Globethics Repository

METODE IJTIHAD INDUKTIF TEMATIK AL- SYATIBI

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Subarman, Munir
Publisher	Syariah Faculty, IAIN Purwokerto
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-14 22:04:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222351

METODE IJTIHAD INDUKTIF TEMATIK AL-SYĀṬIBĪ

Munir Subarman

Fakultas Syariah IAIN Syekh Nurjati Cirebon
Jl. Perjuangan By Pass Sunyaragi Cirebon
Email:munir.subarman@yahoo.com

Abstrak

Al-Syāṭibi (w. 790/1388) mengembangkan metode induksi untuk menafsirkan nas al-Qur'an berdasarkan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, nas-nas al-Qur'an harus diteliti secara mendalam dengan mempelajari nas-nas *ẓanni* yang memiliki kandungan yang sama. Nas-nas tersebut dapat dikatakan memiliki kepastian (*qaṭ'i*) jika dipahami secara kolektif. Pembuktian induksi yang diperkenalkan al-Syāṭibī berasal dari berbagai sumber, mulai dari al-Qur'an dan Sunnah hingga *ijmā'*, *qiyas* dan bukti-bukti kontekstual (*qarā'in al-aḥwāl*) yang digabungkan untuk mengklasifikasi sebuah persoalan. Misalnya kepastian tentang wajibnya ṣalāt farḍu tidak semata-mata ditunjukkan oleh ayat al-Qur'an, tetapi harus bersama-sama dengan sejumlah bukti lain yang saling berkolaborasi untuk mendukung pemahaman bahwa perintah dalam firman Allah tentang ṣalāt tersebut menunjukkan wajib, seperti adanya ayat-ayat lain yang memuat tentang pujian terhadap orang yang mengerjakan ṣalāt dan celaan terhadap orang yang meninggalkannya. Kebersamaan dalil-dalil inilah yang menghasilkan suatu kepastian bagi kita tentang wajibnya ṣalāt.

Kata kunci: *ijtihad, al-Syāṭibī, metode induksi, nas qaṭ'ī, nas ẓannī*

Abstract

Al-Syāṭibī (d. 790/1388) developed induction method in interpreting Qur'anic texts based on the principle of *maqāṣid al-syarī'ah* (the objectives of laws). According to him, the Qur'anic texts should be examined deeply by observing the presumptive (*ẓannī*) texts that have same contents within them. Therefore, the presumptive texts then could be considered definitive (*qaṭ'ī*) when they are read collectively. The induction method used by al-Syāṭibī based on many legal evidences: Qur'an, Hadith, *ijma*' (consensus), *qiyas* (analogy) and other contextual evidences (*qarā'in al-aḥwāl*) that are combined to classify a subject. For example, the certainty of obligatory prayers (*ṣalāt*) is not merely indicated by Qur'anic verses, but it should be together with other evidences that collaborate to support the understanding of obligatory nature of God's command to prayers. The other evidences could be Qur'anic verses about God's praise to someone doing prayers and His censure for the one leaving them. It is the togetherness of evidences that produce a certainty for us that the prayers are obliged.

Keywords: *ijtihād, al-Syāṭibī, induction method, definitive text, presumptive text*

A. Pendahuluan

Ilmu usul fikih merupakan metodologi yang telah ditemukan oleh pakar hukum Islam pada dunia pemikiran Islam yang tidak dimiliki oleh umat lain.[1] Ilmu ini pertama kalinya disusun oleh Imam al-Syāfi'i (762-820) melalui

karyanya *al-Risālah*".[2] Ia dapat disebut sebagai Bapak Ilmu usul fikih.

Al-Risālah dalam sejarah perkembangan hukum Islam merupakan kitab usul fikih yang muncul pertama kali, dan sebagai karya monumental intelektual Muslim. Bila ditelusuri perjalanan sejarahnya,[3] paradigma yang terbangun daläm pembahasan usul fikih pereode awal sangat literalistik baik dari kalangan aliran *mutakallimin* (Syafi'iyyah, Malikiyyah, Hanabilah dan Mu'tazilah) maupun Hanafiyah.

Dalam hal ini Arkoun berpendapat bahwa secara historis, kecenderungan Uṣūl Fiqh klasik agak tekstualitas dan cenderung mengabaikan aspek empirisme.[4] Implikasi yang ditimbulkan adalah pendekatan yang deduktif dan bukan induktif. Akibatnya fiqh menjadi kaku dan tidak mampu memecahkan problem-problem yang muncul di era kontemporer saat sekarang ini. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad (dari abad ke-2 H sampai abad ke-7 H) dan baru mengalami pencerahan dengan munculnya al-Syāṭibi (w. 790/1388) pada abad ke-8 yang berusaha mengembangkan teori hukumnya lewat konsep *maqāṣid al-syarī'ah* dan teori induksi.

Teori tersebut pada dasarnya telah diintrodusir oleh Imam al-Gazali, sebagaimana yang dinyatakan Syamsul Anwar dalam penelitiannya,[5] akan tetapi al-Syāṭibī mempunyai andil besar dalam pengembangan teori induksi secara lebih luas dalam menemukan hukum.

B. Metode Induktif dalam Kajian Hukum Islam

Elaborasi dan perkembangan teoritis metode induktif dalam kaitannya dengan kajian teori hukum terjadi setelah diperkenalkannya logika Yunani ke dalam studi kalam dan uṣūl fiqh. Meskipun belum jelas kaitan antara berkembanganya metode induksi dalam kajian hukum Islam dengan diperkenalkannya logika Yunani, sebagaimana yang ditegaskan Hallaq, tetapi fakta menunjukkan bahwa baru pada abad ke-5 H/11 M dan sesudahnya teori induksi muncul dalam kajian hukum Islam di kalangan pakar Uṣūl Fiqh.[6] Penggunaan ilmu logika terutama teori induksi dalam kaitannya dengan kajian-kajian hukum Islam muncul pertama kali di dalam karya-karya Imam al-Gazali[7].

Di periode pertengahan, sebagaimana yang dicatat Syamsul Anwar, Imam al-Gazali merupakan tokoh yang telah melakukan upaya pengembangan ilmu hukum Islam dengan salah satu sumbangan pokoknya adalah memperkenalkan dan mempertegas penerapan metode induksi dalam kajian hukum Islam, di mana sebelumnya ijtihad hukum lebih bersifat deduktif.[8] Metode induksi tampak dalam interpretasi linguistik dan teori tujuan hukum. Dalam interpretasi linguistik, hadirnya metode induksi ini merupakan konsekuensi dan pandangan skeptisisme Imam al-Gazali mengenai bahasa.[9]

Teoritisi hukum Islam zaman tengah menganut paham optimistik mengenai bahasa, yaitu suatu anggapan bahwa bahasa adalah sarana memadai untuk komunikasi, suatu sunnah yang baku, dan karena itu terbilang sebagai milik publik. Atas dasar itu pemahaman hukum dan teks sudah mencukupi. Padahal bagi Imam al-Gazali, bahasa tidak selalu memadai karena bahasa bersifat individual. Oleh karena itu, pemahaman suatu teks melalui bahasa semata tidaklah cukup, melainkan diperlukan bukti-bukti *sirkumstansial* (*qarīnah*) lainnya agar suatu teks dapat dipahami secara tepat. Faham ini tercemin dalam pendapat Imam al-Gazali mengenai pemaknaan *amar,* lafal umum, argumen *a fortiori* dan lain-lainnya. Suatu perintah (*amar*) *an sich* tidak menunjukkan apa-apa. Maknanya dapat diketahui dengan mempelajari *evidensi sirkumtansial* yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat "*wa ātū al-zakāh*" (bayarlah zakat), tidak

dengan sendirinya dapat dipahami berbagai keterangan *sirkumtansial* dengan segala potensi dalil yang secara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib.[10] Selain itu pemikiran induktif juga diterapkan dalam metode otentifikasi hadis. Hadis *mutawatir* dalam metode induktif dipahami bukan semata-mata didasarkan pada rawi-rawi hadis yang ditransmisikan secara kuantitas akan tetapi diperoleh dari berbagai *evidensi sirkumstansial*. Berbagai *evidensi sirkumstansial* ini dapat meningkatkan hadis *ahad* tertentu menjadi hadis *mutawatir*.[11] Menurut Hallaq, konsep kemutawatiran (*al-tawātur*) tersebut adalah suatu konsep induktif.[12] Dari sini yang terpenting dipahami, sebagaimana yang dicatat Syamsul Anwar, adalah bahwa asumsi mengenai bahasa sedemikian itu membawa Imam al-Gazali kepada pandangan pentingnya metode induksi dalam penemuan hukum.[13]

C. Biografi al-Syāṭibī dan Epistemologi Hukumnya

Nama lengkap adalah Abū Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muḥammad al-Lakhmi al-Gharnati al-Syāṭibī.[14] Keluarga al-Syāṭibī berasal dari Syaṭiba, namun demikian al-Syāṭibi tidak lahir di negeri asal keluarganya. Sebab pada tahun 637 H/1239 M atau beberapa dekade sebelum kelahiran al-Syāṭibi, kota Syatiba telah jatuh ke tangan penguasa Kristen. Tahun kelahiran al-Syāṭibī tidak dapat diketahui secara pasti oleh para ahli sejarah, namun diperkirakan sekitar tahun 730 H/1329 M. seluruh kehidupan al-Syāṭibī hingga wafatnya dijalani di Granada.[15]

Al-Syāṭibī dikenal sebagai ahli fiqh, uṣūl fiqh, tafsir, hadis, dan bahasa.[16] Guru-guru al-Syāṭibī bukan hanya para sarjana terkenal yang tinggal di Granada, tetapi juga mereka berkunjung ke negara tersebut untuk tugas-tugas diplomatik. Guru-guru al-Syāṭibī yang paling berpengaruh terhadap kehidupan intelektualnya adalah Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin al-Fakhsar al-Albiri, Abū ‘Abd Allah Muḥammad bin Ahmad al-Maqqari, Abū Ali Mansur al-Zawawi, Abū al-Qasim Muḥammad bin Aḥmad al-Syarif al-Sabti, Abū Allah Muḥammad al-Balansi, Abū Ja’far Aḥmad al-Syaquri dan Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Lauṡi.[17]

Karir intelektual al-Syāṭibī tidak pernah terlibat langsung dalam politik praktis di Granada pada masanya, sebagai seorang ilmuan ia banyak terlibat dalam memberikan respon terhadap permasalahan sosial kemasyarakatan yang muncul pada waktu itu melalui fatwa-fatwanya. Selama hidupnya selain aktif dalam kegiatan memberi fatwa. Al-Syāṭibī juga banyak berkiprah secara langsung dalam kegiatan mengajar di Universitas Granada. Ia mengajarkan lima bidang ilmu, yaitu fikih, usul fikih, hadis, *qirā’at* dan *naḥwu*. Di antara murid-murid al-Syāṭibī adalah para ulama ternama di Spanyol, seperti Abū Yaḥya ibn ’Āṣim, Abū Bakar ibn ’Āṣim ibn Ja’far al-Fakhtar, dan Abū Abd Allah al-Bayani.[18]

Karya-karya al-Syāṭibī dapat dikelompokkan dalam dua bidang, yaitu Bahasa Arab dan fikih. Pengetahuan tentang Bahasa Arab disebutnya *‘ulūm al-wasā’il*, sedangkan pengetahuan tentang fikih disebutnya *‘ulūm al-maqāṣid*. Karya-karya al-Syāṭibī tersebut adalah *al-Muwāfaqat, al-I’tiṣām*, *kitab al-Majālis al-Syarḥ ‘ala al-Khulaṣāh fī al-Naḥw, ’Unwān al-Ittifāq fī ‘Ilm al-Istiqāq, Kitāb Uṣūl al-Naḥw,* dan *al-Ifāḍāt wa al-Irsyādāt*. Dari semua karya yang disebut, hanya tiga karya yang telah diterbitkan dan dipublikasikan secara luas. Ketiga karya tersebut adalah *al-Muwāfaqāt, al-I’tiṣam,* dan *al-Ifādāt wa al-Irsyādat.*[19]

Al-Syāṭibī dikenal sebagai ahli uṣūl fiqh, mufassir, *faqih*, ahli bahasa, peneliti, imam besar, komentator atau pakar diskusi.[20] Ia juga dikenal sebagai

pakar kalam (teologi),[21] karakter pribadinya yang baik, seorang ulama yang saleh, penuh sikap *wara',* penentang *bid'ah* dan *syubhat* serta sangat *iffah* dengan dirinya.[22] Dalam hal sikap keilmuan, al-Syāṭibī sangat selektif bila memilih guru, bahkan dalam hal kitab (buku), ia sangat fanatik dengan kitab-kitab klasik, sehingga kitab-kitab baru yang semasanya ia kesampingkan, misalnya karya Ibnu Basyīr, Ibn Syasy, Ibn Ḥajib, dan lain-lain. Karena Ia khawatir akan kualifikasi mereka yang tergolong masih baru itu.[23] Menurut Aḥmad Baba (w. 1036/1626),[24] sebagaimana yang dikutip Khalid Mas'ud, al-Syāṭibī hidup sezaman dengan Lisan al-Din ibn al-Khaṭib (w. 776/1374) dan ibn Khaldun (w. 784/1382) bahkan dugaan kuat mereka saling mengenal.[25] Namun kemudian waktu itu al-Syāṭibī besar kemungkinan belum menulis *al-Muwāfaqat* sehingga belum banyak dikenal orang.

Akan tetapi, sebagaimana tampak dalam karya-karyanya, minat utama al-Syāṭibī adalah bahasa Arab dan usul fikih. Setelah menjalani pengembaraan intelektual yang panjang, sehingga menghasilkan karya monumental ini, al-Syāṭibī meninggal dunia. Berbeda dengan hari kelahirannya yang tidak tercatat, beliau meninggal pada hari senin tanggal 8 Sya'ban tahun 790 H, bertepatan dengan tanggal 30 Agustus 1388 M.

D. Epistemologi Hukum al-Syāṭibī

Al-Syāṭibī membahas prinsip-prinsip epistemologi di berbagai tempat dalam kitabnya *al-Muwāfaqat*,[26] akan tetapi sebagaimana yang dicatat Hallaq, ide utamanya termuat dalam volume I dan II.[27]

Sebagaimana halnya para pakar hukum yang lain, al-Syāṭibī mengusulkan kepastian (*qaṭ'i*) sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum. Apabila sumber-sumber hukum diwarnai sesuatu yang mengurangi kepastiannya, maka seluruh bangunan hukum yang dibentuknya dapat menjadi pertanyaan dan bahkan diragukan. Jika sesuatu yang belum pasti (probabilitas) dijadikan sumber hukum, termasuk di dalamnya Qur'an dan Sunnah, maka kemudian ia juga dapat dijadikan sebagai dasar dan teologi (*uṣūl al-dīn*) yang membuktikan eksistensi Tuhan dan kebenaran kenabian Muhammad; hal ini jelas tak dapat dipertimbangkan.

Al-Syāṭibī mengusulkan dalil bahwa semua premis fundamental (*muqaddimah*) dalam teori hukum haruslah sesuatu yang jelas kepastiannya (*qaṭ'i*). Premis-premis tersebut dapat berupa rasional, konvensional atau wahyu. Karena asumsi yang terbangun dalam pikiran al-Syāṭibī bahwa wahyu yang telah diilustrasikan dalam bentuk nas khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, amat jarang yang masuk dalam kategaori *qaṭ'i* secara dilalah. Al-Syāṭibī dalam kitabnya menegaskan bahwa tidak ada atau sedikit sekali ayat al-Qur'an yang bersifat *qaṭ'i*, jika yang dimaksudkan tidak ada kemungkinan arti lain bagi suatu lafal yang disebutkan di atas.[28] Akan tetapi, *qaṭ'i* dapat muncul dari sekumpulan dalil *ẓanni* yang mengandung makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dan dalil yang beraneka ragam memberikan kekuatan tersendiri yang berbeda maknanya kalau berdiri sendiri. Kekuatan himpunan tersebut menjadi tidak *ẓanni* lagi, akan tetapi telah meningkat menjadi *mutawattir ma'nawiyyah* sehingga dinamailah *qaṭ'ī al-dilālah*.[29] Selain itu, ukuran lain yang bisa menetapkan suatu ayat yang menduduki posisi *qaṭ'ī al-dilālah* ialah ijma' ulama, sebab suatu ayat bila telah disepakati maknanya oleh mayoritas ulama yang berwenang, tidak ada kemungkinan makna lain dari ayat itu.

Menurut al-Syāṭibī, jika dalil-dalil itu berdiri sendiri, sangat jarang ditemukan dalil yang mengandung satu makna secara pasti. Selanjutnya, ia juga

mengatakan bahwa kepastian makna suatu dalil hanya dapat ditangkap ketika beberapa dalil dijajarkan menjadi satu sehingga pengertiannya saling melengkapi. Oleh karena itu, al-Syāṭibī mengemukakan sepuluh premis yang harus dipenuhi agar satu dalil yang berdiri sendiri itu dapat dikatakan bersifat *qaṭ'i*. Kesepuluh premis itu adalah:

1. Riwayat kebahasaan.
2. Riwayat yang berkaitan dengan tata bahasa/gramatika (*naḥw*).
3. Riwayat yang mengandung perubahan kata (*ṣarf*).
4. Redaksi yang dimaksud bukan kata yang bersifat ganda.
5. Tidak mengandung peralihan makna (*takwil*).
6. Redaksinya bukan metaforis (*majaz*).
7. Bukan sisipan (*iḍmār*).
8. Bukan awalan dan akhiran (*taqdim dan ta'khir*).
9. Bukan pembatalan hukum (*nasakh*).
10. Tidak mengandung penolakan logis (*'adam al-mu'āriḍ al-'aqlī*)

Jika kesepuluh premis ini bersifat *qaṭ'i* menurut al-Syāṭibī, barulah dalil itu dinamakan *qaṭ'i*. Akan tetapi, apabila tiga premis yang pertama tidak *qaṭ'i*, sedangkan tujuh yang lainnya hanya diketahui melalui *istiqra' tamm* (metode induktif yang sempuma), maka hasilnya tetap *ẓanni* (penunjukan makna yang *ẓanni*). Oleh sebab itu, al-Syāṭibī sependapat dengan para mufassir yang mengatakan bahwa satu dalil (ayat atau hadis) bisa dikatakan *qaṭ'i* apabila satu dalil didukung oleh dalil-dalil lain dalam topik yang sama.[30]

Jika ayat-ayat al-Qur'an disepakati sebagai *qaṭ'i al-ṡubūt*, tidak demikian halnya dengan sunnah Rasulullah SAW. Dari segi *al-ṡubūt* (kebenaran sumber), ada hadis yang *qaṭ'i al-ṡubūt* dan ada hadis yang *ẓanni al-ṡubūt*.[31] Hadis *aḥād* (bersifat *ẓanni al-ṡubūt*) inilah yang menjadi penyebab munculnya perbedaan pendapat ulama dalam menjadikannya sebagai hujjah apabila bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Pertentangan itu bisa dalam bentuk umum dan khusus atau mutlak dan bersyarat.

E. Metode Ijtihad Induktif Tematik

Metode ini berusaha meneliti makna ayat-ayat yang setema untuk mengungkap ide sentralnya. Tawaran metodologis ini berawal dari adanya pemahaman teks dalam mengungkapkan maksud *Syāri'* dengan berbasis pada pemahaman yang sempurna terhadap prinsip-pnnsip umum *Syāri'* dengan cara *istiqrā'* (induksi) lepas dari perhatian. Sementara dalil-dalil *syar'i* yang masih berstatus *ẓannī* secara *al-dilālah* belum terpecahkan melalui sebuah perumusan yang solutif. Menurut al-Syāṭibī, dalil-dalil yang masuk kategori dalil hukum adalah mayoritas—untuk tidak mengatakan seluruhnya—*ẓannī* dan sangat jarang yang *qaṭ'ī*.[32]

Hal inilah yang mendorong al-Syāṭibī mengemukakan gagasan pemikirannya dengan memperkenalkan suatu ide hukum bahwa dalil yang sifatnya *ẓannī* secara *al-dilālah* akan sampai pada derajat *qaṭ'ī* bila nas-nas yang memiliki makna atau tema yang sama tidak dikelola secara induktif untuk menangkap ide sentralnya. Karena dari gabungan dalil-dalil yang induktif, bisa ditarik suatu kesimpulan bahwa dalil-dalil tersebut saling berkolaborasi untuk mendukung kesimpulan yang pasti. Dari sini, lahir landasan teoritis bagi al-Syāṭibī bahwa ke-*qaṭ'ī*-an muncul dari penggunaan dalil secara bersama-sama. Kebersamaan mengandung kekuatan yang tidak terdapat dalam kesendirian. Prinsip inilah yang melandasi konsep *tawātūr,* dan pola argumentasi yang disarankan di sini termasuk dalam kategori demikian. Jadi apabila dari kesimpulan yang memberikan kepastian (*yufīd al-'ilmi*) maka itulah yang memberikan kepastian (*yufīd al-'ilmi*) dan itulah argumentasi yang diinginkan.[33]

Prinsip ini tidak selalu dipahami dalam arti formal, yaitu dilekatkan pada ekspresi verbal formal yang terkandung

dalam teks al-Qur'an atau al-Sunnah. Akan tetapi dikaitkan dengan makna dan substansi bersama yang meresapi keseluruhan sumber materi syari'ah. Induksi dalam teori ini bukanlah sejumlah besar laporan yang dikaitkan dalam suatu isu partikular, melainkan suatu induksi tematik (*istiqrā' ma'nawī*) dan semangat dari teks syari'ah. Dalil-dalil yang terlibat mungkin tidak semuanya langsung melandasi kasus khusus atau bahkan tidak menyentuh permasalahan yang dibicarakan itu, akan tetapi hanya mempunyai hubungan yang tidak langsung dan sebagai dukungan terhadap kebenaran hukum yang disimpulkan. Al-Syāṭibī menjelaskan "apa yang mengandung penekanan dari tema yang sama serta dikuatkan oleh indikasi luar menjadi setingkat dengan nash *qaṭ'ī* yang tidak mengandung kemungkinan-kemungkinan interpretasi".[34]

Dapat dicontohkan mengenai kepastian tentang wajibnya ṣalāt farḍu yang lima tidak semata-mata ditunjukkan oleh firman Allah: وأقيموا الصلوة ("dan diriikanlah salat"). Apabila hanya ayat tersebut yang dijadikan argumentasi wajibnya ṣalāt maka akan mengandung kekurangan dari beberapa segi. Dalam logika al-Syāṭibī bahwa wajibnya salat diketahui dari firman tersebut bersama dengan sejumlah bukti lain yang saling berkolaborasi untuk mendukung pemahaman bahwa *amr* (perintah) dalam firman Allah tersebut menunjukkan wajib. Misalnya dengan melihat ayat-ayat lain yang memuat tentang pujian terhadap orang yang mengerjakan ṣalāt, celaan terhadap orang yang meninggalkannya, adanya perintah untuk mengerjakannya dalam keadaan duduk bila tak mampu berdiri, bahkan berbaring apabila tidak bisa duduk dan sejumlah bukti lain. Kebersamaan dalil-dalil inilah yang menghasilkan suatu kepastian bagi kita tentang wajibnya ṣalāt.

Dengan demikian keterulangan makna dan tema dalam teks dan konteks seperti itulah yang membawa kepada kepastian, bukan semata-mata analisis teks secara individual. Ajakan yang kuat dari al-Syāṭibī untuk melakukan analisis teks dengan pendekatan induktif mengimplikaiskan seruannya untuk mengembangkan pola fikir induktif secara luas.

F. Kontribusi Metode Induktif Tematik al-Syāṭibī dalam Pengembangan Hukum Islam

Metode penggalian hukum secara induktif pada dasarnya sudah dilakukan oleh ilmuan Yunani dahulu. Metode ini diadopsi oleh pemikir-pemikir Islam dari filsafat Aristoteles dengan mengedepankan rasional-filosofis.Pemikiran filsafat Aristoteles berkembang di wilayah Islam bagian barat, yang kemudian dijadikan landasan epistemologi keilmuan, termasuk juga disiplin ilmu hukum Islam. Kerangka berfikir Aristoteles ini terkenal di dunia Islam dengan istilah *nalar burhani,*[35] yaitu sebuah pemikiran dengan mengedepankan logika dalam artian berusaha untuk menganalisis ilmu sampai pada prinsip-prinsip dan dasar-dasarnya yang terdalam. Adapun untuk mencapai itu terlebih dahulu harus memahami dan mendalami *silogisme.*[36] Silogisme pada dasarnya terdiri dari beberapa preposisi yang disebut dengan premis mayor, premis minor dan konklusi. Hal ini berarti bahwa penyimpulan yang bersifat konklusif tidak bisa terjadi apabila hanya terdiri dari satu premis. Di samping itu dua premis tersebut harus mengandung satu term yang sama.[37]

Premis-premis dalam silogisme di atas menurut Aristoteles sebenarnya didapat dengan cara induktif *(istiqrā'ī)* dari realitas empiris yang ada, melalui proses abstraksi. Benda-benda dan peristiwa-peristiwa parsial dan empiris pada dasarnya masing-masing memiliki kandungan yang universal, yang dapat disatukan antara satu dengan yang lainnya yang sejenis. Proses abstraksi ini

tidak lain merupakan hasil dari penalaran akal.

Cara induksi Aristoteles ini pada awalnya muncul berkaitan dengan hukum alam yaitu bertolak dari pengamatan induktif atas beberapa fenomena yang terdapat di alam, sebelum akhirnya sampai pada satu kesimpulan umum yang mencakup segenap fenomena partikularitas lainnya. Hukum alam pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan hukum syari'ah, jadi dalam masalah syari'ah pun bisa dilakukan hal yang serupa, yaitu dengan cara menjadikan nas-nas yang jelas (al-Qur'an dan hadis) seperti halnya fenomena-fenomena alam yang juga jelas, yang dinyatakan sebagai satu data dari sekian data-data agama yang tidak bisa diubah atau diganti. Bila tidak ada nas yang jelas maka kewajiban seorang muslim adalah mencari dan merumuskan satu *"dalil"* atau pembuktian rasional, yakni dengan cara meneliti secara induktif *(istiqrā')* terhadap teks-teks agama, lalu dijadikan premis-premis yang kemudian digunakan untuk menarik satu kesimpulan hukum.

Dalam pemikiran hukum syari'ah, cara induksi pada awalnya dipelopori oleh Ibnu Hazm, kemudian dimatangkan oleh Ibnu Rusyd, kemudian dilanjutkan oleh al-Syāṭibī dalam kerangka proyek pembaruannya dalam disiplin usul fikih. Pemikiran metodologi hukum Islam al-Syāṭibī terletak pada dua macam metode, yaitu penyimpulan dengan silogisme atau *al-qiyās al jāmī'* dan metode induksi *(istiqrā'ī)* yang keduanya mengacu pada *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan akhir syari'ah). Al-Syāṭibī inilah yang mengembangkan sekaligus mempopulerkan metode induksi *(istiqrā'ī)* dalam hukum Islam.

Karya gemilang al-Syāṭibī yang ditulis dalam *Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* merupakan bukti adanya pembaharuan pemikiran dalam hukum Islam. Para ulama' terdahulu pada umumnya berfikir secara deduktif dalam mengkaji agama, artinya dalil-dalil dari ayat-ayat al-Qur'an harus ditempatkan sebagai teori, kemudian dinalar secara deduktif, ditafsirkan dan ditakwilkan sesuai dengan alam pikiran masing-masing ulama'. Al-Syāṭibī berupaya untuk merekonstruksi metodologi hukum Islam dengan meneliti substansi makna yang terkandung dalam sesuatu gagasan hukum. Menurutnya atas landasan itulah penyelesaian persoalan-persoalan baru dapat dilakukan. Makna yang terkandung dalam sesuatu gagasan hukum itulah yang menjadi puncak pemikiran al-Syāṭibī yang populer dengan istilah *Maqāṣid al-Syarī'ah. Maqaṣid al-Syarī'ah* di sini merupakan landasan yang paling mendasar dari ilmu syari'ah, semua penetapan hukum harus merujuk pada maksud dan tujuan akhir yang hendak dicapai oleh ketetapan dan aturan syari'ah tersebut.

Untuk mengidentifikasi *maqāṣid al-Syarī'ah* (*maslahat*) tersebut, menurut al-Syāṭibī metode yang paling tepat adalah menggunakan *istiqrā'* (induksi) yaitu dengan model pengambilan kesimpulan premis umum dari sekumpulan dalil-dalil yang berserakan. Metode ini pada dasarnya memberi kebebasan pada akal untuk memahami sebuah nas. Akan tetapi akal di sini tentu saja dibatasi oleh konsep *maqāṣid* atau *maslahat* yang secara berurutan disebutkan oleh al-Syāṭibī yakni *maṣlaḥah ḍarūriyah* (primer), *maṣlaḥah ḥājjiyah* (skunder) dan *maṣlaḥah taḥsīniyah*.

Oleh karena itu, agak berlebihan apabila Thomas Kuhn, seperti yang dikutip Amin Abdullah, menilai bahwa kehadiran al-Syāṭibī sama sekali tidak menghapus paradigma literal, tetapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat sempuma memahami perintah Allah. Dengan demikian, dalam perspektif ilmu, al-Syāṭibī sebenarnya tidak melakukan apa yang menurut Thomas Kuhn disebut dengan pergeseran paradigma (*paradigm shift*), tetapi hanya melengkapi paradigma lama saja agar tidak terlalu literalistik.

Al-Syāṭibī dalam perspektif Kuhn, sesungguhnya tidak melakukan perubahan revolusioner pada bangunan ilmu usul fikih.[38]

Apabila al-Syāṭibī dinilai tidak melakukan perubahan yang sifatnya revolusioner, barangkali bisa dimaklumi karena sesungguhnya teori induksi dalam kajian hukum Islam bukanlah hal yang baru pada masa al-Syāṭibī. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, teori ini telah ada sejak al-Gazali. Akan tetapi, tidak dapat dipungkiri kontribusi al-Syāṭibī sesungguhnya cukup besar dalam pengembangan teori hukum Islam karena kemampuan dalam merespon realitas sosial. Hal ini diakui oleh Hallaq, bahwa teori hukum yang dikemukakan al-Syāṭibī mampu menjelaskan hubungan yang signifikan antara teori hukum sebagai sebuah wacana yang abstrak dengan berbagai elemen yang membumi dan bersifat duniawi yang memberikan kontribusi terhadap bentuk, substansi dan arah wacana tersebut. Oleh karena itu, teori yang dikemukakan al-Syāṭibī tersebut, lebih lanjut Hallaq mengemukakan, merepresentasikan puncak dan sebuah perkembangan intelektual yang telah dimulai pada abad ke-4/ke-10.[39]

Selain itu, keunikan teori al-Syāṭibī, dibandingkan dengan teori hukum yang diperkenalkan ahli uṣūl sebelumnya termasuk Imam al-Gazali adalah dasar-dasar epistemologi dan teori yang dikemukakannya disandarkan bukan lagi pada hadis atau nas al-Qur'an, melainkan pada penelitian yang komprehensif kepada seluruh dalil baik itu dalam bentuk teks ataupun yang lainnya. Karena itu, nas yang tidak diragukan kebenarannya, menurut al-Syāṭibī adalah nas-nas yang telah diteliti secara mendalam dengan mempelajari *naṣṣ-naṣṣ ẓanni* yang memiliki kandungan yang sama. *Naṣṣ-naṣṣ* tersebut dapat dikatakan secara kolektif memiliki kepastian (*qaṭ'i*). Metode pembuktian di atas jelas sekali mirip dengan hadis *mutawātir ma'nawī*. Namun kualitas *naṣṣ-naṣṣ* yang dijadikan rujukan oleh al-Syāṭibī ini jauh lebih beragam dan *tawātur ma'na*.

Pembuktian induksi yang diperkenalkan al-Syāṭibī berasal dari berbagai sumber, mulai dari al-Qur'an dan Sunnah hingga *ijma'*, *qiyas* dan bukti-bukti kontekstual (*qarā'in al-aḥwāl*). Ketika sejumlah dalil digabungkan untuk mengklasifikasi sebuah persoalan, prinsip tersebut akan menyatu dalam pikiran manusia dan menjadikannya sebuah keyakinan. Hal ini disebabkan oleh karena kumpulan dalil-dalil tersebut memiliki efek terhadap pemikiran induktif yang lengkap.[40] Al-Syāṭibī secara jujur mengaku bahwa cara mempertahankan dalil seperti itu merupakan dasar dan metodenya dalam membangun teori dan argumentasi yang ia kemukakan dalam kitabnya *al-Muwāfaqāt*.[41]

Sebagai contoh, lima hal mendasar yang harus dijaga -yang karenanya Syari'ah diturunkan- yaitu, hak hidup, kekayaan, keturunan, akal dan agama, tidak ditemukan dalil *naqli*-nya secara tegas baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah. Namun, pengetahuan mengenai hak universal ini ada dalam benak umat Islam baik sebagai masyarakat maupun individu. Keyakinan ini disebabkan oleh adanya fakta bahwa prinsip-prinsip tersebut didukung oleh beragam dalil, yang jika disimpulkan secara keseluruhan, mengarah kepada kepastian (*qaṭ'ī*), meskipun jika dalil-dalil itu dianalisis sendiri-sendiri tidak lebih merupakan dalil yang *ẓannī*.

G. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan sebagai berikut: *Pertama,* al-Syāṭibī menggunakan penalaran induktif dalam teori hukumnya bertumpu pada upaya membangun nilai kepastian *(qaṭ'ī*) sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum dan membentuk prinsip-prinsip yang bersifat universal

dalam hukum *(kulliyyah)*. Meskipun memiliki persamaan dengan teori hukum sebelumnya yang melihat nas atau dalil memiliki kepastian yang jelas melalui konsep hadis mengenai *tawātur ma'nawī* atau *tawātur lafẓi* (memiliki makna yang sama dan diriwayatkan oleh banyak *rawi)* tetapi dasar-dasar epistemologi dan teori yang dikemukakan al-Syāṭibī bukan hanya disandarkan pada hadis *mutawatir* atau nas al-Qur'an, melainkan pada penelitian yang komprehensif terhadap seluruh dalil-dali baik teks maupun di luar teks. Konsepsinya mengenai prinsip-prinsip yang bersifat universal *(kulliyyah)* diperoleh dari sekumpulan prinsip-prinsip yang bersifat partikular (*juz'zjyah),* di mana prinsip-prinsip yang bersifat khusus tersebut memiliki makna atau kandungan yang sama membentuk sebuah prinsip umum.

Kedua, menanggapi problem dalam metode induksi karena terjadinya pertentangan antara priusip-prinsip universal dengan kasus-kasus yang sifatnya partikular, al-Syāṭibī menyikapi dengan berusaha menginterpretasikannya agar sesuai dengan prinsip-prinsip yang bersifat universal, karena baginya masalah hukum bersifat normatif dan sebuah pninsip urnum yang dibangun atas dasar mayoritas mutlak adalah normatif juga.

Keunikan teori al-Syāṭibī, dibandingkan dengan teori hukum yang diperkenalkan ahli uṣūl sebelumnya termasuk Imam al-Gazali adalah dasar-dasar epistemologi dan teori yang dikemukakannya kemudian disandarkan bukan lagi pada hadis *mutawatir* atau nas al-Qur'an, melainkan pada penelitian yang komprehensif kepada seluruh dalil baik itu dalam bentuk teks ataupun yang lainnya. Karena itu, nas yang tidak diragukan kebenarannya, menurut al-Syāṭibī, adalah nas-nas yang telah diteliti secara mendalam dengan mempelajari nas-nas *ẓanni* yang memiliki kandungan yang sama, sehingga nas-nas tersebut dapat dikatakan secara kolektif memiliki kepastian (*qaṭ'ī*).

Catatan Akhir:

[1] Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: al-Run Press, 2002), hlm. 117.

[2] Pandangan umum ini dapat dilihat pada beberapa literatur di antaranya, Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 13, Josep Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* (Oxford: Clarendon Press, 1986), hlm. 48, Muhammad Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: University Press, 1997), hlm. 5. Akan tetapi sejumlah sarjana juga telah memberi indikasi bahwa *usul fiqh* telah ada dan berkembang sejak sebelum al-Syafi'i, karena itu al-Syafi'i hanyalah salah seorang dari sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan *usul fiqh*. Wael B. Hallaq adalah sarjana pertama yang meneliti secara serius masalah tersebut dan akhirnya sampai pada keimpulan hahwa al-Syafi'i yang diklaim sebagal pendiri *usul fiqh* tidaklah didukung oleh data sejarah. Lihat Wael B. HaIlaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Intoduction to Sunni Usul Fiqh,* (Carnbridge University Press, 1997), hlm. 30.

[3] Zarkasyi Abdussalam dan Oman Fathurrahman, *Pengantar Ilmu Fiqh-Usul Fiqh I*, (Yogyakarta: LESFI, tt.), hlm. 74.

[4] Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka, 1996), hlm. 71.

[5] Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfa' min 'Ilm al-Usul Karya al-Gazali (450-505 H/1058-111 M)*, disertasi tidak diterbitkan, hlm. 402.

[6] Wael B. HaIlaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty", dalam Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Yurisprudence* (Seattle: The University of Washington Press, 1990), hlm. 24-25.

[7] Anwar, "Teori Hukum Islam al-Gazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Syariah", dalam Amin 'Abdullah (ed.), *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 1992), hlm. 193; idem, *Epistemologi Hukum Islam*, hlm. 396.

[8] Syamsul Anwar, "Paradigma Usul Fiqh Kontemporer", dalam 'Ainurrafiq (ed.), *Mazhab*

Yogya: Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer (Yogyakarta: al-Run Press, 2002), hlm. 148.

[9] Idem, "Teori Hukum Islam al-Gazali", hlm. 192, Idem, *Epistemologi Hukum Islam,* hlm. 394.

[10] Idem, "Teori Hukum Islam al-Gazali", hlm. 192.

[11] Idem, *Epistemologi Hukum Islam,* hlm. 395.

[12] Wael B. Hallaq, "On Inductive Corroboration", hlm. 9.

[13] Anwar, "Teori Hukum Islam al-Gazali", hlm. 192

[14] 'Abd Al-Muta'āl al-Sa'īdī, *al-Mujaddidūn fī al-Islām min al-Qarni al-Awwāl ilā al-Rabī' 'Asyar*, (Kairo: Maktabat al-Adab, t.t.), hlm. 307.

[15] Hammadi al-'Ubaidi, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Qutaibah, 1992), hlm. 12-13.

[16] "Tarjamah al-Muallif" dalam Abū Isḥāq al-Syāṭibi, *al-I'tiṣām*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 10.

[17] Al-'Ubaidi, *Al-Syāṭibī*, hlm. 63-64.

[18] *Ibid*., hlm. 92-93. Lihat juga Al-Syāṭibi, *al-I'tiṣām*, hlm. 12.

[19] *Ibid*., hlm. 100.

[20] Bābā at-Takrārī, "Tarjamah al-Mu'allif", dalam al-Syāṭibī, *Al-I'tisām,* cet. 1 (Mesir: Matba'ah al-Manar, tt.).

[21] Abū Isḥāq al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqat*, edisi Muḥammad Muhyiddin 'Abdul Ḥamīd (Kairo: Muḥammad Al-Sabih Wa Auladuh, t.t), I: 3.

[22] *Ibid.*

[23] Bābā at-Takrārī, "Tarjamah al-Mu'allif", hlm. 5.

[24] Kitab *Nail al-Ibtiḥāf* berisi riwayat hidup pertama tentang al-Syāṭibi. Buku ini ditulis oleh Aḥmad Bābā dalam pengasingan di Maroko, ketika ia ditangkap sebagai tahanan setelah invasi atas Sudan oleh Sultan Maroko pada tahun 1591, dan menjadi sumber pertama dalam kajian mengenai al-Syāṭibi sampai pada abad XX M. Khalid Mas'ūd, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin (Surabaya: al-Ikhas, 1995), hlm. 97.

[25] Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 97.

[26] Kitab *al-Muwāfaqāt* merupakan karyanya yang paling komprehensif memuat tentang *usul fiqh*, dibandingkan karya-karyanya yang lain. Selain *al-Muwāfaqāt* karya intelektual al-Syāṭibi yang sampai saat ini masih dapat dilacak yaitu: *Syarḥ al-Jalīl 'alā al-Khurasah fī 'Ilm an Naḥw* (tentang bahasa Arab), *al-I'tisām, al-Ifādāt wa al- Irsyādāt, 'Unwān al-Intifāq fī 'Ilm al-Isytiqāq, Uṣūl an-Naḥw* (ketiga buku terakhir tentang bahasa arab). Dari keenam buku yang disebutkan di atas, *al-Muawāfaqāt fī al-Uṣūl al-Syarī'ah* dan *al-I'tiṣām* merupakan karya monumental al-Syāṭibi. Hingga sekarang buku-buku ini beredar luas di negeri-negeri muslim serta dijadikan rujukan di berbagai perguruan tinggi Islam. Lihat *Ensikiopedi Hukum Islam*, ('Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), jilid V.

[27] Hallaq, *A. History*, hlm. 243 .

[28] Al-Syāṭibi, *aI-Muwāfaqāt*, I: 35.

[29] *Ibid.*, hlm. 36.

[30] Dapat dicontohkan misalnya hadis yang kualitasnya masih diragukan tetapi karena adanya hadis lain yang mendukungnya dan memperkuatknya jadilah hadis tersebut *qaṭ'i.* Seperti hadis *ṣahīh li gairihi* yang semula statusnya tidak sampai derajat *sahih* tetapi karena ada hadis lain yang memperkuatnya maka ia jadi *sahih*. Lihat Nuruddin 'Itr, *'Ulūm al-Ḥadis,* (Bandung: PT. RosdaKarya, 1997), II: 31.

[31] *Ensikiopedi Hukum Islam*, (Jakarta : PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), I: 1455.

[32] Al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqat,* I: 15-16.

[33] *Ibid*., hlm. 14.

[34] *Ibid*., hlm. 174.

[35] *Nalar Burhani* adalah metode penalaran Aristoteles beserta seluruh pandangan-pandangan ilmiah filsafatnya. Dalam keilmuan Islam (klasik) pada dasarnya ada tiga nalar yang menjadi landasan berpikir, yaitu 1) nalar *bayani*, yakni menjadikan teks al-Qur'an dan hadis sebagai rujukan utama yang otoritatif sebagai landasan membangun pengetahuan; 2) nalar *irfani* yaitu metode *kasyf* (intuisi batin) untuk mendapatkan pengetahuan; 3) nalar *burhani* yaitu berpegang pada kekuatan natural manusia yang berupa indera dan otoritas akal dalam memperoleh pengetahuan. Lihat Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma'rifah al-Ṣaqafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1990), hlm. 383–384.

[36] Silogisme merupakan proses penalaran untuk mencapai kesimpulan yang benar.

[37] Term yang sama disebut juga dengan term tengah, misalnya: setiap manusia mati (premis mayor), Aristoteles adalah manusia (premis minor), maka–dengan term tengah kata "manusia"–konklusinya adalah Aristoteles akan mati.

[38] Abdullah, "Paradigma Alternatif", hlm. 119.

[39] Hallaq, *A History*, hlm. 239.

[40] Idem, *An Inductive Corroboration*, hlm. 24-29.

[41] Idem, *A History*, hlm. 245.

DAFTAR PUSTAKA

Abdussalam, Zarkasyi, dan Oman Fathurrahman. *Pengantar Ilmu Fiqh-Usul Fiqh I*. Yogyakarta: LESFI, t.t.

Abdullah, Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002.

Anwar, Syamsul. "Paradigma Usul Fiqh Kontemporer", dalam 'Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002.

_____. "Teori Hukum Islam al-Gazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Syariah", dalam Amin 'Abdullah (ed.), *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 1992.

_____. *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasyfa' min 'Ulum al-Usul Karya al-Gazali (450-505 H/1058-111 M)*, disertasi tidak diterbitkan.

Arkoun, Muhammad. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka, 1996.

Ensikiopedi Hukum Islam, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.

HalIaq, Wael B. "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty", dalam Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Yurisprudence*. Seattle: The University of Washington Press, 1990.

_____. *A History of Islamic Legal Theories: An Intoduction to Sunni Usul Fiqh*. Carnbridge University Press, 1997.

'Itr, Nuruddin. *'Ulūm al-Ḥadiṡ*. Bandung: PT. RosdaKarya, 1997.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *Kunyah al-'Aql al-'Arab Dirasah Taḥlīliyyah Naqḍiyah li Nuẓūm al-Ma'rifati al-Ṡaqafah al-'Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1990.

Kamali, Muhammad Hasyim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: University Press, 1997.

Mas'ud, Khalid. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin. Surabaya: al-Ikhas, 1995.

Al-Sa'īdī, 'Abd Al-Muta'āl. *al-Mujaddidūn fī al-Islām min al-Qarni al-Awwāl ilā al-Rabī' 'Asyar*. Kairo: Maktabat al-Adab, t.t.

Schacht, Josep. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Al-Syāṭibi, Abū Isḥāq. *al-Muwāfaqat*, edisi Muḥammad Muhyiddin 'Abdul Ḥamīd. Kairo: Muḥammad Al-Sabih Wa Auladuh, t.t.

_____. *al-I'tiṣām*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

Al-Takrārī, Bābā. "Tarjamah al-Mu'allif", dalam al-Syāṭibi, *Al-I'tiṣām,* cet. 1. Mesir: Matba'ah al-Manar, tt.

Al-'Ubaidi, Hammadi. *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Qutaibah, 1992.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993.