai sesuatu yang sangat sulit dicapai.

Adapun secara terminologi, banyak sekali ulama yang memberikan definisi *ijtihad*. Menurut al-Gazali, *ijtihad* adalah usaha yang dikerahkan oleh seseorang mujtahid untuk mencari pengetahuan tentang hukum-hukum Islam (ahkām syar'iyah), sebuah *ijtihad* dinyatakan sempurna apabila usaha dikerahkan benar-benar maksimal pada titik akhir.⁶³ Adapun al-Amidi, beliau mendefinisikan *ijtihad* dengan mengerahkan kemampuan semaksimal mungkin untuk menciptakan asumsi hukum Islam.⁶⁴ definisi kedua ini disetujui oleh Ibn al-Hajib, al-Baidhowi, dan al-Fatuhi.

Kedua definisi di atas pada dasarnya adalah sama, yang membedakan keduanya hanyalah hasil final yang dicapai. Dāri *ijtihad*, al-Gazali memandang bahwa hasil *ijtihad* adalah ilmu (*al-ʿIlm*) sedangkan al-Amidi memandang bahwa hasil Dāri *ijtihad* adalah asumsi (*ẓon*). Sebenarnya hubungan antara ilmu dan asumsi sangatlah tipis, karena asumsi yang kuat secara teologis masuk dalam kategori ilmu. Kedua definisi tersebut memang tidak salah, namun yang tepat adalah yang ditawarkan Ibn Taimiyah, beliau menyatakan,

⁶⁰Sisipan huruf "ta" pada pola *ifta'ala* memiliki arti; menjadikan (*ittikhadz*), reflek (*muthawa'ah*), mencari dan berusaha (*thalab wa ijtihad*), keikutsertaan (*musyārokah*), menunjukkan (*iẓhar*), usaha maksimal (*mubālagah*). Lihat: Ibnu Ya'isy, *Shark al-Mufasssol*, hlm. 160.

⁶¹ar-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fi Gharibi al-Qur'an*, (Damaskus: Dār al-Ilm, 1412 H) hlm. 208.

⁶²Mahmud bin Umar az-Zamakhshari, *al-Faiq fi Gharib al-Hadūs*, (Lebanon: Dār al-Ma'rifah) I: hlm. 195.

⁶³Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfā*, II: hlm. 350.

⁶⁴Saifudin al-Amidi, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*..., VI: hlm. 162.

ijtihad adalah mengerahkan segala kemampuan dalam mengkaji dalil-dalil syar'i guna menyimpulkan hukum-hukum Syari'at.⁶⁵ Definisi tersebut merupakan gabungan dari dua versi sebelumnya, dan tentunya lebih komprehensif dan definitif. Kata, "mengkaji dalil syar'i" pada pernyataan Ibn Taimiyah mengandung arti bahwa *ijtihad* tidak bersifat subyektif murni. Subyektifitas dalam *ijtihad* tidaklah murni namun subyektifitas yang teologis.⁶⁶ Sebab dalam aktivitas *ijtihad* seorang mujtahid tidak sedang berbicara menurut pandangan pribadinya murni, namun dia sedang berusaha menjelaskan dan menceritakan hukum Allah yang termanifestasikan dalam dalil-dalil syar'i. Oleh karenanya, dia terkait dengan dalil-dalil, norma, dan prosedur Syari'at. Apabila dia telah berpegang pada dalil dan mengikuti norma dan prosedur yang ditetapkan oleh Syari'at, maka hasil *ijtihad*nya bisa dikategorikan dalam "hukum Islam (*ahkām syarī'ah*)" adapun jika tidak, maka tidak disebut hukum Islam.⁶⁷



⁶⁵Ibnu Taimiyah, *Majmu' Faṭāwā*..., XI: hlm. 264.

⁶⁶Dalam Islam, pembahasan tentang penilaian, pengkajian, konklusi, dan baik-buruk beserta turun turunan-turunannya adalah pembahasan yang sangat krusial. Dampaknya sangat signifikan bagi kajian Uṣūl fiqh. Dalam masalah ini, secara garis besar umat Islam terbagi menjadi tiga kelompok, Asy'ariyah, Muktazilah, dan Ahlussunnah wal Jamaah. Asy'ariyah memandang bahwa baik-buruk bersifat teologis murni, akal manusia tidak memiliki hak untuk intervensi dalam menetapkan, menyatakan, atau menafsirkan baik buruk. Pandangan Asy'ariyah ini secara tegas menegaskan adanya peran subyektifitas. Adapun Muktazilah, kelompok ini menilai bahwa baik-buruk bersifat logis murni. Oleh karena itu, baik-buruk yang tidak logis harus dibawa ke ranah logis saat terjadi kontradiksi. Dengan kata lain, penilaiannya bersifat subyektif murni. Adapun menurut Ahlussunnah, baik-buruk adalah subyektif-teologis (*aqliyani, dzaiiyani, syar'iyani*). Meskipun ahlussunnah lebih mengedepankan teologis, namun tidak menegaskan peranan logika, sebab baik-buruk teologis hanya bisa dinilai dengan logika. Sehingga bisa dibilang, penilaian baik-buruk dalam teologi Ahlussunnah bersifat subyektif-teologis-logis. (Ibnu Taimiyah, *al-Jawāb as-Shohīh li Man Baddala Dīnal Masīh*, III: hlm. 311-315).

⁶⁷Dalam masalah ini, Abu Ishaq asy-Syātibi mengatakan, "Ijtihad yang terjadi dalam syariat ada dua macam, ijtihad yang legal secara syar'i, yaitu ijtihad yang bersumber dari ahlinya yang memiliki kemampuan otoritatif dalam hal-hal yang sedang menjadi obyek ijtihad. Inilah yang kami singgung sebelumnya. Kedua; ilegal, yaitu ijtihad yang bersumber dari orang yang bukan ahlinya. Tepatnya, orang yang memiliki otoritas dalam hal yang menjadi objek ijtihad. Sebab hal tersebut

Ijtihād bukanlah aktivitas yuridis yang tidak memiliki standar kriteria. Dalam aktivitas *berijtihād*, seorang mujtahid membawa amanah besar dalam menyampaikan hukum Allah dengan *ijtihād*nya. Ibnul Qoyyim menyebut mujtahid dengan *muwaqqi'* (pemberi stempel),⁶⁸ sedangkan asy-Syāṭibi menyebut mujtahid dengan "pengganti Nabi". Kedua gelar tersebut sangatlah pantas disandang oleh mujtahid sebab tanggung jawab mereka dalam memberikan label hukum Allah terhadap realita adalah sangat berat dan tidak bisa dilakukan oleh semua orang.

Dilihat dari sudut pandang legalitas, *ijtihād* yang dilakukan oleh manusia secara garis besar dapat dikelompokkan menjadi dua, *ijtihād* yang legal dan *ijtihād* yang ilegal. Imam asy-Syāṭibi berkata, *ijtihād* yang terjadi dalam Syari'at ada dua macam, *ijtihād* yang legal secara syari'i, yaitu *ijtihād* yang bersumber dari ahlinya yang memiliki kemampuan otoritatif dalam hal-hal yang sedang menjadi obyek *ijtihād*. Inilah yang kami singgung sebelumnya. Kedua, ilegal, yaitu *ijtihād* yang bersumber Dāri orang yang bukan ahlinya. Tepatnya, orang yang tidak memiliki otoritas dalam hal yang menjadi obyek *ijtihād*. Sebab hal tersebut merupakan representasi Dāri pandangan pribadi, selera pribadi, kebutaan, dan kemauan hawa nafsu."⁶⁹

Sebuah *ijtihād* dinyatakan legal dan benar apabila memenuhi rukun-rukun *ijtihād*, yaitu; *ijtihād* (*nafs ijtihād*), mujtahid (*al-mujtahid*), dan obyek *ijtihād* (*mujtahad fiih*). Ketiga hal inilah yang menjadi standar penentu sah tidaknya sebuah aktivitas *ijtihād* serta hasil *ijtihād*nya.⁷⁰

Adapun rukun pertama, yang dimaksud dengan *ijtihād* adalah sebagaimana definisi yang penulis sampaikan di depan. Dari pemaparan definisi etimologi dan terminologi dapat disimpulkan

merupakan representasi dari pandangan pribadi, selera pribadi, dan kemauan hawa nafsu.

⁶⁸Ibnu Qoyyim al-Jauziyah, *Ilam....*, I, hlm. 9.

⁶⁹Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustashfa....*, II: hlm. 350.

⁷⁰Shadr Syar'i, *at-Tawdhiih Syarh at-Tanqih....*, II: hlm. 131.

bahwa *ijtihad* adalah mengerahkan segala upaya dalam mengkaji dalil-dalil syar'i demi mengetahui hukum syar'i. Definisi ini memberikan konotasi bahwa aktivitas *ijtihad* memerlukan curahan energi dan pikiran. Apabila usaha yang dikerahkan telah maksimal maka *ijtihad* dinyatakan sempurna (*ijtihad tamm*) adapun jika belum maksimal, maka disebut *ijtihad* minus (*ijtihad naqish*). al-Gazali mengatakan, sebuah *ijtihad* dinyatakan sempurna apabila seorang mujtahid telah berusaha secara maksimal dan merasa tidak mampu lagi menambah usahanya.⁷¹ Selanjutnya, kualitas *ijtihad* tersebut berpengaruh pada produk-produk *ijtihad*. Produk *ijtihad* yang pertama disebut hukum syar'i yang harus diikuti. apabila terjadi kesalahan maka mujtahid tetap memperoleh pahala, sebagaimana yang disebutkan dalam hadits Nabi. Adapun *ijtihad nāqis*, maka produk *ijtihad*nya tidak boleh diikuti dan pelakunya berdosa.

Rukun kedua adalah mujtahid, yang dimaksud dengan mujtahid adalah seseorang yang telah memenuhi syarat untuk melakukan *ijtihad*. Secara garis besar, syarat-syarat menjadi mujtahid bisa dikelompokkan menjadi dua syarat, syarat umum dan syarat khusus. Syarat umum (non-skill) ada tiga; beragama Islam, berakal, dan baligh. Sedangkan syarat khusus (berhubungan dengan skill) dibagi menjadi dua; syarat utama dan syarat penyempurna.

Syarat utama adalah memiliki pengetahuan yang mumpuni tentang al-Qur'ān, Sunnah, bahasa Arab, dan poin-poin yang menjadi ijma' ulama. Sedangkan syarat penyempurna meliputi intelektualitas, integritas, dan kredibilitas adalah sebagai berikut; memiliki ilmu tentang hukum asal (*hukum asasi*) suatu masalah, *maqāsid syarī'ah* (tujuan-tujuan Syari'at), menguasai kaidah-kaidah universal Syari'at. Memahami ranah *ikhtilāf*. Memiliki wawasan tentang tradisi yang sedang berjalan di negeri yang dia tempati, menguasai manthiq (logika), memiliki integritas, menggunakan teknik yang benar, bisa menjaga diri dan kehormatan, matang dalam berfikir dan menganalisa, selalu merasa butuh kepada Allah (saat ber*ijtihad*), selalu memohon kepada-Nya (petunjuk kepada kebenaran), percaya

⁷¹al-Gazali, *al-Mustashfa*..., II: hlm. 389.

diri, diakui oleh umat, serta memiliki kesesuaian antara ilmu dan tindakan.⁷²

Sedangkan komponen *ijtihad* yang ketiga adalah obyek *ijtihad* (*mujtahād fih*). Menurut al-Gazali ranah *ijtihad* adalah semua hukum yang tidak ada dalil *qaṭ'ī*-nya.⁷³ ketentuan ketiga ini merupakan pagar epistemologis bagi mujtahid agar membatasi ruang gerak dan aktivitasnya pada aspek-aspek yang belum pasti Dari ajaran Islam. secara garis besar ruang lingkup *ijtihad* ada empat:

- 1) Teks yang berpredikat *qaṭ'ī ṣubut* (otentisitasnya bersifat absolut) namun *ẓannī dilālah* (semantiknya bersifat asumtif).
- 2) Teks yang berpredikat *ẓannī ṣubut* (otentisitasnya bersifat asumtif) meskipun *qaṭ'ī dilālah* (semantiknya absolut)
- 3) Teks yang berpredikat *ẓannī ṣubut* (otentisitasnya bersifat asumtif) dan *ẓannī dilālah* (semantiknya bersifat asumtif)
- 4) Realitas atau peristiwa yang tidak dijelaskan dalam teks keagamaan, baik dari al-Qur'ān, as-Sunnah, maupun ijma'. Lahan keempat inilah yang paling luas dan membentang sampai hari kiamat.⁷⁴

Sebaliknya, *ijtihad* tidak boleh dilakukan pada:

- a) Teks yang berpredikat *qaṭ'ī ṣubut* (otentisitasnya bersifat absolut) dan *qaṭ'ī dilālah* (semantiknya absolut)
- b) Hal-hal yang telah menjadi bagian Dari konsensus (*ijma*) yang tegas yang sampai kepada kita melalui periwayatan yang *mutawātir*.⁷⁵

Dengan adanya pembagian ranah intelektualitas *ijtihad* seperti di atas, maka aktivitas *ijtihad* dapat dikelompokkan menjadi dua. *Ijtihad* yang legal (*mu'tabar*) dan *ijtihad* yang ilegal (*ghairu mu'tabar*). Sebuah *ijtihad* dinyatakan legal apabila terjadi pada ranahnya dan tidak disposisi. Apabila *ijtihad* dilakukan dalam ranah terlarang, maka *ijtihadnya* dinyatakan bathil, pelakunya berdosa,

⁷²Nadia Syarif al-Umari, *al-Ijtihād fī al-Islām*, (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1985), hlm. 59.

⁷³al-Gazali, *al-Mustashfa*..., II: hlm. 354.

⁷⁴Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*, II, hlm. 1051

⁷⁵al-Muthi'iy, *Sullam al-WUṣūl*, I, hlm. 300

bahkan pada batas tertentu bisa divonis kafir, serta hasil *ijtihad*nya tidak bisa disebut dengan hukum syar'i.

b. Definisi *tahqīq al-manāṭ*

Secara etimologi, di lihat dari asal usul katanya, *tahqīq al-manāṭ* tersusun dari dua kata, "*Tahqīq*" dan "*al-manāṭ*", untuk mengetahui arti dasar dari term tersebut, kita harus melacak arti etimologis dua kata tersebut berdasarkan pendapat para pakar linguistik, sebab arti linguistik merupakan pengertian dasar yang memiliki hubungan erat dengan pengertian terminologis, terlebih lagi, pengertian etimologis secara signifikan memberikan bekas pada istilah-istilah terminologis. Menurut Ibn Manzhur dan Al-Fayoumi *tahqīq* berasal dari kata "*haqqa*" yang berarti benar dan pasti.⁷⁶ sedangkan bentuk transitif-nya adalah "*Haqqaqa-yuhaqqiqu*" yang berarti memastikan, meyakinkan dan membuktikan.⁷⁷ Sedangkan penggalan kata selanjutnya, berasal dari kata "*nāṭa-yanūṭu*" yang berarti "menggantungkan" dan bisa dipakai untuk keterangan tempat dengan sebutan "*al-manāṭ*" yang berarti tempat menggantungkan sesuatu.⁷⁸

Adapun secara terminologi, dalam mendefinisikan term *tahqīq al-manāṭ*, asy-Syāṭibi menghadirkan definisi yang bersifat kontekstual, artinya asy-Syāṭibi berusaha menghubungkannya dengan dengan konteks yang hendak di jelaskannya. Beliau berkata:

أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله

"*Tahqīq al-manāṭ* adalah ketika sebuah hukum telah berhasil di temukan melalui dalil-dalil syar'i. namun masih memerlukan kajian lebih lanjut untuk menentukan obyek hukum yang sesuai"⁷⁹

Dalam keterangan yang lain asy-Syāṭibi berkata:

"Contoh: apabila Syari'at telah menetapkan bagi *mukallaḥ* tentang hukum mengkonsumsi khomr, maka dia harus bertanya pada dirinya sendiri, apakah benda ini khomr atau bukan, akhirnya dia harus mengkaji benda tersebut, inilah yang disebut dengan *tahqīq al-*

⁷⁶Ibnu Manzhur, Lisan Arab X: hlm. 49, Mishbah Munir, hlm. 89.

⁷⁷Ibnu Faaris, *Mu'jam Maqayis Lughah*. (Mesir: Musthafa al-Baabi al-Halbi Publisher, 1969) II: hlm. 19.

⁷⁸*Ibid*. V: hlm. 370.

⁷⁹asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*..., IV: hlm. 65.

manāʾ (pembuktian kausa). apabila di dapati adanya unsure-unsur *khamr* maka alas an untuk mengharamkannya di nyatakan “ada.” Jika sudah demikian maka benda tersebut harus di jauhi.⁸⁰

Secara redaksional, definisi yang diberikan oleh asy-Syāṭibi sangatlah komprehensif, sebab jika kita uraikan dengan seksama, definisi tersebut telah mencakup empat sistem integrasi hukum Syari’at. Selain itu, penting untuk diketahui bahwa definisi *tahqīq al-manāʾ* dalam perjalanan akademiknya berkembang dan mengalami metamorfosa hingga akhirnya menjadi benar-benar final di tangan asy-Syāṭibi, al-Qarafi, dan Ibn Taimiyah.⁸¹

Definisi yang diberikan oleh asy-Syāṭibi dapat dibilang komprehensif dan definitif, sebab, jangkauannya sangat luas, mencakup segala jenis hukum, baik yang bersifat legalistis (*taklifi*) maupun yang kausalistis (*wadh’i*). Apabila kita uraikan, definisi di atas meliputi penjelasan (*bayan*) eksistensi hal-hal yang menjadi acuan hukum dalam skala satuan maupun jenis. Yang menjadi acuan hukum, bisa saja berupa: ‘illah, sebab, syarat, atau penghalang berlakunya hukum, atau kriteria-kriteria spesifik yang di kehendaki oleh diktum perintah dan larangan. Termasuk, kriteria yang diinginkan oleh sebuah definisi, redaksi general (*‘ām*) maupun teks yang non-spesifik (*mutlaq*). Namun, yang menjadi titik tekan dalam penelitian ini adalah *tahqīq al-manāʾ* dalam penerapan hukum *taklifi* dan *wadh’i* saja.

Jika kita amati dengan seksama, hal-hal di atas adalah formula-formula dasar syari’at Islam. Bukan hanya itu, pendefinisian seperti di atas juga sangat efektif untuk mengakomodir beberapa definisi terminologis yang sebelum masa asy-Syāṭibi sempat beredar dan membentuk paradigma sempit tentang istilah yang cakupannya sangat luas ini, seperti definisi yang di tawarkan oleh al-Amidi (w.631 H), Ibn al-Jauzi (w.656 H)⁸², Ibn as-Subki (w.771 H).⁸³ Begitu

⁸⁰*Ibid*, III: hlm. 44.

⁸¹Ibnu Taimiyah, *Majmu’ Fatāwā*, di susun oleh Abdurrahman Bin Muhammad Bin Qasim (Riyadh: Maktabah Ma’aarif) XIX: hlm. 281-284.

⁸²Abu Muhammad Yusuf Bin Abdurrahman Ibnu al-Jauzi, *al-liḍāh Fii Qawānīn al-Isṭilāh*, (Riyadh: Maktabah Al-‘Abiikaan, 1991) hlm. 35.

juga istilah sebelum asy-Syāṭibi yang membedakan antara *tahqīq al-manāʾi* dalam masalah qiyās dengan *tahqīq al-manāʾi* dalam masalah pemberlakuan hukum, sebagaimana yang sempat di tawarkan oleh Ibn Qudamah (w. 620 H)⁸⁴ dan at-Tufi (w.716 H).⁸⁵Padahal kedua istilah tersebut sangat mungkin untuk di padukan dan di sederhanakan, sebagaimana yang kita saksikan pada definisi kontekstual yang di tawarkan oleh asy-Syāṭibi.

Uraian di atas juga memberikan sedikit gambaran kepada kita bahwa istilah *tahqīq al-manāʾi* sebenarnya telah beredar dan menjadi salah satu tema penting dalam dunia *ijtihād*, hanya saja masing-masing memahami dan memberikan orientasi yang berbeda dalam mendefinisikan term tersebut baik dari sisi limitasi atau kualifikasi.

Berangkat dari teori di atas, maka *ijtihād tahqīq al-manāʾi* adalah upaya sungguh-sungguh dalam mengkaji dalil-dalil syarʿi untuk mencari sebuah kesimpulan hukum yang sesuai dengan obyek yang dihukumi.

c. Landasan Yuridis *Ijtihād Tahqīqul al-manāʾi*

Berbicara tentang dalil disyariatkannya *tahqīq al-manāʾi*, banyak sekali para peneliti yang sengaja tidak menampilkan satu dalilpun yang menunjukkan argumensitas *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāʾi*. Kebanyakan menganggap bahwa *tahqīq al-manāʾi* merupakan perkara aksioma yang untuk membuktikan validitasnya tidak diperlukan dalil, sebab hal tersebut berhubungan erat dengan persoalan dasar-dasar logika. Siapapun pasti akan memahami bahwa teori apapun yang hendak di praktekkan pasti harus melewati proses sinkronisasi. Maksudnya sinkronisasi antara kriteria yang diinginkan dengan kriteria faktual dari obyek.

Berbeda dengan asy-Syāṭibi, untuk memperkuat bangunan teorinya, beliau menghadirkan dalil dari al-Quran dan Sunnah, atsar sahabat, ijmaʿ, dan logika. Beliau berkata: “Demikianlah maksud

⁸³Taqiyuddin as-Subki, *al-Ibhāj Syarh al-Minhāj*, (Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981), III: hlm. 89.

⁸⁴Ibnu Qudamah al-Maqdisi, *Rawdatu an-Nāzhir wa Jannatu al-Munāzhir*, (Universitas Islam Al-Imām Muhammad Bin Saʿud. 1977), I: hlm. 277.

⁸⁵Najmuddiin ath-Thuufi, *Syarh Mukhtashar ar-Rawdhah*, (Muassasah ar-risaalah. 1410 H), III: hlm. 233 dan 236.

dari term *tahqīq al-manāṭ*, nah sekarang tinggal menghadirkan dalil yang berisi legitimasi *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ*, sebab para pakar Uṣūl fiqh telah bekerja dengan sangat baik dalam menjelaskan maksud dan sasaran Dāri dalil-dalil tersebut. Sebenarnya Hal tersebut juga termasuk *tahqīq al-manāṭ* dan masih dalam cakrawala dalil. Namun jika ada yang penasaran dan ingin sekali mengetahui dalil-dalil yang spesifik, maka banyak sekali dalil, kami akan sebutkan sebisa kami dengan izin Allah.⁸⁶ Diantaranya sebagai berikut:

1) Dalil dari al-Qur'an

Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقَاتِلُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تُبْتَغُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَايِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَقَاتِلُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepadamu: "Kamu bukan seorang mukmin" (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta yang banyak. Begitu jugalah keadaan kamu dahulu, lalu Allah menganugerahkan nikmat-Nya atas kamu, maka telitilah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan." (An-Nisa : 94)⁸⁷

Perintah untuk meneliti merupakan perintah untuk melakukan *tahqīq al-manāṭ* (mengkaji fakta-fakta yuridis yang ada pada obyek hukum), sebab Allah baru mengizinkan aksi selanjutnya (membunuh atau membiarkan hidup) jika telah dilakukan *tahqīq al-manāṭ* dan dipastikan status obyek. Sebagaimana kisah yang melatarbelakangi turunnya ayat di atas, Ibn Abbas meriwayatkan : "Ada seseorang dari bani sulaim yang menggiring kambingnya lewat di hadapan para sahabat, kemudian mengucapkan salam kepada mereka. Kemudian para sahabat berkata: dia sengaja mengucapkan

⁸⁶asy-Syātibi, *al-Muwāfaqāt...*, IV, hlm. 100.

⁸⁷Tim Penerjemah al-Qur'an UUI, *al-Qur'an dan Tafsir*. (Yogyakarta: UUI Press, 1991), hlm. 29.

salam agar selamat. Akhirnya merekapun membunuhnya, kemudian membawa ghanimahnya kepada nabi. lalu turunlah ayat ini.”⁸⁸

2) Dalil dari as-Sunnah

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ جَاءَ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ يَخْتَصِمَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَارِيثَ بَيْنَهُمَا قَدْ دَرَسَتْ لَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضُكُمْ أَنْ يَكُونَ الْخَنَ بَخْخَبَةٍ مِنْ بَعْضٍ فَأُخْخِمَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ

“Kalian beradu argument di hadapan saya, kadang ada yang sangat pintar dalam berargument, kemudian saya putuskan menurut hasil penilaian saya, barangsiapa yang merasa salah tapi saya nilai benar, dan dia menerimanya, maka berarti dia telah mengambil seongkah api neraka.”⁸⁹

Dan pada hadits yang lain

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ ادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنْ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ

“ Dari Ibnu abbas bahwasanya Rasulullah saw bersabda seandainya manusia diberikan pengakuannya, maka manusia akan mengaku-ngaku darah dan hartanya, akan tetapi yang menuduh wajib mendatangkan bukti dan yang tertuduh harus berani bersumpah.”⁹⁰

Dalam acara peradilan, seorang mujtahid diharuskan mengkaji fakta-fakta berdasarkan informasi dari kedua belah pihak yang bersengketa dan bermasalah, juga bukti-bukti pendukung. Apabila semua informasi telah terkumpul dan potongan-potongan kronologi telah terbentuk, maka mujtahid baru bisa menentukan hukum syar'i yang sesuai menurut pandangannya. Aktivitas semacam ini disebut dengan *tahqīq al-manāṭ*.⁹¹ asy-Syātibī juga menyebutkan dalil-dalil lain dari as-Sunnah yang melegitimasi *ijtihād* dalam *tahqīqul al-manāṭ*, diantaranya adalah perbedaan

⁸⁸HR. Ahmad dalam Al-Musnad I, hlm. 229. Tirmidzi no.3030, Al-Hakim II, hlm. 235. Ath-Thobari IX. . hlm. 76.

⁸⁹Muhammad bin Ismail al-Bukhari al-Ja'fi, *Shahih al-Bukhari*. (Dar ibn al-Katsir, 1993). II, hlm. 952).

⁹⁰an-Nawawi, *Syurh an-Nawawi 'ala al-Muslim* (Dar al-Khoir, 1996), hlm. 367.

⁹¹asy-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*..., IV, hlm. 66.

jawaban dan keputusan yang Rasulullah saw berikan kepada para sahabatnya. asy-Syāṭibi menilai bahwa perbedaan jawaban dan keputusan tersebut merupakan hasil sekaligus bukti adanya *ijtihad* dalam *tahqīqul al-manāṭ*.

3) Atsar (statement) Sahabat

خَبَرُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُونَ أَتَرِيدُونَ أَنْ يَكْذِبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ

Ali Bin Abi Thalib berkata: “Bicaralah kepada manusia sesuai dengan kadar intelektualitas mereka, apakah kalian menginginkan Allah dan Rasulnya didustakan?”⁹²

Pada *atsar* di atas, Ali Bin Abi Thalib menekankan pentingnya membaca kualitas dan level intelektual orang yang hendak diajak bicara, untuk mengetahui kualitas dan level intelektual tersebut tentu dibutuhkan adanya penelitian dan kajian. Jika semua manusia diperlakukan secara sama dan ditempatkan pada posisi yang selevel dalam membahas Allah dan Rasul-Nya, maka yang terjadi adalah akan terjadi penolakan terhadap Allah dan Rasulnya. Bukan karena materi kajian yang salah, tapi karena tingkat penyerapan audiens yang sangat beragam. Sebab, ada masalah yang cocok diangkat di tengah-tengah suatu masyarakat tapi tidak cocok jika diangkat di tengah-tengah masyarakat yang lain.⁹³

4) Ijma'

Di antara dalil diSyari'atkannya *tahqīq al-manāṭ* adalah *ijma'*, asy-Syāṭibi menyebutkan: “*Ijtihad* ada dua macam: yang pertama, tidak akan pernah berakhir hingga datangnya hari kiamat. Sedangkan yang kedua, sangat berpotensi untuk berakhir sebelum terjadinya hari kiamat. *Ijtihad* kategori pertama adalah *ijtihad* yang memiliki relasi dengan *tahqīq al-manāṭ*, umat Islam sepakat tentang legalitas *ijtihad* dalam persoalan tersebut.”⁹⁴ Bukan hanya asy-Syāṭibi, para pakar Uṣūl fiqh selain beliau juga banyak yang menukil adanya *ijma'* dalam masalah argumensitas *tahqīq al-manāṭ*. al-Amidi

⁹²Ibnu Hajar al-asqolany, *Fath al-Bary Syarh Shohih al-Bukhori*, (Dar ar-Rayyan, 1986), hlm. 272.

⁹³Ibid. hlm. 74.

⁹⁴Ibid. hlm. 64.

berkata: “Tidak ada perbedaan di kalangan para ulama tentang legalitas *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ*. Bahkan semua orang yang berakal (baik muslim maupun kafir) pasti sepakat tentang legalitas *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ*, sebab hal tersebut merupakan sebuah keniscayaan dalam penerapan Syari’at.”.⁹⁵

5) Logika

Diantara dalil yang secara signifikan mendukung legalitas *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ* adalah logika. asy-Syāṭibi berkata: “Sebab, realitas yang terjadi di dunia ini tidak terbatas, jika demikian, tentu tidak mungkin dihukumi dengan dalil-dalil yang terbatas. Karena itulah, harus dibuka pintu *ijtihād* baik yang berupa qiyas (menghukumi kasus baru dengan kasus lama karena ada titik persamaan) atau yang lainnya. Sebab, mau tidak mau akan terjadi peristiwa yang tidak ada nash hukumnya dan belum pernah ada *ijtihād* dalam peristiwa tersebut pada masa sebelumnya. Apabila kita biarkan, maka umat akan bebas menentukan pilihan sesuai selera atau mungkin mengkajinya tanpa standar yang syar’i -hal itu juga masuk dalam kategori mengikuti hawa nafsu dan semuanya adalah destruktif- berangkat dari fakta di atas tidak mungkin hal ini akan kita biarkan selamanya, sebab akan berimplikasi pada pe-nonaktifan syari’at, sebagai akibat dari taklif (pembebanan) yang di luar batas kemampuan, dengan demikian *ijtihād* harus dilakukan setiap masa, sebab realitas senantiasa mengalami perubahan dari waktu ke waktu.”⁹⁶ Bahkan, beliau menganggap bahwa dalil yang paling melegitimasi *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ* adalah dalil logika. beliau berkata: “...adapun *tahqīq al-manāṭ* (mengkaji alasan-alasan penetapan hukum) dalam kasus yang spesifik, maka tiap zaman harus diadakan *ijtihād* ulang, sebab, taklif baru bisa diterapkan setelah adanya *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ*, karena itulah kalau seandainya kita asumsikan bahwa taklif akan tetap berjalan padahal *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ* telah tiada, maka akan terjadi taklif yang absurd, dan tentu secara syar’i hal seperti ini tidak mungkin terjadi.

⁹⁵al-Jiizani, *Ma’alim usul al-Fiqh...* hlm. 424.

⁹⁶asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt...*, IV, hlm. 75.

begitu juga secara logika. Inilah dalil yang paling kuat yang melegitimasi *ijtihad* dalam *tahqīq al-manāṭ*.⁹⁷

Dan juga dikarenakan pemahaman agama yang selalu berlandaskan pada sumber-sumber teosentris transedentalnya; al-Qur'an dan al-Hadits, berbeda dengan corak manusia dalam memahami pola-pola beragama (*fiqh at-tadayyun*), tentu tidak sesederhana hanya dengan menjadikan teks sebagai perangkat bingkai konseptualnya. Rancang bangun konsep kajian dalam memahami cara beragama manusia tidak akan pernah bisa luput dari realita-realita yang sepenuhnya berada dalam ruang dan waktu (*al-waqi' al-zamani*).⁹⁸ Maka, berdasarkan dengan perilaku kemanusiaan, agama melihatnya sebagai wadah implementasi hukum-hukumnya. Sementara realita memandangnya sebagai sebuah peristiwa yang selalu saja memiliki latar belakang rasional masing-masing, tidak logis jika mengabaikan dialektika relasional antara agama dan realita.

B. Analisis Pembahasan Atas Konsep *Ijtihad Tahqīq al-manāṭ* asy-Syāṭibi

1. Aplikasi *Ijtihad Tahqīq al-manāṭ* dalam Hukum Islam

Untuk lebih menghidupkan suasana pembahasan *tahqīq al-manāṭ* yang terdapat dalam al-Muwāfaqāt, asy-Syāṭibi banyak sekali menghadirkan contoh-contoh beserta mekanisme pelaksanaan *tahqīq al-manāṭ* dalam Hukum Islam. Dalam hal ini, *tahqīq al-manāṭ* dibutuhkan dalam menerapkan teori-teori hukum Islam, baik yang bersifat syar'i, linguistik maupun logika. asy-Syāṭibi berkata:

"Semua dalil syar'i pasti mengantongi dua unsur, yang pertama berhubungan dengan realisasi kausa hukum (*tahqīq al-manāṭ hukum*), yang kedua, berhubungan dengan diktum hukum. Yang pertama bersifat *naẓarī* (analisis), maksudnya bukan bersifat *naqliyah* (turun temurun), sama saja apakah teori tersebut lahir dari sebuah aksioma, pemikiran, ataupun perenungan. Maksud teoritis

⁹⁷Ibid.

⁹⁸Abdul Majid an-Najar, *Fi Fiqh al-Tadayyun...*, hlm. 11.

pada poin ini bukan antonim dari aksiomatis. Sedangkan yang kedua bersifat naqliyah (turun temurun). Uraian tentang masalah tersebut sangat terlihat jelas pada semua pembahasan tentang Syari'at. Bahkan berlaku juga dalam penyelidikan yang bersifat logis atau tekstual normatif. Maka bisa kami katakan bahwa yang pertama adalah masalah *tahqīq al-manāṭ* dan yang kedua adalah masalah diktum hukum.⁹⁹

Menurut asy-Syāṭibi diktum-diktum hukum yang merupakan turunan dari dalil-dalil syar'i merupakan ajaran agama yang bersifat turun-temurun dan kita dapatkan dari para pendahulu yang telah melakukan inferensi hukum, adapun dalam penerapannya, maka masalah *tahqīq al-manāṭ* tidak bisa kita peroleh secara turun temurun. Sebab, setiap masa memiliki karakteristik yang berbeda, selain itu obyek hukum yang bersifat dinamis juga mengharuskan kita untuk selalu mengadakan kajian terhadap segala kasus baru saat hendak menerapkan suatu diktum hukum.

Setelah mengadirkan beberapa contoh, asy-Syāṭibi menutupnya dengan pernyataan berikut:

“Walhasil, pembuat syari'at menghukumi perbuatan-perbuatan *mukallaḥ* secara spesifik dan non-spesifik, hal tersebut merupakan unsur dalil yang sifatnya turun-temurun, hukum-hukum spesifik dan non-spesifik tersebut tidak mungkin terlaksana kecuali jika kita berhasil mengetahui spesifikasi suatu obyek hukum, dan hal tersebut merupakan spektrum *tahqīq al-manāṭ*. Masalah ini sangat tampak sekali dalam pembahasan-pembahasan hukum Islam, bahkan juga dalam pembahasan linguistik dan logika.”¹⁰⁰

Pada poin ini juga asy-Syāṭibi menerangkan bahwa unsur dalil yang sifatnya turun-temurun (naqliyah), ketika hendak digunakan haruslah diteliti terlebih dahulu, apakah premis tersebut benar ataukah salah, sebab meskipun sifatnya turun temurun, jika ternyata salah, maka tentu saja teori tersebut tertolak dan harus disesuaikan. Jika tidak, maka akan melahirkan kesalahan yang turun-temurun. Adapun premis-premis yang berhubungan dengan logika,

⁹⁹ Asy-Syāṭibi, *al-Munvāfaqāt*..., III: hlm. 31.

¹⁰⁰ Ibid. III: hlm. 32.

maka untuk menerapkannya kita tidak perlu meragukannya, sebab teori-teori logika bersifat aksioma dan permanen, sehingga tidak mungkin terjadi perubahan. Inilah kelebihan teori-teori logika.¹⁰¹

Untuk lebih jelasnya, pada poin ini kami akan mensistematiskan contoh-contoh yang terdapat pada kitab al-Muwāfaqāt dalam tiga jenis teori:

1) Teori-teori Syari'at.

Yang kami maksudkan dengan teori-teori Syari'at adalah hukum-hukum yang dihasilkan dari inferensi terhadap dalil-dalil normatif syari'at. berikut contoh-contohnya:

a) Arak

Sebagaimana yang sudah kita ketahui," setiap yang memabukkan adalah haram dikonsumsi", teori ini baru berfungsi ketika kita arahkan ke suatu obyek yang dikehendaki olehnya, sehingga kesimpulan akhirnya adalah obyek tersebut boleh dikonsumsi atau tidak. Sebab, syari'at Islam diformulasikan untuk menghukumi perbuatan yang dilakukan oleh para pelakunya. Maka, apabila syari'at menetapkan peraturan dalam masalah mengkonsumsi arak, seorang mukallaf harus meneliti, apakah ini arak ataukah bukan? Akhirnya, mau tidak mau dia harus mengadakan kajian, apakah benda tersebut khomr atau bukan, dan inilah yang disebut *tahqīq al-manāʾi*. Apabila setelah mengadakan kajian yang memenuhi standar dia menemukan ada tanda-tanda atau bahkan dzat arak, maka dia bisa memutuskan, "ya ini adalah arak, kemudian baru dikatakan kepadanya: "Setiap arak, hukumnya haram untuk dikonsumsi. maka diapun harus menjauhinya."¹⁰²

b) Air Mutlaq (suci dan mensucikan)

Sebagaimana yang sudah kita kenal secara turun temurun (naqliyah), Air yang sah digunakan untuk bersuci adalah air muthlaq (asli), maka ketika seseorang hendak melaksanakan wudhu dia harus meneliti, apakah air yang hendak digunakannya termasuk air muthlaq atau bukan? Cara menelitinya adalah dengan memperhatikan warna,

¹⁰¹Ibid. III: hlm. 33.

¹⁰²Ibid. III, hlm. 32.

mencicipi rasa, dan mencium baunya. Jika terbukti bahwa air tersebut adalah asli dan belum berubah, maka dia telah membuktikan adanya manat (alasan-alasan) air muthlaq pada air tersebut, maka setelah itu dia bisa mengatakan bahwa air tersebut adalah air mutlaq. Inilah yang kami maksud teoritis (hasil kajian), kemudian kita terapkan hasil kajian tersebut pada premis yang turun-temurun yaitu, "Setiap air mutlaq boleh digunakan untuk berwudhu".¹⁰³

c) orang yang berhadats harus berwudhu.

Sebagaimana yang telah kita pelajari secara turun temurun, orang yang berhadats wajib melakukan wudhu apabila hendak melaksanakan sholat, sebab Abu Hurairah meriwayatkan dari Rasulullah SAW. bahwa:

*"Sesungguhnya Allah tidak akan menerima shalat salah seorang Dāri kalian apabila dia berhadats sampai dia berwudhu".*¹⁰⁴

Sebelum dia mempraktekkan diktum hukum di atas, dia harus meneliti apakah dia termasuk orang yang harus berwudhu ataukah tidak? Untuk menjawab hal tersebut, maka dia harus meneliti, apakah dia termasuk orang yang berhadats ataukah bukan, apabila dia termasuk orang yang berhadats maka, manat (alasan) untuk berwudhu dinyatakan ada, sehingga kesimpulannya dia termasuk orang yang harus berwudhu ketika hendak menunaikan sholat, sebagaimana diktum hukum di atas. Jika ternyata dia tidak terbukti berhadats, maka alasan wajibnya berwudhu pun tidak ada dan dia tidak terkena diktum hukum yang sifatnya turun-temurun di atas.¹⁰⁵

2) Teori-teori linguistik.

Yang dimaksud dengan teori-teori linguistik adalah teori-teori yang berhubungan dengan aspek kebahasaan. Sebagaimana yang kita tahu bahasa arab memiliki cabang ilmu yang sangat banyak sekali, mulai dari Nahwu, Sharaf, Balaghah, Arudh, Qawafi, dan lain

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ HR. Bukhari dan Muslim

¹⁰⁵ asy-Syātibi, *al-Muwāfaqāt*.... III. hlm. 32.

sebagainya. Dalam kitab al-Muwāfaqāt asy-Syāṭibi menghadirkan contoh teori dari ilmu nahwu dan sharaf .

“Subyek (fa’il) dibaca rafa’ dan Obyek (maf’ul) dibaca nashab”. Jika pembaca dihadapkan dengan sebuah susunan kalimat “ dharaba zaidun ‘amran”, dan kita hendak melacak dan mengetahui apa yang menyebabkan rafa’ dan nashab pada kalimat sederhana tersebut, kita harus memastikan mana subyek dan mana obyek. Jika kita telah berhasil mengidentifikasi keduanya, maka kita bisa menghukuminya berdasarkan premis yang sifatnya turun-temurun yang berbunyi “subyek dibaca rafa’ dan obyek dibaca nashab”, dan pada akhirnya kita bisa me-rafa’kan kata “zaid” dan me-nashabkan kata “amr”.¹⁰⁶

Kata benda (isim) yang terdiri dari empat huruf, bentuk tasghirnya mengikuti rumus “fu’ai’il” “فُعَيْلٌ”. Ketika kita hendak men-tasghir kata “عُقْرَب (kalajengking)”, kita harus mengkaji terlebih dahulu, jumlah huruf pada kata tersebut. Jika kita sudah yakin bahwa kata tersebut terdiri dari empat huruf, maka rumus yang berlaku adalah “kata yang terdiri dari empat huruf, bentuk tasghirnya mengikuti rumus “fu’ai’il””, sehingga, setelah bisa dipastikan bahwa ‘aqrab adalah terdiri dari empat huruf (ruba’i), kita bisa merubah kata ‘aqrab menjadi “uqairib (عُقَيْرِب)”, berdasarkan rumus dan teori nahwu yang sifatnya turun-temurun.¹⁰⁷

3) Teori-teori logika.

Dalam kitab monumentalnya asy-Syāṭibi hanya mengadirkan satu contoh teori logika, yaitu “segala sesuatu yang dinamis adalah baru (haadits)”, ketika kita hendak menghukumi jagat raya ini, apakah termasuk *haadits* ataukah bukan, maka kita harus meneliti, apakah terjadi perubahan dan dinamika pada jagat raya? Apabila kita dapati hal tersebut, maka alasan untuk mengatakan bahwa jagat raya adalah *haadits* pun telah ada, akhirnya kita bisa katakan bahwa jagat raya ini adalah *haadits*.¹⁰⁸

.32hlm. :III, *Ibid*¹⁰⁶

¹⁰⁷*Ibid.*

¹⁰⁸*Ibid.*

2. Urgensi *ijtihād Tahqīqul al-manāʾ*

Kajian-kajian teoritis yang tidak membuahkan praktek, hanya bersifat teoritis, tidak realistis, sekedar hipotesis, dan tidak bisa diaktualisasikan dalam aspek praksis, merupakan bentuk pekerjaan yang akan menambah masalah daripada memecahkan masalah. Dalam pendahuluan kitab al-Muwāfaqāt, asy-Syāṭibi berkata: "Semua persoalan yang tidak ada sangkut pautnya dengan amal, maka membicarakannya merupakan hal yang dipandang kurang baik oleh Syari'at."¹⁰⁹ Beliau memperkuat pandangannya dengan firman Allah:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ

"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji..." (Al-Baqarah : 189)

Pada ayat di atas, Allah mengalihkan pembicaraan dari persoalan teoritik (morfologi bulan) ke persoalan yang ada sangkut pautnya dengan amal demi menghindari pertanyaan penanya yang menekankan masalah bentuk dan hakikat bulan sabit.¹¹⁰ Berdasarkan hal tersebut, maka bisa dipastikan, masalah *tahqīq al-manāʾ* yang beliau bahas dalam kitab monumentalnya memiliki urgensi yang tinggi dan bukan merupakan pembahasan teoritis yang tidak ada sangkut-pautnya dengan amal, pada poin ini kami akan menjelaskan beberapa urgensi *tahqīq al-manāʾ* menurut asy-Syāṭibi.

Tahqīq al-manāʾ merupakan bagian tak terpisahkan dari *ijtihād* inferentif. Ruang lingkup *ijtihād* bukan hanya terbatas pada aspek inferensi dalil saja, lebih dari itu, *ijtihād* juga mutlak dibutuhkan dalam implementasi hukum hasil inferensi ke dalam tataran partikularitas. Ulama Uṣūl fiqh memiliki jasa yang sangat besar dalam memformulasikan rumus-rumus dasar *ijtihād* inferentif dan juga *ijtihād* implementatif, bisa dibilang ulama yang pertama kali menyuarakan dengan lantang tentang urgensi *ijtihād* dalam implementasi adalah asy-Syāṭibi, beliau berkata dalam al-Muwāfaqāt-nya:

¹⁰⁹*Ibid.* I. hlm. 31.

¹¹⁰*Ibid.* hlm. 32.

“*Ijtihād* ada dua macam, yang pertama tidak akan pernah berakhir hingga datangnya hari kiamat, sedangkan yang kedua: sangat berpotensi untuk berakhir sebelum terjadinya hari kiamat. *Ijtihād* kategori pertama adalah *ijtihād* yang memiliki relasi dengan *tahqīq al-manāṭ*, umat Islam sepakat tentang legalitas *ijtihād* dalam persoalan tersebut, maksud Dari *tahqīq al-manāṭ* adalah sebuah hukum yang berhasil di simpulkan melalui dalil-dalil syar’i, tapi masih dibutuhkan *ijtihād* untuk menentukan obyeknya.¹¹¹ Sedangkan *ijtihād* kategori kedua adalah meliputi tiga aktivitas *ijtihād* yaitu: *Tanqīh al-manāṭ* (seleksi kausa), *Takhrij al-manāṭ* (eksploitasi kausa), dan sejenis *Tahqīq al-manāṭ* (realisasi kausa).¹¹²

Jika *ijtihād* inferentif merupakan hal yang sangat urgen dalam Syari’at Islam, maka *ijtihād* implementatif juga memiliki urgensi yang sama. Sebab keduanya adalah dua bagian *ijtihād* yang tak terpisahkan.

3. *Tahqīq al-manāṭ* Merupakan Realisasi dari Keabadian Hukum Islam

Syari’at Islam adalah merupakan Syari’at terakhir yang Allah tetapkan untuk umat manusia, adalah suatu hal yang mustahil jika teks-teks Syari’at yang jumlahnya sangat terbatas dan turun dalam salah satu fase sejarah yang relatif singkat mampu mengatur dan menghukumi realitas yang terus berkembang hingga hari kiamat, “karena yang terbatas tidak mungkin bisa mengatur yang tidak terbatas (baca: realitas)”, jika demikian kenyataannya lalu bagaimana mungkin Syari’at Islam ditetapkan oleh pencipta alam semesta sebagai Syari’at terakhir?

Di sinilah letak pentingnya *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāṭ*, perubahan-perubahan yang terjadi dalam realitas harus selalu dikaji dan diamati, jika masih layak untuk dihukumi seperti sediakala maka dilanjutkan pemberlakuan hukum yang sebelumnya, namun jika telah terjadi perubahan yang signifikan dan menuntut perubahan hukum, maka hukum harus dirubah dan disesuaikan. Hal semacam inilah yang disebut *tahqīq al-manāṭ*. Ketika muncul realitas baru, maka

¹¹¹ *Ibid.*, IV: hlm.64.

¹¹² *Ibid.*, V: hlm. 68-69.

seorang mujtahid dituntut untuk mengkaji dan menghukuminya menurut keterangan dari dalil-dalil syar'i. Dengan demikian, tidak ada satu realitas pun yang terjadi di muka bumi ini kecuali bisa dihukumi dengan ketentuan Syari'at.

asy-Syāṭibi berkata: "*Tahqīq al-munāṭ* adalah satu-satunya cara untuk membuktikan kekekalan Syari'at hingga hari kiamat, hal tersebut hanya bisa dibuktikan dengan menerapkan nash-nash dan aturan-aturan universalnya pada realitas atau partikularitas yang senantiasa terjadi pada kehidupan sosial tiap masa dan lokasi yang memiliki situasi dan kondisi yang memiliki dinamika yang tak terbatas."¹¹³ Hal yang sama juga diungkapkan oleh asy-Syahrastani, beliau berkata: "Secara garis besar kita semua tahu dan yakin betul bahwa realitas dan dinamika yang terjadi dalam ibadah dan transaksi tidak mungkin bisa dibatasi dan dihitung. Kita juga tahu betul bahwa setiap kejadian yang ada tidak ada dalil khusus yang membahasnya. dan hal tersebut juga sangat mustahil terjadi. Jika memang kenyataannya nash-nash jumlahnya terbatas dan realitas tidak terbatas, maka yang terbatas tidak mungkin mengatur yang tak terbatas. Dengan demikian, secara otomatis kita tahu bahwa *ijtihād* dan qiyas adalah satu-satunya sarana membuktikan keabadian Syari'at, bahkan setiap ada peristiwa baru harus dilakukan *ijtihād*."¹¹⁴

Pada bagian lain kitab al-Muwāfaqāt, asy-Syāṭibi berkata: "Sebab, realitas yang terjadi di dunia ini tidak terbatas. jika demikian, tentu tidak mungkin dihukumi dengan dalil-dalil yang terbatas, karena itulah harus dibuka pintu *ijtihād* baik yang berupa qiyas (menghukumi kasus baru dengan kasus lama jika ada titik persamaan) atau yang lainnya. Sebab, mau tidak mau akan terjadi peristiwa yang tidak ada nash hukumnya dan belum pernah ada *ijtihād* dalam peristiwa tersebut pada masa sebelumnya. Apabila kita biarkan, maka umat akan bebas menentukan pilihan sesuai selera atau mungkin mengkajinya tanpa standar yang syar'i -hal itu juga masuk dalam kategori mengikuti hawa nafsu dan semuanya adalah

¹¹³asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*..., II: hlm. 362.

¹¹⁴*al-Mīlāl Wa an-Nihal*..., I: hlm. 197.

destruktif- berangkat dari fakta di atas tidak mungkin hal ini akan kita biarkan selamanya, sebab akan berimplikasi pada pe-nonaktifan Syari'at, sebagai akibat dari taklif (pembebanan) yang di luar batas kemampuan, dengan demikian *ijtihad* harus dilakukan setiap masanya, sebab realitas senantiasa mengalami perubahan dari waktu ke waktu.¹¹⁵

Tanpa adanya *ijtihad tahqīq al-manāṭ*, maka Syari'at Islam pasti telah punah dan hanya bisa bertahan di abad-abad pertama perkembangannya. Sebab realita yang kita jumpai hari ini sangat kontras dengan realita zaman turunnya Syari'at.

Alur nalar kerangka berfikir asy-Syāṭibi dalam teori *tahqīq al-manāṭ*, secara umum sama seperti yang disampaikan an-Najjār ketika mengaktualisasi antara teks dan konteks Syari'at. Kesamaan tersebut terlihat dari perhatian lebih terhadap realitas kehidupan sebagai pertimbangan kesimpulan hukum aplikatif.

4. Hukum Syar'i Selalu Mengikuti Kausanya (*Manāṭ*)

Hukum Syar'i bersifat paten dan statis, tidak dinamis, yang dinamis adalah *al-manāṭ* (kausa) yang merupakan manifestasi dari realitas. Oleh karena itu, merupakan kesalahan paradigmatis apabila ada yang menganggap bahwa hukum itu berubah-ubah. Hukum selalu mengikuti kausa, oleh karena itu yang sebenarnya berubah adalah kausa hukum, bukan hukum itu sendiri. asy-Syāṭibi berkata;

Sebagaimana yang sudah kita ketahui, "setiap yang memabukkan adalah haram dikonsumsi," teori ini baru berfungsi ketika kita arahkan ke suatu obyek yang dikehendaki olehnya, sehingga kesimpulan akhirnya adalah obyek tersebut boleh dikonsumsi atau tidak. Sebab, Syari'at Islam diformulasikan untuk menghukumi perbuatan yang dilakukan oleh para pelakunya.

Maka, apabila syari'at menetapkan peraturan dalam masalah mengkonsumsi arak, seorang mukallaf harus meneliti, apakah ini arak ataukah bukan? Akhirnya, mau tidak mau dia harus mengadakan kajian, apakah benda

¹¹⁵asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt...*, IV, hlm. 75.

tersebut khomr atau bukan, dan inilah yang disebut *tahqīq al-manāt*. Apabila setelah mengadakan kajian yang memenuhi standar dia menemukan ada tanda-tanda atau bahkan zat arak, maka dia bisa memutuskan, “ya ini adalah arak, kemudian baru dikatakan kepadanya: “setiap arak, hukumnya haram untuk dikonsumsi, maka diapun harus menjauhinya.”¹¹⁶

Pada kesempatan lain beliau mengatakan;

Sebagaimana kita tahu, saksi dalam pernikahan dan perzinahan haruslah adil, kategori adil sangatlah beragam, jika kita perhatikan dengan seksama, orang-orang yang berpredikat adil sangat beragam tingkat keadilannya, ada tiga; jelas adil, jelas tidak adil, dan samar-samar. Level keadilan tertinggi dan sudah tidak disangsikan lagi seperti yang kita jumpai pada diri Abu Bakar, kemudian yang merupakan level terendah yang keluar dari kriteria, seperti orang yang melewati batas terendah kekafiran dan masuk ke lingkaran Islam (dia sudah bisa disebut muslim, apalagi sekedar karena melakukan dosa besar yang terancam had, tentu statusnya masih muslim). Dan antara keduanya terdapat gradasi yang tak terhitung banyaknya. Level tengah-tengah ini adalah samar-samar, diperlukan usaha keras untuk menilai, dan inilah yang disebut *ijtihad*.¹¹⁷

Dari dua contoh di atas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan dalam menentukan hukum/status minuman atau seorang saksi bukan bersifat teoritik, namun bersifat lebih aplikatif. Hukum syar’i bersifat statis dan paten, sedangkan kausa (manat) bersifat dinamis dan evolutif. Karena kriteria suatu obyek hukum sangat beragam, maka penilaian mujtahidpun bisa jadi akan sangat beragam, apabila obyeknya transparan maka penilaiannya sangat mudah dan tidak akan menimbulkan perbedaan, namun jika obyeknya samar atau bahkan polar maka, sangat berpotensi melahirkan perbedaan vonis

¹¹⁶*Ibid.*, III: hlm. 32.

¹¹⁷*Ibid.*, IV: hlm. 65.

hukum. Di sinilah peranan mujtahid untuk berusaha memasukkan obyek tersebut ke dalam cakupan dalil yang tepat.

Perubahan yang terjadi dalam *tanzil ahkam* (pemberlakuan hukum) adalah disebabkan karena perubahan *manat* (kausa). *Manat* adalah manifestasi beberapa faktor penting yang membentuk sebuah alasan final bagi suatu hukum. Para ulama menyebutkan bahwa faktor diantara faktor utama pembentuk kausa adalah waktu, tempat, personal, kondisi, dan obyek.

Teori perubahan hukum tersbut sejalan dengan teori yang disampaikan Ibn al-Qoyyim dalam karyanya *I'lāmul muwaqī'in*. Bahwa dalam hukum Islam, perubahan sosial, budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut mempengaruhi adanya perubahan hukum. Rumusan teori perubahan hukum tersebut dibahasakan dengan kalimat; *tagayyur al-ahkām bi tagayyur al-azmān wa al-amkinah wa al-ahwāl* (berubahnya kesimpulan hukum dikarenakan perubahan zaman, tempat, dan keadaan).

5. Implikasi *Ijtihād Tahqīqul al-manāt* dalam penerapan Hukum Islam

Urgensi *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāt* semakin terlihat jelas dilihat dari hubungannya yang erat dengan aplikasi hukum Islam, sebab tujuan yang digariskan oleh pembuat Syari'at dari diturunkannya Syari'at adalah untuk mengatur kehidupan manusia di muka bumi, dan mau tidak mau penyelidikan teoritis tidak mungkin lepas dari praktek nyata di lapangan.

Selain itu, karakteristik hukum Islam yang *takamul* (sempurna), *harakah* (dinamis), dan universal akan terealisasi jika teks-teks keagamaan berharmoni dengan konteks kehidupan manusia yang selalu berubah-ubah. Takamul artinya sesuai dengan kondisi dan situasi manusia dimanapun dan kapanpun.¹¹⁸ Harakah artinya mampu menghadapi perkembangan sesuai dengan tuntutan waktu dan tempat. Universal artinya adalah Hukum Islam meliputi seluruh alam tanpa ada batas wilayah, suku, ras, bangsa dan bahasa.

¹¹⁸Fathurrahman Djami, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 46.

Jika dilihat dari konsep yang ditawarkan oleh asy-Syātibī. Dapat dirumuskan bahwa Implikasi *ijtihād tahqīq al-manāʾi* dalam aplikasi hukum yaitu:

1) Munculnya perbedaan kesimpulan hukum

Sebagaimana yang telah kami sebutkan pada latar belakang dari penelitian ini, *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāʾi* merupakan lanjutan dari *ijtihād* dalam *istinbat*, jika dalam proses inferensi seorang mujtahid dituntut untuk prosedural, maka dalam menerapkan hukum juga wajib mematuhi prosedur yang ada, karena *tahqīq al-manāʾi* juga merupakan bagian tak terpisahkan dari *ijtihād*, maka sudah menjadi keniscayaan akan melahirkan perbedaan-perbedaan dalam menetapkan dan menjatuhkan hukum.

Sebab pada dasarnya *ijtihād* yang dilakukan oleh seorang mujtahid bersifat subyektif, meskipun juga berpadu dengan data-data obyektif, karena *ijtihād* dalam *tahqīq al-manāʾi* merupakan usaha untuk mengungkap dan menjelaskan fakta dari sebuah obyek hukum, maka tingkat transparansi kriteria, karakteristik, dan komponen obyek dan kapasitas seorang mujtahid sangat berperan aktif dalam melahirkan perbedaan konklusi.

Dalam *ijtihād tahqīq al-manāʾi* terkadang akan didapatkan kesimpulan hukum yang berbeda dari nash-nash syar'i. Bukan dalam rangka merekonstruksi Syari'at akan tetapi dalam rangka untuk mendapatkan kesimpulan hukum yang selaras dengan kondisi mukallaf dan tidak lepas dari ruh Syari'at.

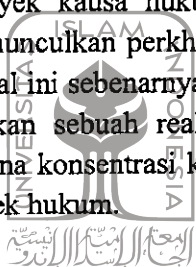
Hal tersebut sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Umar bin Khattab ketika menonaktifkan tiga hukum syar'i yang telah ditegaskan dalam teks hukum (*dalil*), yaitu: pemberian harta umum (dana zakat) kepada *al-muallafatu qulubuhum* (manusia yang hati dan kesetiaannya masih memerlukan perhatian kaum muslimin), pembagian harta rampasan perang kepada para mujahidin, dan pelaksanaan hukum potong tangan.¹¹⁹

¹¹⁹Umar bin Khattab ketika menjabat sebagai khalifah melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang jelas ditunjuk oleh teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan rinci. Sebagai contoh, ayat 9:60 al-Qur'an secara jelas dan terinci menentukan ashnaf (item-item) pengeluaran atau pemanfaatan dana negara yang berasal dari

Dalam hal itu *Ijtihād* Umar tidaklah bersifat fundamental dan dekonstruksional. Sebab, Umar tidak sedang tawar menawar dalam status hukum teoritis terkait ketiga hal tersebut. namun umar hanya ber*ijtihad* dalam menentukan berlaku-tidaknya hukum tersebut pada masanya. Dengan demikian, apa yang dilakukan Umar bukanlah upaya dekonstruksi syari'at, namun merupakan bentuk penerapan Syari'at.¹²⁰

Oleh karena itu *Tahqīq al-manāṭ* memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam melahirkan perkhilafan diantara para fuqoha', disebabkan adanya obyek-obyek yang masih samar statusnya, apakah termasuk dalam kausa hukum atau tidak.

Berkaitan dengan obyek kausa hukum, *ijtihad tahqīq al-manāṭ* sangat berpotensi memunculkan perkhilafan diantara fuqoha' ketika merumuskan hukum, hal ini sebenarnya dipicu dari perbedaan mereka dalam mempersepsikan sebuah realita atau problematika yang menjadi obyeknya, karena konsentrasi kajian mereka di dalam *tahqīqul al-manāṭ* adalah obyek hukum.



zakat, dengan memasukkan *al-muallafatu qulubuhum* atau diikat melalui ketentuan insentif materiil. Nabi membayarkan bagian ini sepanjang hidupnya. Dengan demikian, kelompok masyarakat tersebut memiliki hak sah atau bagian harta umum dengan otoritas teks al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan terinci. Namun Umar menolak membayarkan dana itu dengan dasar bahwa, dana khusus dibayarkan pada saat kaum muslimin masih lemah dan memerlukan dukungan mereka. Karena situasi seperti itu tidak ada lagi, maka pembagian kepada mereka hendaknya tidak dilanjutkan.

Contoh signifikan lain tentang upaya ijtihad dalam masalah yang ditunjuk langsung oleh teks secara jelas dan terinci, didasarkan pada penolakan Umar untuk membagikan tanah rampasan perang selama penaklukan Irak dan Syiria sebagai bagian dari ghanimah (rampasan perang) kepada tentara muslim yang ikut berjihad, yang ditunjuk oleh teks al-Qur'an 59:6-10. Ketika ditentang oleh mereka yang bersikukuh pendapat bahwa Nabi mendistribusikan tanah rampasan perang sepanjang hidupnya, Umar menguatkan penolakannya mengikuti ayat al-Qur'an seperti yang ditafsirkan dan diterapkan Nabi. Alasannya, jika hal itu dilakukan maka akan menguras sumber pembiayaan negara yang penting yang diperlukan untuk membangun tentara guna mempertahankan wilayah negara. Lihat: Abdullah Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 46-47.

¹²⁰ Abdul Ali Muhammad bin Nizham ad-Din Muhammad as-Shalawi al-Anshari al-Liknawi, *Fawatih ar-Rahmuat Bi Syarh Musallam ats-Tsubut* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2002) II, hlm. 84.

Begitu juga sejarah formulasi nalar Islam klasik dalam disiplin ilmu fiqh bahwa imam-imam Mazhab selalu memiliki corak hukum sendiri. Satu sama lain saling berbeda metodologi, karena memang pada kenyataannya masalah yang dihadapi juga berbeda dan dengan kondisi sosio-kultur yang berbeda pula.¹²¹

Berangkat dari hal-hal di atas, maka perbedaan dalam kesimpulan hukum Islam bukanlah merupakan hal yang aneh atau tabu. sebab dengan lahirnya beragam konklusi akibat keragaman tingkat intelektualitas mujtahid, justru akan mempermudah umat Islam dalam mengkaji dan melacak konklusi yang paling benar dari semua konklusi.

2) Mendatangkan *maslahat* dalam aplikasi Hukum Islam

Tujuan utama diturunkannya Syari'at adalah untuk kemashlahatan hamba, asy-Syātibī berkata: "Riset membuktikan bahwa syari'at Islam diformulasikan untuk kemashlahatan hamba."¹²² Pada kesempatan lain beliau mengatakan: "Maksud yang digariskan oleh Allah dalam memformulasikan Syari'at adalah membebaskan para *mukallaf* dari ajakan hawa nafsu agar menjadi hamba Allah atas pilihan sendiri, karena mereka sendiri mau atau tidak mau adalah hamba Allah."¹²³

Jika fungsi utama syari'at adalah untuk mengatur kehidupan agar tercapai kehidupan yang mashlahat, maka jelas sekali Syari'at tidak memiliki arti apapun jika tidak diterapkan dalam kehidupan hamba, dan cara untuk menerapkannya adalah dengan melalui *ijtihad tahqīq al-manāʾi* (mengungkap fakta yuridis) terlebih dahulu. sebab jika tidak melalui *tahqīq al-manāʾi* akan terjadi penerapan hukum yang salah sasaran, anarkis, dan absurd.

Oleh karena itu, dapat difahami bahwa hukum-hukum yang ditunjukkan oleh partikularitas dalil-dalil syar'i merupakan petunjuk operasional serta rambu-rambu pelaksanaan kehidupan yang fungsi

¹²¹ Abdul Majid an-Najar, *Fi Fiqh al-Tadayyun Fahman wa Tanzilan*. (Tunisia: Zaitunah. 1995), hlm. 175.

¹²² asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt...*, II: hlm. 262.

¹²³ *Ibid.*, hlm. 469.

utamanya adalah untuk diterapkan pada perbuatan manusia.¹²⁴ Apabila hasil dari *ijtihad* inferentif adalah hukum-hukum teoritis maka pada tahap selanjutnya, mujtahid dituntut untuk melakukan *ijtihad* lain guna menyelidiki berlaku-tidaknya hukum tersebut pada perbuatan manusia. asy-Syātibī di dalam kitab al-Muwāfaqot berkata;

Ijtihad adalah mengerahkan segala daya dan upaya dalam mencari hukum dan menerapkannya. *Ijtihad* dalam menerapkan hukum adalah *ijtihad* kategori pertama yang sifatnya inklusif dan dibuka untuk umum, semua sepakat bahwa *ijtihad* semacam ini tidak akan pernah berhenti. Dan *ijtihad* dalam mencari hukum, *ijtihad* semacam ini adalah masuk kategori kedua, sifatnya eksklusif dan hanya dikhususkan untuk kalangan ahli, para ulama berbeda pendapat mengenai kemungkinan berhentinya *ijtihad* semacam ini.¹²⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa secara umum, hukum dapat dikelompokkan menjadi dua, hukum teoritik pra-implementasi dan hukum aplikatif pasca implementasi. Hukum teoritik bersifat statis dan permanen sedangkan hukum aplikatif bersifat dinamis dan mengikuti hasil *ijtihad* dalam hasil penyelidikan berlaku-tidaknya hukum tersebut (*ijtihad dalam tahqīq al-manāṭ*). Pada poin inilah kita sering menjumpai kesalahan paradigmatik dalam memandang hukum syar'i. Yaitu, mencampur adukkan antara hukum pra-implementasi dengan hukum pasca-implementasi.

Dalam penetapan hukum pasca-implementasi, fenomena sosiologi harus dihadirkan agar terjadi harmonisasi antara agama dan realita. Sehingga hubungan timbal balik keduanya akan

¹²⁴ Abu Ishaq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl asy-Syari'ah*, (Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), I: hlm. 31 dan 41. asy-Syātibī memandang bahwa tujuan utama dari penyelidikan ilmiah terhadap dalil-dalil adalah untuk memperoleh petunjuk operasional yang bisa digunakan untuk beramal, dan tentu pada prakteknya membutuhkan tahqīq al-manāṭ (penyelidikan fakta-fakta yuridis pembentuk kausa).

menghubungkan antara manusia dengan Tuhannya (*theocentric relation*) dan juga antar sesama manusia (*anthropocentric relation*) yang dalam bahasa an-Najar diterjemahkan dengan *baina al-murad al-ilahiy wa al-murad al-basyariy*.¹²⁶ Dengan menghubungkan keduanya, kesimpulan-kesimpulan Hukum Islam pasca-implementasi akan mampu memberikan kemaslahatan yang senantiasa relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan.¹²⁷

Dan akhirnya, *tahqīq al-manāʾi* (menyingkap fakta yuridis) menjadi salah satu cara yang harus ditempuh agar penerapan syari'at berimplikasi mashlahat. Karena agama yang diwakili oleh teks, fenomena-tragedi yang diwakili oleh realita serta kemanusiaan yang diwakili oleh logika dan dimensi eksperimental diposisikan sebagai sebuah relasi kebenaran. Sehingga agama Islam tidaklah bersifat *relative (truth of relativism)*, melainkan seperangkat kebenaran relasional (*the formulas of the relational truth*).¹²⁸

Tanpa adanya *tahqīq al-manāʾi*, yang terjadi adalah kerusakan (mafsadat) dan pasti akan terjadi ketimpangan dan kerancuan dalam penerapan hukum, bisa jadi terlalu ringan sehingga menjadi bahan peremehan dan bahkan di tinggalkan, atau bisa juga terlalu ekstrem, sehingga sangat menyusahkan *mukallaḥ*.

Dalam konteks kekinian, *Ijtihād Tahqīqul al-manāʾi* sadar atau tidak sadar telah diaplikasikan oleh kaum muslimin di Indonesia. Hal itu terlihat dari beberapa peraturan perundangan yang lahir dari respon terhadap fenomena sosial yang berkembang, sedangkan Hukum Islam klasik dirasa tidak bisa mengakomodasi fenomena tersebut.

Pertama, dalam dimensi Hukum Keluarga Islam. Seperti penerapan *tahqīqul al-manāʾi* tentang peraturan pencatatan perkawinan. Meskipun prosedur ini tidak ada perintah langsung dari al-Qur'ān dan as-Sunnah, namun seiring perkembangan zaman, keberadaan alat bukti otentik terhadap sebuah perkawinan menjadi

¹²⁶an-Najar, *Fi Fiqh al-Tadāyūn Fahman wa Tanzīlan...*, hlm. 29-30.

¹²⁷*Ibid.*, hlm. 41.

¹²⁸Hijrian A Prihantoro, Rekonstruksi Nalar Keberagaman. Tekstur Baru Dialektika Pemaknaan Teks dan Konteks, *al-Mabsut*, Jurnal Studi Islam dan Sosial. Vol. XX, No. 2, 2016. Institut Agama Islam Ngawi.

suatu kebutuhan. Karena kewajiban suami untuk berbuat baik dan bertanggung jawab kepada istri dan anak dengan cara yang ma'ruf akan lebih *terbantu* dengan prosedur pencatatan tersebut.

Dalam bentuk teks syar'i, pencatatan tersebut merupakan bagian dari realisasi perintah Allah swt yang berbunyi "Bergaullah dengan mereka secara baik"¹²⁹. Berkenaan dengan hal tersebut, *tahqīq al-manāf* berfungsi sebagai alat untuk mendeteksi keberadaan substansi hukum di dalam realitas pencatatan perkawinan. Substansi hukum dari perintah Allah swt di atas adalah realisasi "pergaulan yang baik kepada keluarga". Dengan adanya pencatatan, maka hal-hal yang berkenaan dengan disfungsi tanggung jawab seorang suami kepada keluarga akan teratasi. Terbukti bahwa aktivitas *tahqīq al-manāf* akan menjadikan penerapan Syari'at lebih faktual dan ramah dengan kondisi kekinian

Kedua, dalam dimensi ekonomi Syariah. Untuk menghindarkan nasabah muslim dari aktivitas ribawi berkenaan dengan pengadaan barang. Dibuatlah peraturan perundangan dalam bentuk UU No. 21 Tahun 2008, yang salah satu isinya adalah tentang murabahah.

Murabahah adalah pembiayaan saling menguntungkan yang dilakukan oleh *shahib al-mal* (pemilik modal) dengan pihak yang membutuhkan melalui transaksi jual beli dengan penjelasan bahwa harga pengadaan barang dan harga jual terdapat nilai lebih yang merupakan keuntungan atau laba dari *shahib al-mal* dan pengembaliannya dilakukan secara tunai atau angsur.

Perangkat undang-undang yang mengatur hal tersebut merupakan realisasi dari perintah Allah swt yang berbunyi "Sedangkan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."¹³⁰ Keberadaan *manāf* (substansi) hukum berupa jual beli yang halal tanpa ada campuran riba telah terakomodasi dalam peraturan tersebut.

Ketiga, dalam dimensi halal-haram makanan. Di Indonesia, kehalalan suatu produk makanan, obat, dan kosmetik diwadahi

¹²⁹ An-Nisa' : 19, Uii hlm. 143

¹³⁰ Al-Baqoroh : 275, uii hlm. 81

dengan sertifikat halal MUI. Hal tersebut merupakan fatwa tertulis MUI yang menyatakan kehalalan suatu produk sesuai dengan syari'at Islam. Dalam prakteknya, sertifikat tersebut merupakan syarat untuk mendapatkan label halal pada kemasan produk dari instansi pemerintah yang berwenang. Dampak dari adanya sertifikasi tersebut begitu sangat besar. Secara teologis umat Islam akan lebih mudah membedakan antara barang halal dan haram, sehingga pada tahap konsumsi mereka lebih tenang dan tidak ada rasa khawatir akan mengonsumsi barang-barang haram.

Dalam diskursus *tahqīq al-manāṭ*, langkah MUI untuk memberikan fatwa pada setiap produk, baik makanan, kosmetik, ataupun obat-obatan merupakan aktivitas *tahqīq al-manāṭ*, doktrin halal-haram dalam Syari'at diaplikasikan dalam bentuk sertifikasi atas obyek yang akan dihukumi.

Dari ketiga contoh di atas dapat kita analisa bahwa *tahqīq al-manāṭ* begitu sangat dibutuhkan oleh umat Islam dalam penerapan syari'at. Masalah yang menjadi ruh dari Syari'at Islam akan hadir ketika aktivitas *tahqīq al-manāṭ* dijalankan dalam setiap penerapannya.

C. Preskripsi

Islam merupakan agama yang komprehensif dan sempurna. Melalui perangkat hukumnya, tidak ada satupun problematika manusia di muka bumi kecuali disana ada nilai-nilai Islam yang menjelaskan hukumnya, baik secara tekstual ataupun kontekstual. Oleh karenanya, Hukum Islam sebagai ajaran sempurna (*kaffah*) akan selalu selaras dengan realitas kehidupan tanpa menghilangkan dan merubah nilai-nilai dasar agama serta mampu mengaktualisasikan syariah dalam kehidupan nyata.

Penerapan syari'at berlandaskan teks-teks keagamaan tanpa memperhatikan realitas yang dihukumi akan menimbulkan kesan negatif bahwa Syari'at terlalu kaku dan tidak layak diterapkan dalam kondisi kekinian. Dan sebaliknya, peniadaan syari'at secara total atau merekonstruksinya tanpa batasan-batasan yang diperbolehkan, akan melahirkan pemahaman-pemahaman liberal yang bebas

mempermainkan syari'at dan merubah-rubahnya sesuai selera. Keduanya merupakan kecenderungan yang tidak tepat di dalam penerapan hukum Islam.

Tawaran penyimpulan hukum oleh asy-Syāṭibi melalui teori *ijtihād tahqīq al-manāṭ*, akan menjadikan hukum Islam lebih bisa berperan dalam kehidupan manusia di era modern ini. Syari'at akan hadir di dalamnya, berdialekta dengan perkembangan zaman dan selanjutnya akan terjadi harmonisasi antara nilai-nilai Islam dengan realitas kehidupan. Sebagaimana pengertian yang diberikan asy-Syatibi, bahwa *tahqīq al-manāṭ* adalah “ketika sebuah hukum telah berhasil ditemukan melalui dalil-dalil syar'i, namun masih memerlukan kajian lebih lanjut untuk menentukan obyek hukum yang sesuai.”

Dari pengertian yang diberikan oleh asy-Syatibi, dapat difahami bahwa *tahqīq al-manāṭ* merupakan aktivitas mendeteksi substansi hukum di dalam berbagai realita dan aktivitas. Sehingga, *tahqīq al-manāṭ* akan menjadi jembatan penghubung antara syariah dengan realitas. Dengannya, hukum Islam sebagai aturan baku kehidupan masyarakat muslim, akan hadir dalam bentuk faktual, variatif, ramah lingkungan, dan tetap menghadirkan nilai-nilai religius.

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Dari analisis dengan judul *ijtihad tahqīqul al-manāṭ* perspektif asy-Syāṭibi, maka akhirnya dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Inti dari konsep *ijtihad tahqīqul al-manāṭ* perspektif asy-Syāṭibi adalah aktivitas mendeteksi keberadaan substansi hukum di dalam berbagai realitas dan aktivitas.

Teknis pelaksanaannya adalah dengan menganalisa keberadaan *manāṭ* (kausa) hukum dalam setiap hukum aplikatif dengan memilah-milah mana yang sesuai dengan nilai normatif hukum dan mana yang sesuai dengan konteks sosial. Fungsi utamanya adalah untuk menentukan obyek hukum yang sesuai dengan konteks realitas dan tetap berpegang pada nilai-nilai ideal syari'at.

2. Implikasi aplikasi *ijtihad tahqīqul al-manāṭ* dalam hukum Islam ada dua; *pertama*, menghasilkan keragaman penyimpulan hukum syari' mengikut kausa yang ada. Bukan karena hukumnya berubah, tetapi keragaman kesimpulan karena perbedaan kasus yang dihukumi. *Kedua*, memberikan bingkai masalah dalam setiap penerapan hukum Islam dalam kehidupan manusia. Hal tersebut dikarenakan dalam aktivitas *tahqīqul al-manāṭ*, hukum aplikatif akan selalu dihadirkan berdasarkan realitas yang terjadi. Sehingga masalah yang merupakan ruh syari'at akan menjadi prioritas utama dalam setiap penerapan hukum Islam.

B. Saran

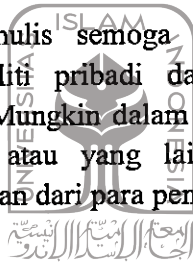
Dari pembahasan yang telah penulis uraikan di atas sampailah pada titik akhir dari sebuah penelitian yaitu kesimpulan, dan akhirnya sedikit saran penulis untuk para akademisi dan praktisi Hukum Islam di Indonesia. Agar memperhatikan tentang konsep *tahqīqul al-manāṭ* yang telah ditawarkan oleh Imam asy-Syāṭibi. Hal

ini penting agar aplikasi dalam penerapan Hukum Islam tidak salah sasaran, merugikan, dan menghilangkan masalah secara umum.

C. Penutup

Sebagai penutup saya ucapkan *Alhamdulillah-hi robbil'Alamin* puji syukur saya ucapkan kehadiran Allah swt, yang telah memberikan beribu-ribu bahkan berjuta-juta kenikmatan lebih khusus nikmat iman dari nikmat tersebut saya bisa menyelesaikan Tesis ini. Sholawat dan Salam saya curahkan kepada Nabi akhiruz-zaman Muhammad saw, yang didalam dirinya tersimpan suri tauladan yang baik, yang kita harap-harapkan syafaat-nya di akherat nanti.

Akhir kata dari penulis semoga karya ini bermanfaat khususnya untuk diri peneliti pribadi dan umumnya bagi masyarakat dan pendidikan. Mungkin dalam tesis ini banyak sekali kesalahan dalam penulisan atau yang lainnya, saya membuka selebar-lebarnya kritik dan saran dari para pembaca.



UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Aāsyūr. al-Fāḍil Ibn, 2000, *A’lām al-Fikr al-Islāmi Fī at-Tārikh al-Magrib*
al- ‘Arabi, Tunisia: Markaz an-Nasyr al-Jāmi’.
- Abdullah, Amin, 2012, *Islamic Studies*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M.Yatimin, 2006, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Sinar Grafika Offset.
- Abdurrahmaan, ‘Adnan ‘Ali, 2005, *Nazāriyyāt at-Ta’līl ‘Inda al-Imām asy-Syātibi*, Gaza: Islamic University Of Gaza.
- Adam, Ali Abdurrahman, 1998, *al-Imām asy-Syātibi aqīdatuhu Wa Mauqīfuhu Min al-Bida’ Wa ahlihā*, Riyad: Maktabah ar-Rusyd.
- Aamidi, Saif ad-Dīn al-, 1387 H, *al-ihkām Fī Uṣūl al-Ahkām*, Riyadh: an-Nūr.
- Ajfaan, Muhammad Abu al-, 1980, *Fatāwā al-Imām asy-Syātibi*, unisia: al Kawāqib. Publisher.
- Ajfan, Muhammad Abu al-, 1985, *Fatāwā Imam asy-Syātibi*, Tunisia: Jami’ al-Huqūq Mahfudhoh li al-Muhaqqiq.
- Asfahani, ar-Raghib al-, 1412 H, *al-Mufradat fī Gharibi al-Qur’ān*, Damaskus: Dār al-Ilm.
- al-Laknawi, 1291 H, *an-Naafi’ al-Kabiir Fī Syarh Muqaddimah al-Jaami’ al-Kabiir*, Percetakan Al-Musthafa.
- al-Liknawi, Abdul Ali Muhammad bin Nizham ad-Dīn Muhammad as-Shalawi
- al-Anshari, 2002, *Fawatih ar-Rahmuut Bi Syarh Musallam ats-Tsubut*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- al-Mahmashoni, Shubhi, 1980, *Falsafat at-Tasyrī’ Fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyin.
- al-Maqdisi, Ibnu Qudamah, 1977, *Rawḍatu an-Nāzhir wa Jannatu al-Munāzhir*,

Universitas Islam Al-Imām Muhammad Bin Sa'ud.

al-Mashri, Muhammad bin Mukrim bin Manzhur al-Ifriqi, t.t. *Lisān al-Arab*,

Beirut: Dār Shadir.

al-Muktazili, Abu al-Husain Muhammad Bin 'Ali Bin Thayyib al-Bashri, 1964,

al-Mu'tamad Fii Uṣūl al-Fiqh, Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransi Li

ad-Dirasaat al-'Arabiyah.

al-Muktazili, Abu al-Husain Muhammad Bin 'Ali Bin Thayyib al-Bashri, 1965,

al-Qiyās asy-Syar'i, al-Ma'had Al-Faransi.

al-Qāḍi, Abu al-Abbas Ahmad Ibnu, 1970, *Durrah al-Hijal Fii Asmā'ar-Rijāl*,

Tunisia: Maktabah al-'Atiqah.

al-Umari, Nadia Syarif, 1985, *al-Ijtihād fī al-Islām*, Beirut: Muassasah ar-Risālah.

Anita Sari., "mengenal majelis ta'lim di tanah air dikutip dari

<http://roedijambi.wordpress.com/2012/12/22/mengenal-majelis-taklim/>.

an-Najjar, Abdul Majid, 1995 *Fi Fiqh al-Tadayyun Fahman wa Tanzīlan*, Tunisia:

Zaitunah.

ar-Raazi, Fakhr ad-Diin, 1399 H, *al-Mahṣul Fii 'Ilmi al-Uṣūl*, Riyadh: Islamic

University Of al-Imam Muhammad Bin Sa'ud.

ar-Raisuni, Ahmad, 1995, *Naẓāriyat al-Maqāṣid 'Inda asy-Syātibi*, Virginia: al

Ma'had al-'Alami Li al-Fikr al-Islāmi.

ar-Raisuni, Ahmad, 2002, *al-Ijtihād; an-Naṣ Wa al-Wāqi' Wa al-Maṣlahat*,

Damaskus: Dār al-Fikr

ar-Rāzi, Muhammad bin Abu Bakar bin Abdul Qadir, 1995, *Mukhtār ash-Shihah*,

Beirut: Maktabah Lebanon.

ash-Sā'idi, Abd al-Muta'āl, 1955, *al-Mujāddidūn Fī al-Islām*, Kairo: Maktabah

Dār al-Adāb

as-Sa'di, Abdurrahman Bin Nāṣir, 2006, *al-Qawā'id al-Fiqhiyah li Fahmi*

al-Nuṣus as-Ṣvar'iyyah. Kairo: Maktabah as-Sunnah.

asy-Subki, Taqiyuddin, 1981, *al-Ibhāj Syarh al-Minhāj*, Mesir: Maktabah

al-Kulliyat al-Azhariyah.

asy-Syanqithi, Muhammad Mahmud, t.t., *Asyharu al-Kutub al-'Arabiyah Bi*

Khazain Daulah Isbania, Tunisia: Dār al-Kutub al-Wathaniyyah.

asy-Syātibi, Abu Ishāq, 1982, *al-I'tisām*, Beirut: Dār Al-Ma'rifah.

asy-Syātibi, Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl asy-Syari'ah*, Beirut, Dār al-Kutub

al-Ilmiyah.

asy-Syuraiqi, Ibrahim, 1971, *at-Tarikh al-Islami*, Beirut: Muassasah Naufal.

ath-Thāniji, Muhammad Bin Tawet, 1951, *at-Ta'rif Bi Ibn Khaldūn wa Rihlatuhu*

Gharban Wa Syarqan, Kairo: Lajnah at-Ta'lif Wa at-Tarjamah Wa an-Nasyr.

ath-Thuufi, Najmuddiin, 1410 H, *Syarh Mukhtashar ar-Rawdhah*, Muassasah

ar-risaalah.

at-Tanbakti, Ahmad Baaba as-Sūdani, 1329 H, *Nailal- Ibtihāj bi Tathrīz ad-ṭibaj*,

Mesir: Maktabah As-Sa'adah.

at-Tanbakti, Ahmad Bāba, t.t., *Kifāyah al-Muhtāj*, Tunisia: Dār al-kutub

al-Waṭaniyyah.

az-Zamakhshari, Mahmud bin Umar *al-Faiḡ fi Gharib al-Hadūts*, Lebanon: Dār

al-Ma'rifah.

az-Zarkali, 1986, *al-A'lām Qāmuus Tarājum ar-Rijāl Wa an-Nisā' Min al-'Arab*

Wa al-Musta'ribiin Wa al-Mustasyriqin. Beirut: Dār I-'Ilm Lil-malaayyin.

Baghdadi, Ismail Basya al-, 1982, *Idāh al-Maknūn*, Beirut: Dār Al-Fikr.

Emzir, 2011, *Analisis Data: Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rajawali

Press.

Faaris, Ibnu, 1969, *Mu'jam Maqayis Lughah*, Mesir: Musthafa al-Baabi al-Halbi

Publisher.

Faris bin Zakariya, Abu al-Husain Ahmad bin, 1979, *Mu'jam Maqāyis al-Lughoh*,

Beirut: Dār al-Fikr.

Fuad, Muhammad Fahimul, 2013, "Maqāsid asy-Syarī'ah dalam Ayat-Ayat

Makkiyyah", *In Right*, Jurnal agama dan Hak Azazi Manusia.

Vol. III. No. 1.

2013.

Furchan, Arif, 2004, *Pengantar Penelitian dalam Pendidikan* Yogyakarta:

Pustaka Pelajar.

Gharbaal, Muhammad Syafiiq, 1981, *al-Mawsu'ah al-Arabiyah al-Muyassarah*,

Lebanon: Dār an-Nahdhah.

Hajawi, Muhammad Bin al-Hasan al-, 1977, *al-Fiqr as-Sami Fī Tārīkh al-Fiqh*

al-Islāmī, al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyah.

Hamawi, Yaqūt al-, 1979, *Mu'jam al-Bulāqān*, Beirut: Dār Ihya' at-Turāts

al-'Arabi.

Hasbullah, Ali, 1964, *Uṣul at-Tasyrī' al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Ma'ārīf.

<http://ahmadzain.wordpress.com/2017/03/14/kitab-muwafaqat/>

Jauziyah, Ibn al-Qayyim al-, 2006, *I'lām al-Muwāqqi'in 'an Rab al-'ālamīn*,

Kairo: Dār al-Hadīts.

Jīzāni, Muhammad Bin Husain Bin Hasan al-, 1996, *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'Inda*

ahl as-Sunnah Wa al-Jamā'ah, Saudi 'Arabia: Dār Ibnu al-Jauzi.

Kautsari al-, 1981, *Ta'sīs al-Khathīb 'Ala Mā Sāqahu Fī Abi Hanīfah Min*

al-Akādẓib, Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi.

Khaṭīb, Lisān ad-Dīn Ibnu al- 1973, *al-Ihāṭah Fī Akhbār al-Garnāṭah*, Kairo:

Maktabah al-Khāniji.

Ibnu al-Jauzi, Abu Muhammad Yusuf Bin Abdurrahman, 1991, *al-Iḍāḥ Fī*

Qawānīni al-Iṣṭilāh, Riyadh: Maktabah Al-'Abiikaan.

Kaelah, 2005, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat : paradigma bagi*

pembangunan penelitian interdisipliner bidang filsafat, budaya, sosial,

semiotika, sastra, hukum, dan seni, Yogyakarta: Paradigma.

Kahalalah, Umar Ridha, 1957, *Mu'jam Muallifin*, Damaskus: Taraqqi publisher.

Kartono, Kartini, 1980, *Pengantar Metodologi Research Sosial*, Bandung:

Alumni.

Kasdi, Abdurrahman, 2014, "Maqāsid Syarī'ah Perspektif Pemikiran Imam

asy-Syātibi dalam Kitab al-Muwāfaqāt", *Yudisia, Jurnal Pemikiran Hukum*

dan Hukum Islam. Vol. V. No. 1. Juni 2014. Kudus: Fakultas Syariah

STAIN Kudus.

Mujalli, Ahmad, 2015, "Partisipasi Awam Dalam Penggalan Hukum Islam

(Studi Analisis Proses Pencarian Ilmiah dan hikmah Hukum Sebagai Proses

Penelitian)", *Syaikhuna, Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam*. Vol. XX, No.

2, Maret 2015. STAI Syaichona Cholil Bangkalan.

Koentjaraningrat, 1981, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta:

Gramedia.

M Nazir. 2013, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia.

Makhluf, Muhammad Mahmud, 1349 H, *Syajar at an-Nūr az-Zakiyyah Fi*

Thabāqāt al-Mālikiyyah, Beirut: Dār al-Kitab al-Arabi.

Makhluf, Muhammad Mahmud, 1349 H, *Syajar at an-Nūr az-Zakiyyah Fi tabaqāt*

al-Mālikiyyah, Beirut: Dār al-Kitab al-Arabi.

Moleong, Lexy j., 2001, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja

Rosadakarya.

Naemah, Noor, dkk., 2013, Relevansi Teori al-Maslahah Menurut asy-Syātibi

Dalam Menangani Isu Perobatan Masa Kini. *al-Risalah, Jurnal Hukum dan*

Sosial Kemasyarakatan. Vol. XIII, No. 1, Juni 2013. Jambi: Fakultas Syariah

IAIN Sulthan Thoha Saefuddin Jambi.

Patilima, Hamid, 2011, *Analisis Data: Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung:

CV Alfabeta.

Prihantoro, Hijriyan, 2016, "Rekonstruksi Nalar Keberagaman; Tekstur Baru

Pemaknaan Teks dan Konteks (Telaah Pemikiran Abdul Majid an-Najar

Dalam Buku "Fi Fiqh at-Tadaiyyun Fahman wa Tanzīlan)", *al-mabsut*, Jurnal

Studi Islam dan Sosial, vol. X, no. 2, September 2016. IAI Ngawi. Qaththan, Manna', 1997, *Tarīkh Tasyrī' al-Islāmī*, Beirut: Muassasah ar-Risālah.

Ridha, Muhammad Rasyid, t.t., *Muqaddimah Kitab al-I'tisām*, Dār Kutub al

'Araby.

Rofii, Ahmad, 2013, Kepastian Epistemologis Hukum Islam (kritik asy-Syātibi

terhadap qoth'iy zhonniy), *al-manahij*, Jurnal Kajian Hukum Islam. Vol. VII.

No. 1, Januari 2013. IAIN Purwokerto.

Rosyadi, Khoirin, 2004, *Pendidikan Profesi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sanaky, Hujair A.H., 2002, "*Pembaharuan Pendidikan Islam Menuju Masyarakat*

Madani Indonesia : tinjauan sosio-kultural Historis, *Tesis Magister Study*

Islam, Yogyakarta: Megister Studi Islam Universitas Islam Indonesia

Yogyakarta.

Sari, Galuh Nashrullah Kartika Mayang dan H. Hasni Noor, 2014, Konsep

Maqasid Syariah Dalam Menentukan Hukum Islam (Perspektif asy-Syātibi

dan Jasser Auda), *al-Iqtishadiyah*, Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum

Ekonomi Syariah. Vol. I, No.1, 2014, Fakultas Studi Islam, UNISKA MAB

Banjarmasin.

Sembodo. Cipto, 2008 "Reintroduksi Hukum Islam dalam Wacana Kebangsaan".

Unisia, Jurnal Ilmu-ilmu Sosial. Vol. XXXI, No. 69, 2008, Yogyakarta:

Universitas Islam Indonesia.

Sirojuddin. Azmi, Model Penemuan Hukum Dengan Metode Maqāsid asy-Syarī'ah Sebagai Jiwa Fleksibelitas Hukum Islam, *Istinbāt*, Jurnal

Hukum. Vol. XIII, No. 2. Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Jura

Metro.

Sugiono. 2005 *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Alfabeta.

Sugiyono, 2013, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, Bandung:

Penerbit Alfabeta.

Sukmadinan, Nana Syaodih, 2006, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*,

Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Syahrastani. t.t., *al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dār al-Fikr.

Taimiyah. Ibnu Majmu' *Fatāwā*, di susun oleh Abdurrahman Bin Muhammad Bin

Qaasim. Riyadh: Maktabah Ma'aarif.

Tim Penerjemah al-Qur'an UII. 1991, *al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: UII

Press.

Wisato, Hermawan, 1995, *Pengantar Metodologi Penelitian*, Jakarta: PT.

Gramedia Pustaka Utama.

Yasid. 2011, "Artikulasi Wahyu dan Nalar Dalam Proses Pembentukan Hukum",

al-Fikr, Jurnal Pemikiran Islam. Vol. XV, No. 2. Agustus 2011.

Zahrah, Abu, t.t., *Mūlik Hayātuhu wa 'aṣruhu wa arāuahu*, Dār al-Fikr: al-'Arabiyy.