

**KEPASTIAN EPISTEMOLOGIS HUKUM ISLAM:
Kritik al-Syāṭibī terhadap Konsep *Qaṭ'ī-Zannī***

Ahmad Rofii

*IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
Email: a_rofii@yahoo.com*

Abstrak

Sebagai salah satu tema penting dalam ushul fiqh, *qaṭ'ī-zannī* menyentuh dimensi radikal dan fundamental dari pengetahuan akan hukum Islam. Hal-hal yang pasti dalam agama selama ini telah dirumuskan atas dasar konsep ini. Tulisan ini mendemonstrasikan kritik salah seorang teoritis utama hukum Islam, Abū Ishāq al-Syāṭibī, terhadap konsepsi ortodoksi *qaṭ'ī-zannī*. Dengan menerima faktor *iḥtimālāt 'asyrah* dan *infirād* dalam setiap dalil tekstual, al-Syāṭibī meragukan eksistensi *qaṭ'ī* versi ulama ushul. Penerimaan terhadap faktor-faktor tersebut tidak menjadikannya skeptis terhadap kepastian hukum Islam. Dalam tulisan ini ditunjukkan bagaimana al-Syāṭibī menganalisis secara kritis tiga kategori kepastian epistemik dalam hukum Islam, yaitu *mutawātir lafzī*, *mutawātir ma'nawī*, dan *istiqrā' ma'nawī*. Dari ketiga kategori tersebut, al-Syāṭibī menerima dan menyokong dua kategori terakhir. Bahkan, ia secara ekstensif menunjukkan *istiqrā' ma'nawī* sebagai sebagai jalan keluar atas problem epistemologis tersebut. Penggunaan bentuk kepastian terakhir ini menunjukkan keunikan tawaran epistemologis al-Syāṭibī dalam sejarah teori hukum Islam.

Kata kunci: *Abū Ishāq al-Syāṭibī, qaṭ'ī-zannī, kullīyyāt, mutawātir, istiqrā' ma'nawī*

Abstract

As one of the important themes in the discipline of Ushul Fiqh, *qaṭ'ī-zannī* touches the radical, fundamental dimension of our knowledge of Islamic law. The definite teachings of the Religion have so far been formulated on the basis of this concept. This paper demonstrates critical outlook from a leading theorist of Islamic law, Abū Ishāq al-Syāṭibī, to the orthodoxy's conception of *qaṭ'ī-zannī*. By accepting *iḥtimālāt 'asyrah* and *infirād* factors inherent in every textual evidence, al-Syāṭibī has doubts over the existence of *qaṭ'ī* as developed by Muslim legal theorists. His acceptance of these factors does not make him skeptical of the certainty of Islamic law. In this essay, it is shown how al-Syāṭibī critically analyzes three categories of epistemic certainty in Islamic law, i.e. *mutawātir lafzī*, *mutawātir ma'nawī*, and *istiqrā' ma'nawī*. Of these categories, al-Syāṭibī accepts and endorses the two later categories. He extensively confirms *istiqrā' ma'nawī* as a way out to this epistemological problem. The exploitation of this last form of certainty shows the uniqueness of al-Syāṭibī's epistemological proposal in the history of Islamic legal theories.

Keywords: *Abū Ishāq al-Syāṭibī, epistemology of Islamic law, qaṭ'ī-zannī, Usul al-Fiqh, legal reasoning*

A. Pendahuluan

Sebagai disiplin yang secara khusus mengkaji epistemologi hukum Islam, ushul fiqh dalam perkembangannya pasca al-Syāfi'ī (w. 204 H) mendapat pengaruh yang cukup signifikan dari ilmu kalam dan juga logika Yunani.¹ Salah satu bentuk pengaruh kalam dan logika terhadap pembahasan ushul fiqh adalah berkaitan dengan persoalan kepastian epistemologis dalil hukum atau 'ilm (*qaṭ'*) dan *zann*. Jika kita buka lembaran-lembaran awal karya-karya ushul fiqh pasca al-Syāfi'ī, maka akan tampak bahasan jenis atau tingkatan pengetahuan. Konsep-konsep yang dikaji mencakup 'ilm, *yaqīn*, *zann*, *wahm*, dan sebagainya. Bahasan ini secara jelas memperlihatkan kajian epistemologis dalam ushul fiqh khususnya menyangkut *qaṭ' zannī*. Konsep-konsep ini dijabarkan kususnya bertujuan untuk mencari landasan yang bisa dipercaya bagi bangunan syari'ah.²

Bahasan *qaṭ' zannī* adalah benar-benar wilayah kajian yang khas ushul fiqh. Dalam ilmu tafsir, kajian ini tidak menjadi salah satu bahasannya karena dalam ilmu ini ditekankan bahwa al-Qur'an *ḥammālah li al-wujūh* (mengandung banyak interpretasi).³ Adapun dalam ushul fiqh, seperti ditegaskan oleh M. Hashim Kamali berkaitan dengan karakteristik penafsiran al-Qur'an, pembagian kepada *qaṭ' zannī* merupakan hal yang paling penting dan mempunyai pengaruh yang luas karena keterkaitannya dengan hampir banyak aspek penafsiran al-Qur'an.⁴

Dalam literatur ushul fiqh, istilah *qaṭ' zannī* dikaitkan dengan status kepastian sumber periwayatan (*ṣubūt/wurūd*) dan penunjukkan makna teks (*dalālah*). Hal yang tampaknya diterima secara *taken for granted* di lingkungan ulama ushul adalah bahwa kepastian makna dapat secara langsung ditemukan dalam teks.⁵ Abū Ishāq al-Syātibī adalah di antara ahli hukum yang sangat kritis dengan kesimpulan ini.

Dalam paragraf-paragraf berikut, akan dianalisis pandangan al-Syātibī tentang konsep *qaṭ' zannī* dalam ushul fiqh.

B. Signifikansi Abū Ishāq al-Syātibī

Abū Ishāq al-Syātibī (w. 8 Sya'bān 790 H/1388 M) dikenal dalam sejarah teori hukum Islam sebagai teoritis besar yang meletakkan basis teoritis dan kerangka-kerja bagi ahli hukum untuk secara jeli dan cerdas dapat menangani hukum-hukum substantif agar hukum-hukum tersebut otoritatif dan dapat beradaptasi dengan perubahan kondisi sosial. Al-Syātibī diakui sebagai seorang pembaharu dalam ushul fiqh karena upayanya dalam menerobos kekakuan metodologi yang dibangun al-Syāfi'ī dengan mengenalkan spirit hukum (*rūh al-syari'ah*) terhadap metode *dalālah al-nuṣūṣ*. Metode yang terakhir ini cukup mengabaikan tujuan-tujuan dan maksud-maksud syari'ah.⁶ Keunikan al-Syātibī ini didukung pula oleh kenyataan bahwa periode berkaryanya merupakan masa di saat ushul fiqh telah mencapai tingkat kematangan yang demikian tinggi hingga disiplin ini telah tersusun secara utuh. Dengan begitu, teori al-Syātibī boleh dikatakan merepresentasikan puncak perkembangan intelektual yang telah dimulai sejak empat abad sebelumnya.⁷

Signifikansi ketokohan al-Syātibī tampak pula dari penerimaannya di semua kecenderungan pemikiran modern dan kontemporer, mulai dari yang neo-tradisionalis, modernis, neo-modernis, sampai pasca-modernis, dan juga dari yang "fundamentalis" sampai yang liberal. Kalangan-kalangan ini sama-sama mengusung al-Syātibī. Hal ini paling tidak membuktikan bagaimana posisi intelektualnya diakui.

C. Makna *Qaṭ'* dan *Zannī*

Dalam membahas pandangan al-Syātibī tentang *qaṭ' zannī*, penulis akan memulainya dengan penelusuran makna *zannī* baru kemudian menyusul makna

qaṭ'ī. Hal ini dilakukan demi mempermudah dalam mengikuti alur pemikiran al-Syāṭibī.

Zannī, menurut al-Syāṭibī, berada di antara dua posisi ekstrem, di satu sisi ada *'ilm* (kepastian) dan di sisi lain ada *syakk* (keragu-raguan). *Zannī* terkait erat dengan faktor *iḥtimālāt* (kemungkinan pemalingan makna) dan *aḥād* atau *infirād* (keterisolasian). *Iḥtimālāt* dijumpai ketika memahami teks yang berbahasa Arab. Jika ia dijumpai dalam pemahaman teks, maka pemahaman tersebut akan menjadi tidak pasti (*zannī*). Karena berbilang sepuluh, kemungkinan perubahan makna ini dinamakan *iḥtimālāt 'asyrah* atau disebut juga *muqaddimāt 'asyrah* (sepuluh premis).⁸ Sepuluh kemungkinan itu antara lain:⁹ (1) riwayat kebahasaan dan pendapat-pendapat tentang gramatika; (2) kata yang ambigu (*musytarak*); (3) kata yang metaforis (*majāz*); (4) peralihan makna kepada makna syara' atau kebiasaan; (5) sisipan (*idmār*); (6) pengkhususan yang umum (*takhṣīṣ*); (7) pembatasan atas lafal yang mutlak (*taqyīd*); (8) pembatalan (*naskh*); (9) mendahulukan dan mengakhirkan (*taqdīm wa ta'khīr*); dan (10) penolakan logis (*'adam al-mu'arīd al-'aqlī*).

Menurut Aḍuḍ al-Dīn al-Ījī, dari sepuluh kemungkinan di atas, kemungkinan pertama bersifat *zannī* karena ia ditetapkan dengan riwayat *aḥād* dan analogi (*qiyās*). Kemungkinan kedua sampai kesembilan bisa saja ada tapi bisa juga tidak ada. Yang pasti semuanya bermuara kepada *zannī*. Sedangkan kemungkinan kesepuluh belum pasti ada dalam teks (*dalīl naqlī*). Oleh karenanya ia menjadi *zannī*. Dengan demikian, semua kemungkinan bersifat *zannī*. Jika pemahaman teks didasarkan atas pemaknaan yang *zannī*, maka produknya pun akan bersifat *zannī*.¹⁰

Bagi al-Syāṭibī, bahasa Arab memustahilkan adanya suatu teks yang dapat terbebas dari faktor *iḥtimālāt* di atas. Kalaupun ada yang dapat

melewatinya, jumlahnya tidak akan banyak (*yanduru*).¹¹ Hal ini berarti bahwa pemahaman yang pasti dan meyakinkan terhadap suatu teks mempunyai kemungkinan yang sangat tipis karena pada umumnya akan terbentur pada *iḥtimālāt* tersebut. Pandangan demikian dianut oleh beberapa ahli hukum sebelum al-Syāṭibī, seperti Abū Ya'lā al-Farrā' (w. 458 H).¹²

Adapun faktor keterisolasian ditemukan ketika sedang mencermati dalil, yakni periwayatannya hanya melalui sedikit perawi (*aḥād*) atau dalil tersebut diajukan sebagai satu-satunya bukti dalam berargumentasi (*munfarid*). Satu ayat al-Qur'an ataupun *khbar waḥid* jika dijadikan dalil untuk membuktikan konsideran hukum hanya akan menjadikan kesimpulannya lemah (*zannī*) karena pembuktiannya dilakukan secara terisolir.¹³

Adapun *qaṭ'ī* ditandai dengan keterbebasan teks dari *iḥtimālāt* dan keterisolasian. Istilah *qaṭ'* oleh al-Syāṭibī sering dipadankan dengan kata *'ilm* dan *yaqīn*, seperti ketika al-Syāṭibī membicarakan kekuatan berita *mutawātir*. Di tempat lain, ia juga menggunakan kata *naṣṣ* sebagai sinonim dari *qaṭ'* (dalam signifikasi). Al-Syāṭibī menyatakan bahwa *naṣṣ* adalah kata yang maknanya pasti karena tidak lagi mengandung *iḥtimālāt 'asyrah*.¹⁴

Al-Syāṭibī menggunakan beberapa istilah yang menunjuk kepada kategorisasi *qaṭ'ī*, yaitu ada *qaṭ'ī ḍarūrī* dan *qaṭ'ī nazārī* serta ada *qaṭ'ī 'aqlī* dan *qaṭ'ī sam'ī*.¹⁵ Bahasan al-Syāṭibī atas kategorisasi pertama tidak menyimpang dari wacana yang pada waktu itu berkembang luas di kalangan ahli ushul fiqh.¹⁶ Sedangkan pada yang kedua terlihat karakter argumentasi teologis (Kalam). Bagi al-Syāṭibī, pembagian *qaṭ'ī 'aqlī* dan *qaṭ'ī sam'ī* merujuk kepada pembagian dalil. Dalil atau wilayah rasional (*amr 'aqlī*) bersifat *qaṭ'ī* karena ia mengacu kepada hukum-hukum akal yang *qaṭ'ī*, yaitu keharusan,

kebolehan, dan kemustahilan. Hanya saja, bagi al-Syātibī, dalil rasio dalam ushul fiqh tidak boleh menjadi argumen yang berdiri sendiri. Ia harus dikombinasikan dengan dalil tekstual (*sam'ī*). Alasannya, karena masalah ushul fiqh dan hukum Islam secara umum adalah wilayah syara', sedangkan rasio (*'aql*) bukanlah pembuat syara' (*syāri'*) sehingga ia tidak berwenang menangani sendiri masalah yang termasuk wewenang Allah sebagai *Syāri'*. Adapun dalil tekstual yang disokong oleh dalil rasio, menurut pemakaian populer dan jika digunakan secara terisolir, tidak ada atau jarang sekali yang dapat meyakinkan (*qat'ī*). Kepastian hanya dapat diperoleh melalui dalil (tekstual) yang berupa berita *mutawātir lafzī* dengan signifikansi yang juga pasti (*qat'ī al-dalālah*) atau melalui berita yang *mutawātir ma'nawī* atau dengan metode induksi (*istiqrā'*) atas sumber-sumber syari'ah.¹⁷ Ketiga bentuk pencarian kepastian ini akan didiskusikan di bawah.

D. Bentuk-bentuk Ke-*qat'ī*-an

Kepastian pertama, yakni yang tertuang dalam *mutawātir lafzī*, mensyaratkan adanya teks-teks yang berstatus *mutawātir al-sanad* (hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang yang mustahil bersepakat bohong) sekaligus tidak mengandung *ta'wīl* atau dengan kata lain sudah *manṣūṣ* (kepastian signifikansi). Menurut al-Syātibī, eksistensi kepastian ini masih diperselisihkan para ulama.¹⁸

Kelompok yang menerima keberadaannya mengakui bahwa kepastian tersebut tidak terdapat dalam setiap masalah dalam wilayah syari'ah. Sedangkan yang menafikan menganggap bahwa untuk merujuk kepada dalil tekstual (*naqli*) yang *mutawātir* akan menghadapi "sensor" *ihtimālāt 'asyrah*, yang berarti statusnya akan menjadi *zannī*. Al-Syātibī menyebut juga pandangan sementara ulama yang berpendapat bahwa kepastian dapat

diperoleh jika ada *qarā'in* yang dapat dibuktikan atau yang ditransmisikan secara benar. Pandangan terakhir ini kemudian dibantah oleh al-Syātibī. Menurutnya, *qarā'in* tidak mesti ada dalam setiap dalil dan walaupun ada jumlahnya sangat sedikit. Menimbang tiga pendirian di atas, al-Syātibī lalu menegaskan ketiadaan atau sangat jarang hal yang bersifat pasti dalam bentuk pertamanya ini. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, al-Syātibī mengakui bahwa *mutawātir al-sanad* memberikan kepastian kepada suatu teks dari segi periwayatannya. Dalam kasus al-Qur'an, umat Islam sepakat tentang ke-*tawātur*-annya. Ini berbeda halnya dengan hadis yang kualifikasi *tawātur* hampir tidak terwujud. Al-Syātibī menyatakan, "tampaknya anda tidak dapat menemukan terpenuhinya kriteria *tawātur* dalam hadis-hadis nabi."¹⁹ Alasan *kedua*, meskipun *mutawātir al-sanad* mengimplikasikan kepastian transmisi suatu teks tetapi berhubung untuk memahami teks tersebut membutuhkan pengetahuan tentang bahasa Arab maka sudah dapat dipastikan hasil pemahamannya akan bersifat *zannī*. Hal ini disebabkan bahasa Arab menganggap jarang hal makna yang pasti akibat adanya *ihtimālāt 'asyrah*.²⁰

Bentuk kepastian kedua adalah *tawātur ma'nawī*. Seperti halnya *mutawātir al-sanad*, jenis *mutawātir* kedua ini juga bersifat pasti. *Mutawātir ma'nawī* diperoleh melalui berita-berita yang terisolir baik *ahād* maupun *munfarid* yang kesemuanya membentuk satu pengertian dengan cara langsung (*bi ṭarīq mubāsyir*), misalnya pengetahuan tentang keberanian Ali dan kedermawanan Hatim²¹ atau seperti kaedah "tidak adanya kesukaran dalam agama" (*raf' al-ḥaraj 'an al-ummah*). Kepastian pada kaedah tadi diperoleh dengan mengakumulasikan ketentuan-ketentuan normatif tertentu yang sangat banyak dan berbeda alurnya tetapi

mempunyai satu pengertian. Ketentuan-ketentuan seperti kebolehan bertayamum ketika tidak ada air untuk berwudu, sahnya salat dengan duduk karena tidak bisa berdiri, bolehnya mengucapkan kata-kata kufur ketika dipaksa dan diancam akan dibunuh, kebolehan memakan bangkai dalam keadaan terpaksa dan lain-lain mengindikasikan satu pengertian bahwa agama menolak kesukaran.²²

Bentuk kepastian ketiga dan terakhir adalah kepastian melalui metode induksi (*istiqrā'*) dari sumber-sumber syari'ah atau disebut juga *istiqrā' ma'nawī* (induksi tematik). Induksi menurut al-Syātibī adalah memperhatikan partikular-partikular (*juz'īyyāt*) yang menunjuk kepada suatu makna untuk menetapkan ketentuan umum baik yang bersifat pasti ataupun barangkali.²³ Kalau dipadankan dengan konsep induksi beserta klasifikasinya (*tāmm* dan *nāqis*) dalam logika (*mantiq*), maka dapat diasumsikan bahwa induksi yang pasti, begitu juga induksi *ma'nawī*, adalah induksi sempurna (*tāmm*) dan induksi yang tidak pasti adalah induksi *nāqis*. Induksi sempurna adalah pengakumulasian semua partikular yang darinya terbentuk ketentuan yang umum atau landasan yang universal (*kullī*). Untuk mencapai induksi semacam ini tidaklah mudah, karena satu-satunya jalan yang terbuka hanyalah dengan cara menyandarkan kepada premis-premis partikular baik merujuk kepada person (*afrād*), genus (*jins*), maupun species (*naw'*) yang jumlahnya terbatas. Sedangkan induksi tidak sempurna adalah pengakumulasian sebagian partikular untuk membentuk hukum universal yang mencakup genus dan species yang terdapat pada kumpulan partikularnya.²⁴ Para ulama ushul fiqh pada umumnya tidak menggunakan metode induksi ini untuk menetapkan prinsip-prinsip dalam ushul fiqh. Menurut mereka, induksi (yang tidak sempurna) hanya relevan untuk kajian fikih karena sifatnya yang *zannī*.²⁵ Namun, pandangan

ini mendapat tantangan dari Ibn Taymiyyah, yang kemudian dilanjutkan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dan al-Suyūfī. Bagi Ibn Taymiyyah, pengetahuan yang sebenarnya dan meyakinkan pada hakekatnya ada pada partikular-partikular. Oleh karena itu, induksi merupakan satu-satunya metode yang dapat mengantarkan seseorang kepada kepastian.²⁶

E. Metode *Istiqrā' Ma'nawī*

Percaya pada validitas metode induksi ini untuk mewujudkan kepastian, al-Syātibī mengenalkan *istiqrā' ma'nawī*, sebuah penyimpulan secara induktif dari sejumlah dalil-dalil yang *zannī* yang mempunyai tujuan yang berbeda tetapi menunjuk kepada satu pengertian yang pasti baik melalui pengulangan, penguatan, maupun penyebaran dalil-dalil tersebut. Kekuatan yang dimiliki induksi ini adalah sama dengan yang dipunyai *mutawātir lafzī* dan *mutawātir ma'nawī*. Di sini al-Syātibī menyebutkan satu teori yang berbunyi, *inna li al-ijtimā' min al-quwwah mā laysa fī al-iftirāq* (akumulasi argumen akan mempunyai kekuatan yang tidak dimiliki oleh argumen yang berdiri sendiri).²⁷ Bahkan menurut al-Syātibī, *istiqrā' ma'nawī* ini mirip dengan *tawātur ma'nawī*. Perbedaannya terletak pada sifat partikular yang hendak diakumulasi oleh keduanya; dalam *tawātur ma'nawī*, partikular tersebut mengacu secara langsung kepada satu pengertian sedangkan dalam *istiqrā' ma'nawī* pengertian diperoleh dari partikular secara tidak langsung.²⁸

Metode *istiqrā' ma'nawī* oleh al-Syātibī diaplikasikan sebagai dasar bagi teori-teorinya sehingga kita dapat melihat metode ini tampak mengakar kuat dalam struktur argumen al-Syātibī. Metode induksi yang kualitasnya pasti ini ia maksudkan untuk memberikan dasar yang kuat dan pasti bagi prinsip-prinsip (*uṣūl*) dan kaedah-kaedah universal agama (*kullīyyāt*).²⁹ Hal ini menjadikan

metodologinya dinilai sebagian kalangan sebagai capaian yang baru bahkan unik dalam teori hukum atau ushul fiqh Sunni. Memang, seperti disinggung di atas, Ibn Taymiyyah sudah merancang bahkan mempertahankan validitas metode induksi, namun al-Syātibīlah yang menggunakan metode ini secara ekstensif terutama dalam ushul fiqh.³⁰ Al-Syātibī juga mengakui bahwa metodenya bukanlah murni ciptaannya. Menurutnya, metode ini pada dasarnya sudah digunakan oleh ulama “klasik” (*mutaqaddimūn*), satu hal yang dilalaikan oleh ulama “kontemporer” (*muta’akhhirūn*), karena ulama yang terakhir ini lebih banyak berargumentasi dengan al-Qur’an dan hadis secara terisolir.³¹

Al-Syātibī menyebutkan dua jenis *istiqrā’ ma’ nawī*, yaitu induksi sempurna (*istiqrā’ tāmm*) dan induksi dengan mayoritas partikular (*istiqrā’ bi al-ghālib al-aksarī*). Induksi sempurna menghasilkan pengetahuan yang pasti seperti dalam masalah sandaran pembebanan (*taklīf*). Menurut al-Syātibī, sandaran *taklīf* adalah akal sehingga jika mukallaf kehilangan akalnya, maka *taklīf* pun tidak ada. Kesimpulan ini, kata al-Syātibī, bernilai pasti melalui induksi sempurna (*ṣābit qaṭ’an bi al-istiqrā’ al-tāmm*).³² Sedangkan induksi dengan mayoritas partikular adalah induksi yang partikular-partikular aslinya tidak semuanya dimasukkan dalam proses penyimpulan karena yang dicakup adalah mayoritas partikularnya saja. Jenis induksi ini menurut al-Syātibī juga bernilai pasti, dengan alasan bahwa partikular-partikular yang akan dibawa dalam proses induksi masih berada dalam jangkauan tiga tingkat prinsip-prinsip universal agama (*al-marātib al-salās*), yakni *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*. Partikular yang tercakup dalam proses induksi tadi dipercaya tidak akan keluar dari tiga tingkat tersebut. Artinya, jika mayoritas partikular yang diinduksikan berada dalam satu tingkat

(*martabah*), maka partikular yang tidak tercakup tadi dipastikan menempati tingkat lain. Tidak tercakupnya partikular tadi bukan disebabkan ia pada dirinya bertentangan dengan mayoritas partikular yang terinduksikan tetapi karena adanya faktor luar (*umūr khārijah*). Jenis induksi terakhir ini merupakan metode khas yang biasa digunakan untuk memperoleh prinsip-prinsip universal agama (*kulliyyāt*).³³

Untuk lebih memperjelas metodenya, al-Syātibī memberikan beberapa contoh yang menurutnya dibangun berdasarkan metode *istiqrā’ ma’ nawī*.³⁴ Pertama, menyangkut legitimasi lima prinsip utama agama (*al-darūriyyāt al-khams*), yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pengetahuan tentang masalah ini dianggap *a priori* padahal tidak ada dalil tertentu yang menopangnya dan juga tidak ada prinsip tertentu yang dapat dirujuk. Dasar legitimasi ini, menurut al-Syātibī, diperoleh melalui sekumpulan dalil yang tidak terbatas pada satu masalah saja. Dengan kata lain, ia disimpulkan dengan metode *istiqrā’ ma’ nawī*. Kalau dalil mandiri dan terisolir tertentu yang digunakan sebagai argumen maka pengetahuannya hanya akan sampai kepada ketidakpastian (*zannī*). Contoh kedua berkaitan dengan ke-*hujjah*-an salat. Salat, sebagai sesuatu yang *a priori* dalam Islam, diwajibkan berdasarkan argumen *istiqrā’ ma’ nawī* karena kewajibannya disimpulkan dari banyak faktor, seperti adanya perintah Allah (*wa aqīmū al-salāt*) dengan variasi dan derivasi katanya; adanya pujian bagi orang yang mengerjakan dan celaan atas orang yang meninggalkan; adanya paksaan terhadap mukallaf untuk melaksanakannya baik dengan berdiri, duduk, maupun berbaring; adanya perintah “memerangi” orang yang sengaja meninggalkannya; juga dikaitkannya salat dengan iman dan kewajiban zakat. Seandainya kewajiban salat hanya didasarkan atas

satu ayat tadi, maka kekuatannya hanya *ẓannī* karena terbentur faktor *ih̥timālāt*. Contoh ketiga berkaitan dengan larangan membunuh. Hal ini juga dipahami melalui metode *istiqrā' ma'nawī* atas "fakta kenabian" seperti adanya balasan bunuh (*qiṣāṣ*) bagi pelanggarnya, ancaman terhadap pelakunya, tindakan membunuh digolongkan sebagai salah satu dosa besar yang dihubungkan dengan syirik, kewajiban bagi yang takut mati karena darurat untuk memakan setiap yang halal ataupun yang haram dan hal-hal lain yang mengarah kepada satu pengertian tentang larangan membunuh.

F. Relasi *Qaṭ'ī* dan *Ẓannī*

Sebagaimana disinggung sebelumnya, konsep kepastian (*qaṭ'ī*) oleh al-Syātibī dikaitkan dengan prinsip-prinsip (*uṣūl*) dan kaedah-kaedah universal (*kulliyyāt*). Sedangkan kebalikannya, cabang-cabang (*furū'*) dan partikular-partikular (*juz' iyyāt*), dihubungkan dengan konsep kebarangkalian (*ẓannī*). Hal ini membawa kepada persoalan tentang hubungan kedua konsep besar tadi, *qaṭ'ī* dan *ẓannī*.

Menurut al-Syātibī, *ẓannī* mempunyai tiga pola hubungan yang berbeda dengan *qaṭ'ī*.³⁵ Pertama, *ẓannī* yang merujuk kepada prinsip yang pasti. Mengamalkan *ẓannī* dalam pola ini mendapat justifikasi dari syari'ah. Contohnya, sebagian besar berita terisolir (*aḥād*) atau berita *mutawātir* yang signifikasinya *ẓannī*. Juga, hadis *lā darara wa lā dirār* yang maknanya merujuk kepada prinsip yang *qaṭ'ī*, sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an (QS. al-Baqarah: 231; al-Ṭalāq: 6; al-Baqarah: 233) dan kaedah universal agama (yang disimpulkan dari proposisi semisal larangan berbuat aniaya terhadap jiwa, harta, kehormatan, serta semua hal yang bertentangan dengan prinsip yang pasti atau *qaṭ'ī*).

Pola kedua, *ẓannī* yang bertentangan dengan prinsip yang pasti dan tidak ada prinsip pasti lain yang

menyokongnya. *Ẓannī* dalam pola ini tertolak sama sekali karena ia menyalahi prinsip-prinsip syari'ah sehingga karenanya dianggap bukan bagian dari syari'ah. Demikian juga tidak ada prinsip yang mendukung keabsahannya sehingga gugur dengan sendirinya. *Ẓannī* dalam pola kedua ini dibagi dua: pertama, penentangan *ẓannī* terhadap prinsip *qaṭ'ī* bersifat pasti oleh karenanya harus ditolak. Al-Syātibī mencontohkan dengan kasus yang terjadi di daerahnya menyangkut seorang pimpinan pemerintahan yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari bulan Ramadan. Sebagian ulama berfatwa bahwa sang pimpinan harus menjalani puasa dua bulan berturut-turut. Menurut al-Syātibī, fatwa ini menyalahi prinsip yang pasti, yaitu bahwa pembebasan budak sebagai *kaffārah* harus didahulukan daripada puasa. Al-Syātibī juga memberikan ilustrasi lain, yakni berkenaan dengan penolakan Aisyah terhadap sebuah hadis tentang siksaan yang menimpa mayit akibat tangisan keluarganya. Menurut Aisyah, riwayat ini bertentangan dengan prinsip pasti bahwa seseorang tidak menanggung dosa yang dilakukan oleh orang lain. Kedua, penentangan *ẓannī* terhadap prinsip *qaṭ'ī* bersifat tidak pasti, baik dilakukan dengan membawa *ẓannī* kepada makna yang tidak menyalahi prinsip yang pasti ataupun karena prinsip yang ditentang *ẓannī* tidak sampai kepada kepastian. *Ẓannī* yang kedua ini merupakan lapangan ijtihad. Misalnya, kejadian pada masa sahabat menyangkut Umar dan sahabat-sahabat lain yang bersamanya yang hendak ke Syam. Kemudian tersiar berita bahwa negeri tersebut telah terjangkit suatu wabah penyakit. Umar memerintahkan rombongan untuk kembali ke Madinah. Kemudian terjadilah dialog antara Umar dan Abū 'Ubaydah. Abū 'Ubaydah bertanya, "Apakah kita akan lari dari takdir Allah?" Umar menjawab, "Kita lari dari satu takdir menuju takdir-Nya

yang lain.” Menurut al-Syāṭibī, baik pertanyaan Abu 'Ubaidah maupun jawaban Umar sama-sama didasarkan kepada prinsip pasti. Ilustrasi lain berkenaan dengan penolakan Abu Hanifah terhadap qiyas dan lebih mendahulukan hadis dalam masalah batalnya salat karena tertawa pada saat menjalankan salat tersebut. Hal ini adalah pertentangan antara satu *zannī* dengan *zannī* yang lain. Dalam *al-I'tisām*, al-Syāṭibī menegaskan bahwa jika ada dua *zannī* bertentangan maka yang harus dilakukan adalah mencari yang lebih kuat di antara keduanya (*tarjīh*).³⁶

Pola ketiga, *zannī* yang tidak didukung oleh prinsip yang pasti dan tidak juga bertentangan dengan dengannya. Misalnya, hadis tentang tidak berhaknyanya seorang pembunuh mendapat warisan (*lā yaris al-qātil*). *Zannī* dalam pola ini menurut al-Syāṭibī dapat diamalkan. Masalah ini merupakan bagian dari prinsip syari'ah, yaitu bahwa mengamalkan *zannī* meskipun ia tidak sesuai dengan prinsip yang pasti, asalkan tidak bertentangan dengannya, secara umum diakui dalam perincian-perincian syariah.

Dari perbicangan di atas, tampak bahwa bagi al-Syāṭibī semua tipe *zannī* yang tidak bertentangan dengan prinsip yang pasti dapat dijadikan pegangan dan hukum-hukum amaliah. *Zannī* yang merujuk kepada prinsip yang pasti adalah *zannī* yang kuat (*ghalabah al-zann*). Ia dapat membatalkan hukum yang pasti seperti jika hukum sesuatu pada mulanya adalah haram kemudian dapat menjadi halal karena suatu sebab yang *zannī*. Adapun *zannī* yang tidak merujuk kepada prinsip yang pasti dalam syari'ah mendapat perlakuan yang tidak berbeda dengan *qat'ī*. Ia dapat mengkhhususkan ataupun membatasi lafal pasti yang berupa *'amm* atau *mutlaq*.³⁷ Merujuk kepada prinsip pasti yang dimaksudkan al-Syāṭibī di atas tidak sama dengan yang biasa digunakan oleh ulama ushul fiqh. Baginya, “perujukan” berarti adanya

kesamaan kandungan dengan prinsip yang pasti sebagaimana terlihat dari contoh-contoh di atas, sedangkan bagi ulama ushul fiqh ia berarti bahwa mengamalkan yang *zannī*, seperti hadis (*lā yaris al-qātil*), adalah diakui karena ia merujuk kepada kaedah yang pasti tentang sahnya mengamalkan isi berita terisolir (*khbar wāhid*).³⁸

Zannī menurut al-Syāṭibī dapat dijadikan pegangan dalam syari'ah karena beberapa pertimbangan seperti tampak dari keotoritatifan lafal *zāhir*.³⁹ Pertimbangannya adalah; pertama, bahasa Arab memustahilkan atau paling tidak menganggap jarang adanya makna yang pasti karena adanya *ihtimālāt 'asyrah*. Jika demikian, maka yang tersisa adalah lafal yang masih global (*mujmal*) dan tidak pasti (*zāhir*). Lafal *mujmal* menunggu datangnya penjelas (*bayān*) atau ia akan tetap demikian (*tawaqquf*). Jika begitu, maka *zāhir*-lah yang menjadi satu-satunya pegangan karena kalau tidak maka akan mengarah kepada *ta'ammuh wa takalluf*. Kedua, jika hasil *ihtimālāt* tidak diakui, maka hal itu akan berdampak kepada peniadaan dalil yang dapat dipegangi atau menganggap lemah semua atau mayoritas dalil-dalil syara'. Ketiga, bertumpu hanya kepada faktor *ihtimālāt* dalam dalil-dalil tekstual dan verbal (*qawliyyah*) akan menjadikan penurunan al-Qur'an dan pengutusan nabi tidak berguna karena sikap tersebut akan menyebabkan semua perintah dan larangan serta pemberitaan yang dibawa al-Qur'an dan nabi tidak dapat dijadikan otoritas. Hal ini, kata al-Syāṭibī, jelas tertolak oleh ijma dan akal sehat.

Pertimbangan keempat, dalam lingkup yang lebih luas, bertumpu hanya kepada faktor *ihtimālāt* akan menjurus kepada ketidakpercayaan atau hancurnya hukum-hukum kebiasaan dan akan memberi jalan bagi sofisme dan penolakan ilmu pengetahuan. Posisi orang yang hanya mengakui otoritas *ihtimālāt* oleh al-Syāṭibī diumpamakan seperti kaum nabi Musa yang

mempertanyakan kembali jenis sapi yang harus disediakan. Sikap ini bahkan disebut sebagai asal mula penyimpangan dari jalan yang benar, yang juga identik dengan perlakuan orang-orang yang bergumul dengan *mutasyābihāt* dalam al-Qur'an (QS. Ali 'Imrān: 7). Kelima, al-Qur'an dalam berargumentasi dengan orang-orang kafir menggunakan alasan-alasan umum yang rasional dan disepakati seperti dalam surat al-'Ankabūt ayat 61. Dalam ayat ini, Allah setelah berargumentasi dengan keumuman pengetahuan mereka bahwa yang menciptakan dan yang mengatur adalah Dia, mempertanyakan keberpalingan mereka dari tauhid. Seandainya bagi orang Arab *zāhir* itu bukan otoritas, maka tentunya keumuman pengakuan mereka tidak dapat dijadikan landasan argumen al-Qur'an dalam menyalahkan sikap mereka.

Sikap al-Syātibī ini memperlihatkan bagaimana kepastian epistemologis yang diperoleh lewat *mutawātir ma'nawī* dan *istiqrā' ma'nawī* menjadi dasar bagi sebuah sistem hukum Islam, di mana hal-hal yang sifatnya "mungkin" (*zannī*) memperoleh tempat yang kokoh dalam bangunan doktrin hukum tersebut. Diskusi al-Syātibī ini mempunyai keterkaitan langsung dengan persoalan hal-hal yang mendasar (*uṣūl* atau *kulliyāt*) dan yang merupakan cabang dalam agama (*furū'* atau *juz'iyāt*).⁴⁰ Hubungan antara prinsip yang pasti dengan nilai atau doktrin yang tidak pasti paralel dengan keterkaitan

antara prinsip fundamental dengan yang cabang tersebut.

G. Penutup

Konsep *qaṭ'ī* dan *zannī* memperlihatkan dimensi epistemologis hukum Islam yang tidak tahan kritik. Dalam banyak hal, disiplin ushul fiqh melestarikan apa yang mungkin dapat disebut ortodoksi *qaṭ'ī-zannī*. Namun, kritik al-Syātibī, sebagaimana didiskusikan di atas, tampak mempersoalkan kekuatan argumentasi ortodoksi tersebut.

Pemahaman yang tampaknya *taken for granted* mengenai *qaṭ'ī-zannī* mendapat kritik tajam dari al-Syātibī. Ia mendefinisikan *qaṭ'ī* sebagai yang terlepas dari faktor *iḥtimālāt 'asyrah* (sepuluh kemungkinan pemalingan makna) dan *infirād* (keterisolasian). Atas dasar ini, eksistensi *qaṭ'ī* sebagaimana dimengerti ulama ushul fiqh menjadi sangat diragukan. Al-Syātibī, yang mengakui banyaknya masalah-masalah yang sifatnya *zannī* dalam syari'ah, kemudian berupaya mencari cara yang absah untuk menarik kesimpulan yang *qaṭ'ī* dari masalah-masalah yang *zannī* tersebut. Ia lalu mengelaborasi konsep *mutawātir*. Yang kemudian tampak unik dari model kepastian epistemik al-Syātibī adalah dikenalkannya metode *istiqrā' ma'nawī* yang operasi dan prosedurnya mirip dengan berita *mutawātir*, lebih-lebih lagi *mutawātir ma'nawī*.

Catatan Akhir:

¹ Lihat, misalnya, komentar Muḥammad ibn Niẓām al-Dīn al-Anṣārī, seorang ahli ushul fiqh dari mazhab Hanafi, dalam bukunya *Fawātih al-Raḥmūt bi-Syarḥ Musallam al-Ṣubūt*, cet. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), I: 22.

² Bahasan tentang kepastian epistemologis ini dalam teori hukum Islam oleh beberapa sarjana dianggap mendapat banyak pengaruh dari pemikiran Aristotelian, Stoa dan Skeptisisme Platonik. Lihat, misalnya, Jonathan

A. C. Brown, "Did the Prophet Say it or Not? The Literal, Historical and Effective Truth of *Hadīth* in Early Sunnism", *Journal of the American Oriental Society*, 129, 2, (2009), hlm. 261-262.

³ Ungkapan yang cukup populer dalam disiplin tafsir adalah bahwa seseorang tidak dinamakan mufassir kecuali jika ia mampu memberi interpretasi yang beragam terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran*

Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, cet. 2 (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 137.

⁴ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 20-21.

⁵ Konsepsi ini telah diterima luas baik di kalangan ahli hukum klasik maupun modern. Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fi 'Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq oleh Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 196-197; Abū al-Walīd Ṣulaymān ibn Khalaf al-Bājī, *Kitāb al-Hudūd fi al-Uṣūl*, taḥqīq oleh Nazīh Ḥammād (Beirut: Mu'assasah al-Za'bi, 1973), hlm. 30, 42-43; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. 12 (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 34-35; Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: an Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), hlm. 22-23.

⁶ Tentang riwayat hidup dan posisi intelektual al-Syātibī, lihat Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Shathibi's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989); Ḥammādī al-'Ubaydī, *al-Syātibī wa Maqāsid al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār Qutaybah, 1992); Aḥmad al-Raysūmī, *Naẓariyyah al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Syātibī*, (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995).

⁷ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunnī Ushul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 162.

⁸ Problem kebahasaan yang terkait dengan *iḥtimālāt 'asyrah*, pada dasarnya telah banyak didiskusikan oleh para ahli hukum sebelum al-Syātibī. Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan al-Asnawī, *Nihāyah al-Sūl fi Syarḥ Minhāj al-Uṣūl* (Ttp: 'Alam al-Kutub, t.t.), I: 40-41 mengungkapkan bagaimana konsep *iḥtimālāt 'asyrah* digunakan oleh ahli hukum yang skeptis terhadap makna yang pasti.

⁹ Tentang *iḥtimālāt 'asyrah*, lihat Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, taḥqīq oleh 'Abd Allāh Darrāz, cet. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), IV: 324-325. Tentang *muqaddimāt 'asyrah*, lihat *ibid.*, I: 35-36 dan II: 50.

¹⁰ 'Aḍud al-Dīn al-Ījī, *al-Mawāqif fi 'Ilm al-Kalām* (Mekah: Dār al-Bāz, t.t.), hlm. 40.

¹¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, IV: 324.

¹² Abū Ya'lā Muḥammad ibn Ḥusayn al-Farrā, *al-'Uddah fi Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq oleh Aḥmad ibn 'Alī ibn Aḥmad Sayr al-Mubārīkī (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), I: 138-139. Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, taḥqīq oleh Ṣalāh ibn Muḥammad ibn 'Uwaidah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), I: 151 menyebutkan adanya sekelompok

ulama yang berpendapat jarangny makna yang pasti.

¹³ *Ibid.*, I: 35-36 dan II: 49-51.

¹⁴ *Ibid.*, I: 36; II: 51; III: 81. Al-Syātibī mencirikan *naṣṣ* dengan *allaẓī lā iḥtimāl fih* atau *allaẓī lā yaḥtamil al-ta'wīl*. Lihat *ibid.*, II: 49; III: 100. Simak pula Abū Ishāq al-Syātibī, *al-I'tisām*, taḥqīq oleh Aḥmad 'Abd al-Syāfi (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), II: 442-478.

¹⁵ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, IV: 328.

¹⁶ Lihat, misalnya, al-Farrā, *al-'Uddah*, I: 80-82; al-Bājī, *Kitāb al-Hudūd*, hlm. 25-28.

¹⁷ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, I: 34-35.

¹⁸ *Ibid.*, I: 35-36; II: 49-50.

¹⁹ *Ibid.*, IV: 11.

²⁰ *Ibid.*, IV: 325.

²¹ *Ibid.*, I: 38; II: 51.

²² *Ibid.*, II: 298-299.

²³ *Ibid.*, II: 298.

²⁴ Muḥammad al-Sayyid al-Julaynd dan al-Sayyid Rizq al-Ḥajr, *Dirāsāt fi al-Mantiq wa Manāhij al-Baḥs* (Kairo: Maktabah al-Zarā, t.t.), hlm. 121-124.

²⁵ Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, hlm. 41; Ibn Qudāmah al-Maqdisī, *Rauḍah al-Nāzir wa Junnah al-Manāzir*, cet. 2 (Mekah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994), hlm. 16. Lihat juga Māhir Ḥamid al-Ḥūlī, "al-Istiqrā wa Dawruhu fi Ma'rifah Maqāsid al-Syāri 'inda al-Imām al-Syātibī", *Majallah Jāmi'ah al-Azhar bi-Ghazzah*, 12, 1, (2010), hlm. 10-11.

²⁶ Lihat selengkapnya 'Alī Sāmī al-Nasysyār, *Manāhij al-Baḥs 'inda Mufakkirī al-Islām wa Iktisyāf al-Manhaj al-'Ilmī fi al-'Ālam al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966), hlm. 79. Untuk kajian tentang logika yang dibangun Ibn Taymiyyah, lihat Zainul Kamal, *Kritik Ibn Taymiyyah terhadap Logika Aristoteles*, disertasi tidak diterbitkan, Jakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.

²⁷ Lihat al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, I: 36; II: 51; III: 307.

²⁸ Lihat catatan editor ('Abd Allāh Darrāz) dalam *ibid.*, II: 36.

²⁹ *Ibid.*, I: 30, 39; IV: 328.

³⁰ Lihat penilaian dari Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought", dalam *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. Nicholas Heer (London: University of Washington Press, 1990), hlm. 25, 29-30; Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: a Comparative Study of Islamic and Western Methodology of Inquiry* (Selangor: IIU Malaysia, 1996), hlm. 92.

³¹ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, I: 37.

³² *Ibid.*, III: 27. Lihat juga *ibid.*, II: 375; III: 10, 105; IV: 196.

³³ *Ibid.*, II: 53; III: 13. Ibn Rusyd dalam *Talḥiṣ Mantiq Aristā*, seperti disebutkan oleh Hallaq, "On Inductive Corroboration", hlm. 29, menyebutkan dua perbedaan induksi yang mirip dengan pembagian al-Syātibī di atas, yaitu induksi demonstratif (*istiqrā' bayānī*) dan induksi dialektik (*istiqrā' jadālī*). Induksi demonstratif, jika hendak diakui sebagai metode yang benar, maka kesimpulannya harus mencakup semua partikular yang ada. Adapun induksi dialektik tidak mensyaratkan hal itu, karena ia cukup dengan menentukan penerimaan sebagian besar partikularnya.

³⁴ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, I: 38-39.

³⁵ *Ibid.*, II: 16-26. Lihat juga al-Syātibī, *al-I'tisām*, I: 171.

³⁶ Al-Syātibī, *al-I'tisām*, I: 180; II: 445.

³⁷ Idem, *al-Muwāfaqāt*, I: 33-34; II: 360.

³⁸ *Ibid.*, III: 26. Lihat juga komentar editor di bawahnya.

³⁹ *Ibid.*, IV: 324-327.

⁴⁰ Ulasan menarik tentang kaitan *uṣūl* dengan *furū'* dalam teori hukum Islam dapat disimak dalam Anver M. Emon, "To Most Likely Know the Law: Objectivity, Authority, and Interpretation in Islamic Law", *Hebraic Political Studies*, Vol. 4, No. 4 (Fall 2009). Khusus tentang kaitan *kullīyyāt* dan *juz'īyyāt* dalam pemikiran al-Syātibī, lihat Ahmad Rofii, "Sistematisasi Doktrin Hukum Islam: Signifikansi Prinsip Hukum dalam Pemikiran Hukum al-Syātibī", *Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam Mahkamah*, Vol. 7, No. 7, Juni 2008.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Anṣārī, Muḥammad ibn Niẓām al-Dīn. *Fawātiḥ al-Raḥmūt bi Syarḥ Musallam al-Ṣubūt*, 2 jilid. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Asnawī, Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan. *Nihāyah al-Sūl fī Syarḥ Minhāj al-Uṣūl*, 4 jilid. Ttp: 'Ālam al-Kutub, t.t.
- Al-Bājī, Abū al-Walīd Sulaymān ibn Khalaf. *Kitāb al-Ḥudūd fī al-Uṣūl*. Taḥqīq oleh Nazīh Ḥammād. Beyrūt: Mu'assasah al-Za'bī, 1973.
- Brown, Jonathan A. C. "Did the Prophet Say it or Not? The Literal, Historical and Effective Truth of *Ḥadīth* in Early Sunnism". *Journal of the American Oriental Society*, 129, 2, 2009.
- Emon, Anver M. "To Most Likely Know the Law: Objectivity, Authority, and Interpretation in Islamic Law". *Hebraic Political Studies*, Vol. 4, No. 4, 2009.
- Al-Farrā', Abū Ya'lā Muḥammad ibn Ḥusayn. *al-'Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*, 5 jilid. Taḥqīq oleh Aḥmad ibn 'Alī ibn Aḥmad Sayr al-Mubārīkī. Beyrūt: Mu'assasah al-Risālah, 1980.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taḥqīq oleh Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Syāfi. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Hallaq, Wael B. "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunni Legal Thought". Dalam *Islamic Law and Jurisprudence*. Ed. Nicholas Heer. London: University of Washington Press, 1990.
- _____. *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Al-Ḥūfī, Māhir Ḥāmid. "al-Istiqrā wa Dawruhu fī Ma'rifah Maqāṣid al-Syāri' 'inda al-Imām al-Syātibī". *Majallah Jāmi'ah al-Azhar bi-Ghazzah*, 12, 1 (2010).
- Al-Ījī, 'Aḍud al-Dīn. *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*. Mekah: Dār al-Bāz, t.t.
- Al-Julaynd, Muḥammad al-Sayyid dan al-Sayyid Rizq al-Ḥajr. *Dirāsāt fī al-Mantiq wa Manāhij al-Baḥs*. Kairo: Maktabah al-Zarā', t.t.
- Al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, 2 jilid. Taḥqīq oleh Ṣalāḥ ibn Muḥammad ibn 'Uwaiḍah. Beyrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

- Kamal, Zainul. *Kritik Ibn Taimiyyah terhadap Logika Aristoteles*, disertasi tidak diterbitkan. Jakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1995.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.
- _____. *Shari'ah Law: an Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- Al-Maqdisī, Ibn Qudāmah. *Rauḍah al-Nāzir wa Junnah al-Manāzir*. Mekah: Maktabah Dār al-Bāz, 1994.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Syathib's Life and Thought*. Delhi: International Islamic Publishers, 1989.
- Al-Nasysyār, 'Alī Sāmī. *Manāhij al-Bahs 'inda Mufakkirī al-Islām wa Iktisyāf al-Manhaj al-'Ilmī fi al-'Ālam al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- Al-Raysūnī, Ahmad. *Nazariyyah al-Maqāsid 'ind al-Imām al-Syātibī*. Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Rofii, Ahmad. "Sistematisasi Doktrin Hukum Islam: Signifikansi Prinsip Hukum dalam Pemikiran Hukum al-Syātibī". *Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam Mahkamah*. Vol. 7, No. 7, Juni 2008.
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: a Comparative Study of Islamic and Western Methodology of Inquiry*. Selangor: IIU Malaysia, 1996.
- Shihab, M. Qur'āish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Syātibī, Abū Ishāq. *al-I'tisām*, 2 jilid. Taḥqīq oleh Ahmad 'Abd al-Syāfi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- _____. *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah*, 4 jilid. Taḥqīq oleh 'Abd Allāh Darrāz. Beyrūt: Dār al-Ma'rifah, 1975.
- Al-'Ubaidī, Hammādī. *al-Syātibī wa Maqāsid al-Syarī'ah*. Beyrūt: Dār Qutaybah, 1992.



Sertifikat

*Kutipan dari Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi
Kementerian Pendidikan Nasional Republik Indonesia
Nomor: 64a/DIKTI/Kep/2010, Tanggal 1 November 2010*

*Nama Jurnal : Al-Manahij
(Jurnal Kajian Hukum Islam)
ISSN : 1978-6670
Penerbit : APIS (Asosiasi Peminat Ilmu Syari'ah)
bekerja sama dengan Jurusan Syari'ah
STAIN Purwokerto*

Ditetapkan sebagai Jurnal

TERAKREDITASI

*Akreditasi sebagaimana tersebut di atas berlaku selama
3 (tiga) tahun sejak ditetapkan.*

Jakarta, 1 November 2010

a.n. Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi

Direktur Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat



Sudo Hapsoro Tri Utomo