

Epistemologi *Tahqīq al-Manāṭ* sebagai Wacana Integrasi Keilmuan Lain dalam Fiqh Sosial: Studi Batasan Integrasi Keilmuan Lain dalam Fikih Sosial

Ahmad Faizul Albab

Ma'had Aly Pesantren Maslakul Huda Pati

faizulalbab2003@gmail.com

Abstract

*Social Fiqh (Islamic jurisprudence) contextualizes fiqh to address contemporary issues in accordance with public welfare (maslahah). This process of contextualization necessitates openness to developments in science, technology and the social sciences. Based on this premise, this study aims to formulate conceptual boundaries for the scientific integration into Social Fiqh. This study employed a descriptive approach with content analysis. Utilizing the theory of *Tahqīq al-manāṭ*, it examines the actual limits of incorporating other sciences into the framework of Social Fiqh, an aspect that has not been thoroughly explored. *Tahqīq al-manāṭ* is a methodological tool used to determine the concrete and factual reality of the issue under examination. The findings indicate that one of the key considerations in addressing problems from a Social Fiqh perspective is incorporating insights from other disciplines. Through *Tahqīq al-manāṭ*, it becomes evident that the boundary for integrating external sciences lies in their function as tools for understanding the contextual reality of the issue. This boundary must be maintained so that legal rulings derived through Social Fiqh remain grounded in and are not detached from transcendental textual sources. The relationship between Social Fiqh and scientific findings operates in a circular, reciprocal manner, allowing a constructive dialogue among the logic of *uṣūl al-fiqh* (principles of jurisprudence), scientific knowledge, and the resulting fiqh rulings. This study contributes to the reinterpretation and clarification of the boundaries of interdisciplinarity within Social Fiqh.*

Keywords: Social Fiqh, *Tahqīqul al-Manāṭ*, Scientific Integration, Principles of Jurisprudence, Reinterpretation, Interdisciplinarity.

Abstrak

*Fiqh sosial (yurisprudensi Islam) memposisikan fikih dalam konteks untuk menjawab isu-isu kontemporer sesuai dengan kemaslahatan umum (maslahah). Proses kontekstualisasi ini menuntut keterbukaan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan ilmu sosial. Berdasarkan premis ini, studi ini bertujuan merumuskan batas-batas konseptual untuk integrasi keilmuan lain ke dalam fikih sosial. Studi ini menggunakan pendekatan deskriptif dengan analisis konten. Dengan memanfaatkan teori *tahqīq al-manāṭ*, penelitian ini mengkaji batas nyata dalam mengintegrasikan ilmu lain ke dalam kerangka Fikih Sosial, sebuah aspek yang belum banyak dieksplorasi. *Tahqīq al-manāṭ* adalah alat metodologis yang digunakan untuk menentukan realitas konkret dan faktual dari isu yang sedang dibahas. Temuan menunjukkan bahwa salah satu pertimbangan utama dalam menangani permasalahan melalui perspektif fikih sosial adalah dengan memasukkan wawasan dari disiplin ilmu lain. Melalui *tahqīq al-manāṭ*, tampak bahwa batas pengintegrasian ilmu eksternal terletak pada fungsinya sebagai alat untuk memahami kenyataan kontekstual dari masalah yang dihadapi. Batas ini harus dijaga agar ketetapan hukum yang dihasilkan melalui fikih Sosial tetap berpijak dan tidak terlepas dari sumber-sumber tekstual transendental. Hubungan antara fikih Sosial dan temuan ilmiah berjalan secara sirkular dan timbal balik, sehingga tercipta dialog konstruktif antara logika *uṣūl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi), pengetahuan ilmiah, dan ketetapan fikih yang dihasilkan. Studi ini berkontribusi pada reinterpretasi dan penjelasan batas-batas interdisipliner dalam *fiqh* sosial.*

Kata Kunci: *Fiqh Sosial, Tahqīq al-Manāt, Integrasi Keilmuan, Prinsip Yurisprudensi, Reinterpretasi, Interdisipliner.*

PENDAHULUAN

Kiai Muhammd Ahmad Sahal Mahfudz (2014) merupakan salah satu Ulama yang selalu mengedepankan pentingnya kontekstualisasi fikih, dengan tujuan untuk menjawab problematika masyarakat. Fikih memiliki karakteristik yang unik, yaitu intervensi “*samawi*”, baik pada masa perintisan oleh imam madzhab maupun masa pengembangan oleh para ulama setelahnya. Itu artinya, fikih tidak serta merta lahir dari atau untuk masyarakat dan otoritas politik. Akan tetapi, fikih adalah disiplin ilmu yang memadukan unsur teks transendental dan kondisi aktual masyarakat di bumi, kondisi lokalitas dan universalitas, serta memadukan wahyu dan akal pikiran.¹ Untuk memadukan antara dua unsur ini, diperlukan suatu metode yang mampu memenuhi usaha kontekstualisasi fikih. Fikih yang secara istilah mengandung diksi *al-muktasab* (dikerjakan/digali), mengindikasikan bahwa fiqh lahir dari sebuah rangkaian dan penalaran kerja intelektual. Sehingga sifatnya yang *muktasabi*, meniscayakan akan adanya perubahanproduk-produk hukumnya.²

Fikih secara terminologi adalah ilmu yang membahas hukum-hukum yang berhubungan dengan *mukallaf*. Dengan bahasa lain, fikih adalah kumpulan hukum Islam atau yurisprudensi dalam Islam. Sebagai kompendium (kumpulan) yurisprudensi dalam Islam, ia memiliki sistematika dan karakteristik tersendiri. Konsekuensinya, untuk menetapkan dan menggali suatu hukum, fiqh dibantu dengan disiplin ilmu Ushul Fikih dan Kaidah Fikih yang bersifat *aghlabiyyah* (umum).³ Artinya sistematika dan seperangkat penalaran yang disuguhkan oleh *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-fiqhiyyah* sebenarnya adalah sarana penunjang kontekstualisasi fikih itu sendiri.

Tidak jarang sebagian kaum muslim melihat fikih sebagai perangkat yang formal. Mereka terjerat pada asumsi formalistik yang disuguhkan fikih, bahkan sebagiannya lagi menganggap bahwa fikih tak ubahnya seperti “Al-Qur'an”, yang dianggap sebagai kitab suci. Jika kita selalu terjebak pada pola pemikiran formalistik ini, dikhawatirkan masyarakat akan kabur dari fikih itu sendiri, karena jika urusan masyarakat tidak terjawi dengan fikih, sungguh mereka sedang menjauh dari fikih itu sendiri. Usaha kontekstualisasi fikih sebenarnya bukanlah usaha untuk meninggalkan dan menanggalkan fikih secara mutlak.

¹ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), Xxiv.

² Kata pengantar yang ditulis oleh Kiai sahal Mahfudz dalam *Aḥkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍat al-'Ulamā'*, (Surabaya: Khalista, 2019), X-xi.

³ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 22-23.

Melainkan dengan usaha ini, urusan dan perilaku masyarakat akan lebih terjawi dengan fikih secara konseptual dan strategis, lebih-lebih merupakan usaha pengembalian problematika masyarakat terhadap aturan fikih.⁴

Gagasan fikih sosial secara historis muncul sejak tahun 1994 dengan diwakili sebuah buku yang merepresentasikan pemikiran Kiai Sahal yang berjudul "Nuansa Fiqh Sosial".⁵ Secara istilah, fikih sosial adalah mengetahui hukum-hukum syariat yang digali dari teks untuk kemaslahatan umat.⁶ Pengimbuhan diksi "untuk kemaslahatan umat" ini sengaja dilakukan dengan dua alasan, bahwa tujuan fikih hadir di tengah-tengah manusia adalah untuk menciptakan keseimbangan tugas kemanusiaan dan merealisasikan kemaslahatan. Dari terealisasinya dua tujuan ini, maka kebahagiaan dunia dan akhirat dapat terwujud dalam kehidupan manusia. Hal ini juga akan menguatkan makna fikih yang tidak hanya soal teks, namun juga konteks.⁷

Dalam proses pengembangan fikih sosial, Kiai Sahal berupaya untuk menyeimbangkan antara teks dengan temuan sains, teknologi dan ilmu sosial, dalam mencari solusi untuk kemaslahatan.⁸ Kiai Sahal menganggap bahwa penyeimbangan tersebut dibutuhkan, karena para ulama penyusun dan pembentuk fikih dahulu selalu mengintegrasikan ilmu di luar fikih ke dalam fikih untuk menyimpulkan sebuah hukum dalam sebuah masalah. Misalnya ilmu falak dan *ikhtilaf mathla'* dalam penetapan awal Ramadhan dan Syawal, mengetahui kiblat dan waktu shalat dan penemuan obat-obatan .⁹ Sehingga penyuguhan akan kebutuhan integrasi keilmuan lain dalam fikih ini menunjukkan bahwa fikih adalah produk *ijtihad*.¹⁰

Kebutuhan akan integrasi keilmuan lain dalam sebuah penetapan hukum fikih pada dasarnya telah direkomendasikan oleh *halaqah* dan muktamar agar forum *bahtsul masail* yang

⁴ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 23-24

⁵ Akan tetapi secara kultural, gagasan ini telah hadir jauh sebelum buku ini terbit pada tahun 1994. Hal ini dibuktikan dengan berbagai tulisan Kiai Sahal yang telah hadir sejak tahun 1995. (*Nuansa Fiqh Sosial*, Sahal Mahfudz), hal. 397-404. Lihat juga *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*, Ahmad Dimyathi dkk, (Pati: Mafa Press, 2023), 6.

⁶ Penteritian ini merupakan sebuah pengembangan dari Para Peneliti yang berafiliasi dengan Pusat FISI, yang berada di Institut Pesantren Mathali'ul Falah. Lihat: Umdah El Baroroh dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial Masa Depan Fiqh Indonesia* (Pati: Mafa Press, 2023), 42.

⁷ Umdah El Baroroh dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial Masa Depan Fiqh Indonesia*, 58.

⁸ Ahmad Dimyathi dkk, *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*, hal. 6.

⁹ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 34.

¹⁰ Kata pengantar yang ditulis oleh Kiai sahal Mahfudz dalam *Aḥkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍat al-'Ulamā'*, xi.

dibahas oleh syuriah diberi *tashawwur mas'alah* agar masalahnya jelas dan nyata. Kepastian hukum tersebut pada akhirnya dapat diputuskan secara terpadu dengan melibatkan orang-orang yang ahli dan profesional di bidang permasalahan yang sedang dikaji. Proses integrasi dengan alternatif ini dirasa penting guna menjawab suatu masalah tanpa mendapat risiko hukum.¹¹ Oleh karena itu, penulis mencoba menawarkan teori "*Tahqiq al-Manāt*" sebagai sebuah teori integrasi keilmuan lain dalam penetapan hukum fikih.

Dalam penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Syaifuddin, *tahqiq al-manāt* sebagai teori dalam fikih sosial adalah bagian dari kontekstualisasi hukum fikih. Menurutnya, masalah kependudukan, distribusi zakat dan lokalisasi prostitusi, memprioritaskan kualitas anak dari pada kuantitas, merupakan bagian kontekstualisasi fikih sosial berbasis *tahqiq al-manāth*.¹² Penelitian lain yang dilakukan oleh Julhaidir, mengenai *tahqiq al-manāth* sebagai cara memverifikasi hukum vaksin yang mengandung lemak babi, yang menyimpulkan bahwa penggunaan vaksin yang mengandung lemak babi tidak diperbolehkan karena belum mencapai taraf *dharurat*.¹³ Lalu Toriq Azzam, meneliti penggunaan *tahqiq al-manāth* sebagai basis dalam menganalisis rumah perlindungan pekerja sebagai pengganti *mahram*. Menurutnya, rumah perlindungan perempuan adalah solusi yang sangat relevan sebagai perlindungan perempuan di tempat kerja, yang mencakup pencegahan, penerimaan pengaduan pendampingan, sebagai pengganti kewajiban perempuan keluar dengan *mahram*.¹⁴

Persamaan penilitian penulis dengan tiga penilitian di atas dari segi objek formal, yaitu *tahqiq al-manāt* sebagai landasan dalam memecahkan solusi fikih. Sebuah permasalahan yang membutuhkan untuk dikaji ulang secara mendalam dengan pendekatan *tahqiq al-manāt*. Sedangkan letak perbedaannya dikarenakan dua hal. Pertama, wacana *tahqiq al-manāt* sebagai landasan integrasi keilmuan dalam fikih sosial. Kiai Sahal maupun para pengembang fikih sosial belum secara jelas memetakan dan memberi batasan bagaimana seharusnya keilmuan lain bediaolog dengan fikih sosial. Kedua, penyuguhan interpretasi ulang terhadap integrasi keilmuan dengan pendekatan *tahqiq al-manāt*.

¹¹ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 34.

¹² Ali Ahmad Syaifuddin, *Menilik Teori Tahqiqul Manath Di Dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Jurnal Of Law and Policy Studies, Volume 1 No. 1 Juni 2024), 24.

¹³ Julhaidir Purba dan Dhiyauddin Tanjung, *Vaksin yang Mengandung Minyak Babi Di Masa Pandemi Menurut Hukum Islam*, (Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial, Vol. 10, No. 02, 2022).

¹⁴ Toriq Azzam Khan dan M. Ainur Rofiq, *Analisis Rumah Perlindungan Pekerja Perempuan Sebagai Pengganti Mahrom Prespektif Tahqiqul Manat*.

Tahqīq al-manāt sebagai salah satu wacana dalam ushul fikih merupakan sebuah metode untuk mengetahui bagaimana gambaran nyata suatu permasalahan terjadi. Karena berbicara tentang sesuatu adalah derivasi dari penggambaran hakikatnya (*mahiyyah*).¹⁵ Oleh karena kenyataan bahwa semakin tersingkirnya pengembangan ilmu lain dalam tubuh masyarakat muslim, ditambah dengan kebutuhan untuk mengetahui gambaran nyata sebuah masalah, maka penulis mencoba untuk membicarakannya dengan wacana epistemologi *tahqīq al-manāt*. Rumusan masalah dalam penelitian ini antara lain: pertama, mengupas bagaimana upaya integrasi keilmuan lain dalam tubuh fikih sosial dengan menggunakan perspektif *tahqīq al-manāt*; kedua, bagaimana batasan-batasan fikih di tangan madzhab bisa berubah sebab konteks dan waktu; dan ketiga, bagaimana pola epistemologi *tahqīq al-manāt* dalam mengintegrasikan keilmuan lain dalam fikih sosial.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan metode deskriptif melalui analisis isi (*content analysis*). Penulis mencoba menguraikan teks yang ditulis Kiai Sahal yang memberikan arah pada relevansi dan signifikansi integrasi keilmuan. Kemudian mengungkapkan penafsiran para peneliti fikih sosial terkait integrasi keilmuan Kiai Sahal. Penulis juga mencoba memberikan pola integrasi berbasis *tahqīq al-manāt* ini dengan pola integrasi keilmuan yang disuguhkan Amin Abdullah. Pengumpulan data dalam penelitian ini berbasis pustaka, dari pendapat para ulama, baik klasik maupun kontemporer. Teknik analisis data penelitian ini menggunakan empat bagian, pengumpulan data, reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Fokus analisis dalam penelitian ini adalah bagaimana hukum fikih mengharuskan untuk meminjam keilmuan lain dalam kacamata *tahqīq al-manāt*, lalu memberikan batasan-batasan terhadap proses integrasi tersebut dalam fikih sosial. Sehingga, hasil dari penelitian ini diharapkan mampu untuk memberikan satu wacana baru dalam pengembangan fikih pada umumnya dan fikih sosial khususnya, yang mampu berdialog dengan ilmu lain.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian dan Istilah-Istilah dalam *Tahqīq al-Manāt*

Penyuguhkan fikih yang kontekstual dan strategis dikaji melalui metode *tahqīq al-manāt* dalam istilah Ushul Fiqh. Istilah ini pertama kali disuguhkan oleh Imam al-Ghazali (1111 M)

¹⁵ Ahmad bin Ahmad Zarrūq al-Fāsī, *Qawā'id at-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 21.

dalam *al-Mustasfā*-nya.¹⁶ *Tahqīq al-manāt* adalah dua kalimat yang disusun dengan susunan *idlafi*. *Tahqīq* berasal dari kata: *Haqqa Syai'un Izā Šabata*, sesuatu tersebut menjadi tetap atau pasti. Sedang *al-manāt* berasal dari kata *nauth*, yang berarti penggantungan.¹⁷ Menurut al-Ghazali, maksud dari *al-manāt* dalam sebuah hukum adalah sesuatu yang dijadikan sebagai sandaran dan alamat (tanda) sebuah hukum. Beliau cenderung memang menyamakan manath hukum dengan ilat hukum.¹⁸

Tahqīq al-manāt secara istilah adalah pemastian suatu 'ilat dalam sebuah kasus.¹⁹ Definisi ini masih cukup sederhana, sehingga perlu untuk mendatangkan definisi lain. Imam Baidhowi, mendefinisikan *tahqīq al-manāt* dengan lebih spesifik, yaitu meneliti dan menetapkan 'ilat yang telah disepakati dalam sebuah *far'* (kasus fikih).²⁰ Sementara as-Subki menuliskan konsep *tahqīq al-manāt* ini dalam salah satu cara penemuan 'ilat dalam qiyas. Padahal oleh Imam Ghazali, *tahqīq al-manath* tidak hanya sebagai konsep untuk penetapan ilat, akan tetapi lebih dari itu, *tahqīq al-manath* merupakan istilah yang digunakan setelah seorang mujtahid melakukan dua proses, yaitu *takhrij al-manath* dan *tanqih al-manath*. Sehingga *takhrij al-manath* dan *tanqih al-manath* merupakan tugas dari Mujtahid, sedangkan *tahqīq al-manath* dapat dilakukan oleh seorang *muqallid* (penganut madzhab), *mutafaqqih* atau *mufti*.²¹ Sedangkan Imam asy-Syathibi, memberikan definisi *tahqīq al-manāt* dengan lebih luas, yaitu proses spesifikasi hukum yang telah ditetapkan oleh sebuah dalil pada *mahal al-hukm* (objek hukum), yaitu orang mukalaf.²²

Al-Ghozali maupun asy-Syathibi mencoba untuk memberikan konsep *tahqīq al-manāt* tidak hanya pada tataran penetapan 'ilat qiyas, lebih dari itu, *tahqīq al-manāt* dikembangkan sebagai sebuah cara analisis dalam menetapkan hukum pada sebuah persoalan masyarakat. Bahkan asy-Syathibi memaparkan bahwa salah satu ijtihad penetapan

¹⁶ Hal ini telah disebutkan oleh Imam ar-Razi (1209 M) dalam *al-Mahshul*-nya, yang menyatakan bahwa *tahqīq al-manath*, *takhrij al-manath* dan *tanqih al-manath* adalah istilah-istilah yang disodorkan oleh Imam Ghazali. Sumber: *Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, al-Maḥṣūl*, (Beirüt: Mu'assasat ar-Risālah, 1997 M), vol. 5, 20.

¹⁷ 'Abdullāh bin Bayyah, *Īthārāt Tajdīdiyyah fi Huqūl al-Uṣūl*, (tanpa pencetak dan tahunnya), Hal. 101.

¹⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Muṣṭafā*, (Lubnān: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2022), 437.

¹⁹ Zakariyyā al-Anṣārī, *Ḥāshiyah 'alā al-Maḥallī 'alā Jam' al-Jawāmi'*, (ar-Riyād: Nasyrun, 2007 M), Vol. 3, 394.

²⁰ *Ilat* yang telah disepakati ini tidak hanya pada *nas* dan *ijma'* lebih dari itu, yaitu sembilan cara *masalik al-'ilat* yang telah ada. Penetapan ini tidak serta merta dikatakan sebagai qiyas, melainkan disebut sebagai perealisasi hukum *kulli* pada *far'* (*juz'i*). Lihat: catatan kaki kitab *Al-Muwafaqot* (Lebanon: *Dar al-Kutub al-Ilmiyyah*, 1441 H).

²¹ Hasan ibn Muhammad ath-Thur, *Ḥāshiyat aṭ-Ṭūr 'alā Sharḥ al-Maḥallī 'alā Jam' al-Jawāmi'*, (Berut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1445 H), Vol. 2, 337.

²² Abū Ishāq ash-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirüt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), 775.

hukum pada *mukallaf* ialah melalui *tahqīq al-manāṭ*.²³ Hal ini karena hukum sebelum diterapkan bersifat abstrak dan umum, sifatnya yang abstrak dikarenakan hukum tersebut masih berada dalam pikiran, sedangkan sifatnya umum karena hukum tidak berlaku pada satu orang, akan tetapi untuk semua orang. Maka *tahqīq al-manāṭ* adalah jalan keluar atas dua masalah ini.²⁴

Setelah menjabarkan pengertian *tahqīq al-manāṭ*, penulis akan menjelaskan cara pengaplikasian metode ini untuk mentransformasikan hukum fikih pada sebuah kasus. Penulis menggunakan pendekatan yang telah dikontruksikan al-Ghazali dalam pengoprasian *tahqīq al-manāṭ*, yakni silogisme kategoris. Al-Ghazali menyebut istilah silogisme tersebut dengan istilah “*an-namath al-awwal*”.²⁵ Misalnya pernyataan “setiap minuman yang memabukkan hukumnya haram” diletakkan sebagai *muqaddimah Kulliyah* dan perkataan “minuman arak itu memabukkan” sebagai *muqaddimah juz'iyyah*. Proposisi *muqaddimah kuliyah* dihasilkan dari dalil-dalil syariat yang *mu'tabar*. Sementara proposisi *muqaddimah juz'iyyah* merujuk dari hasil analisa seseorang dengan menggunakan perangkat pengetahuan yang relevan dan dapat menguak bahwa minuman arak adalah yang memabukkan.²⁶

Dari paragraf ini dapat dikatakan bahwa posisi *tahqīq al-manāṭ* sebagai kontekstualisasi fikih berada pada tataran *muqaddimah juz'iyyah*. Dari contoh tersebut, jika penelitiannya menyatakan bahwa “minuman arak” terkonfirmasi memabukkan, maka *natijah* (kesimpulan) dari analisa *tahqīq al-manāṭ* tersebut menghasilkan pernyataan bahwa “minuman arak itu haram”. Namun jika minuman arak terkonfirmasi tidak memabukkan, maka aplikasi dan penetapan hukum haram tersebut tidak bisa diterapkan.

Al-Ghazali mengistilahkan proses pemastian suatu ‘*lat* hukum pada satu kasus dengan istilah “*al-ijtihād*”. Tentu ijtihad ini tidak berarti ijtihad secara istilah yang memiliki objek dalil dan menjadi tugas dari ulama mujtahid. Menurutnya, ijtihad dalam tataran *tahqīq al-manāṭ* ini bersifat *darūrah*, artinya menjadi sebuah kebutuhan mendesak karena permasalahan terus berkembang sedangkan *nash* syariat terbatas.²⁷ Hal ini selaras dengan

²³ Ijtihad yang dimaksud merupakan ijtihad secara bahasa saja, yaitu penggerahan usaha untuk sebuah hasil yang dituju. Usaha-usaha dalam tahqiqul manath ini adalah lewat *nadhar* (analisa). Bukan ijtihad secara istilah, yang memerlukan syarat dan usaha yang sangat ketat. *Ibid*, 774.

²⁴ Abdur Rohman Ibrohim, *Tahqīq al-Manāṭ wa Aśaruḥu fi Ikhtilāf al-Fuqahā'*, (Jurnal Syariah dan riset islam, vol. 19, 2004), 72.

²⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 53-55.

²⁶ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 443.

²⁷ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*.

ungkapan asy-Syathibi dalam wacana ijтиhad, beliau memberikan dua tipe ijтиhad. Pertama, ijтиhad yang otoritasnya hanya boleh dilakukan oleh mujtahid mutlak. Dari ijтиhad ini lahirlah hukum yuridis fikih, syarat pemberlakuan, sebab penetapan, pencegah (*māni'*) hukum, serta *'ilat* (titik temu) dalam penganalogiannya. Kinerja mujtahid ini telah selesai dan tidak memiliki perubahan yang signifikan.²⁸ Sehingga ijтиhad ini sudah tidak memiliki otoritas untuk mengurangi atau merevisi ketetapannya.²⁹

Akan tetapi, menurut Kiai Afifuddin Muhamajir, keterbatasan teks syariat tidak menimbulkan masalah yang miskin solusi, sebab Al-Qur'an atau *as-sunnah* sudah memiliki strategi yang jitu dalam menanggapi problem tersebut. Kedua dalil tersebut dalam belantara pemaknaannya memiliki empat tipe pengungkapan: (1) ungkapan yang berhubungan dengan permasalahan *juz'iyyah tafshīliyyah*, dalil yang berhubungan dengan persoalan parsial tertentu, seperti shalat, zakat, puasa; (2) Ungkapan dalam bentuk kaidah-kaidah umum (*kulliyat*); (3) Nash yang bersifat umum yang menjadi acuan dalil-dalil sekunder, seperti *ijma'* dan *qiyyas*; dan (4) Nash yang menjadi acuan *maqāshid asy-syari'ah*. Oleh karena, kompleksitas dalam memahami dalil transendental membutuhkan perangkat ijтиhad tipe yang pertama.³⁰

Tipe ijтиhad kedua dikenal dengan *Tahqīq al-manāt*.³¹ Ijтиhad ini yang tidak mengenal waktu untuk merepresentasikan kebutuhannya di setiap keadaan. Proyeksi bangunan hukum Islam akan mendapatkan nilai relevansinya, jika proses aplikasi dan aktualisasi hukum (*tanzil al-hukm*) pada sebuah realitas bersifat tepat dan minim akan kesalahan. Bayangkan, jika sebuah hukum diaplikasikan pada realitas dan *mukallaf* yang salah, maka relevansinya akan tercederai dan hukum jauh dari kata maslahat.³² Dari titik ini, ijтиhad

²⁸ Dalam ranah ijтиhad secara istilah, ijтиhad dipandang dari sisi dianggap (mu'tabar, otoritatif) dibagi menjadi dua, ijтиhad yang dianggap *mu'tabar* dan ijтиhad yang dianggap *ghoiru mu'tabar*. Imam Syathibi telah menjelaskan bagaimana alasan ijтиhad ini tidak dianggap mu'tabar, setidaknya ada dua tipe yang diungkapkan oleh Syathibi. Lihat: Abū Ishaq ash-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, 821-827.

²⁹ Abū Ishaq ash-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, 777-779.

³⁰ Ali Ahmad Syaifuddin, *Menilik Teori Tahqiqul Manath Di Dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal*, (Jurnal Of Law and Policy Studies, Volume 1 No. 1 Juni 2024), 24.

³¹ Al-Ghazālī dalam *al-Muṣṭafā* juga menyatakan bahwa “*al-ijtihad fi tahqiqi manath al-hukm la na'rifu khilafan bain al-ummah fi jawazihī*”, bahwa ijтиhad dalam ranah manath hukum tidak diketahui oleh Ghazali pertentangan pendapat yang memperbolehkannya. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Muṣṭashfa*, hal. 437.

³² Abu Hamid al-Ghazali, *al-Muṣṭashfa*, 774-777.

tahqīq al-manāt menjadi sebuah kebutuhan yang tidak dapat diperbebatkan lagi untuk memecahkan permasalahan baru yang diakibatkan perkembangan ilmu dan teknologi.³³

Fikih madzhab sebagai *muqaddimah kulliyyah*

Muqaddimah kulliyyah adalah seperangkat pendapat para mujtahid yang diproses melalui dalil-dalil transcendental. Oleh karena dalil Al-Qur'an atau hadits memiliki dua sifat, terkadang bersifat *muthlaq* dan terkadang bersifat *muqayyad*.³⁴ Dalil tersebut diolah dan ditetapkan oleh para mujtahid menjadi sebuah konsep fikih yang diperuntukkan untuk para *muqallid*. Sehingga, *muqaddimah kulliyyah* merupakan dalil yang dimaksud dengan konsep *kully* (universal atau dasar) fikih. Konsep dasar yang telah ditetapkan dalam madzhab tersebut sifatnya adalah tetap dan tidak bisa berubah.

Lalu apakah yang dituliskan dan ditetapkan oleh ulama dalam kitab-kitab fikih sepenuhnya adalah *muqaddimah kulliyyah*. Atau dalam bahasa lain, apakah semua cakupan kitab fikih tidak bisa berubah? Atau terdapat pernyataan dalam kitab fikih yang bukan bagian dari "fikih". Imam Al-Qorofi telah memberikan rambu-rambu yang dimaksud dengan fikih. Rambu-rambu yang bersifat permanen dan tidak bisa berubah itu olehnya disebut sebagai "madzhab fikih", yang selanjutnya dikenal dengan istilah "hukum fiqh". Rambu-rambu fikih ini terbatas hanya pada lima bagian:

1. Hukum-hukum *syar'iyyah-furū'iyyah-ijtihādiyyah*. "*Syar'iyyah*" berarti memberi pemahaman hukum tersebut bukan hukum '*aqliyyah*' yang dihasilkan dari pikiran. Diksi "*furu'iyyah*" mengindikasikan hukum tersebut bukan bukan hukum pokok (*ushul*). Sedangkan diksi "*ijtihādiyyah*" mengisyaratkan bahwa hukum tersebut lahir dari proses *ijtihad*, serta bukan hukum yang sudah diketahui secara *dharūrī* (pasti). Maksud hukum *syar'iyyah* tersebut adalah wajib, *nadb* (sunah), *ibāhah* (boleh), haram, dan makruh.
2. Ketetapan sebab sebuah hukum (*asbab al-hukm*);
3. Ketetapan syarat sebuah hukum (*syuruth al-hukm*);
4. Ketetapan tentang *māni'* sebuah hukum (*al-mawani'* atau *mufsid al-hukm*);
5. Ketetapan tentang *hujjah-hujjah* yang menjadi dasar dan landasan dari sebab, syarat, dan *māni'* yang berkaitan dengan penetapan sebuah hukum oleh para hakim di pengadilan. Bagian pertama dikenal dengan hukum *syar'iyyah-taklifiyyah*.

³³ Salimah Thalhawi dan Mushthafa Bajo, *Tahqīq al-Manāt fī al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣarah: adz-Dzabā'iḥ Unmūḍajān*, (Jurnal Al-Ulum Asy-Syar'iyyah, vol. 7, no. 1, 2022), 198.

³⁴ Salimah Thalhawi dan Mushthafa Bajo, *Tahqīq al-Manāt fī al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣarah: adz-Dzabā'iḥ Unmūḍajān*, 492-493.

Sementara bagian kedua, ketiga dan keempat dikenal dengan istilah hukum *syar'iyyah-wadh'iyyah*.³⁵

Dari kelima rambu-rambu tersebut, dapat disimpulkan bahwa wajib mengikuti (*taqlīd*) pendapat suatu madzhab tidak lebih dari lima hal itu. Sehingga selain lima pokok tersebut, pendapat-pendapat yang telah tertulis dalam fikih tidak wajib untuk diikuti. Bahkan, jika kita mengikuti pendapat tersebut, maka kita akan terjerumus pada “dekontekstualisasi”. Sebagai contoh, pendapat Kiai Sahal yang ditulis dalam kitab *Anwarul Bashoir* yang memuat catatan kaki dari kitab *al-Asybah wa an-Nadhair*,³⁶ Kiai Sahal secara tidak langsung telah melakukan kontekstualisasi fikih melalui pendekatan *tahqīq al-manāt* dalam bab Jenis-jenis pengakuan yang harus ditolak (*da'awī kadzibah*), yang disebutkan Imam as-Suyuthi dalam *al-Asybah wan an-Nadhair*.³⁷

Di antara permasalahannya adalah masalah pengakuan seseorang yang berada di Makkah, bahwa ia telah menikahi perempuan di Bashrah di hari kemarin. Menurut Imam Suyuthi (1445 M) pengakuan tersebut dianggap dusta, sebab pengakuan seperti itu saat zaman Imam Suyuthi adalah tidak mungkin secara adat kebiasaan. Kiai Sahal dalam *ta'līqat*nya menyatakan: “peristiwa tersebut mustahil jika dilihat pada zaman dahulu, tapi tidak pada zaman sekarang, sebagaimana telah jelas diketahui”. Kiai Zubair melalui Kiai Sahal secara tidak langsung telah melakukan kontekstualisasi fikih. Contoh yang disampaikan oleh Imam Suyuthi sudahlah tidak relevan dengan kondisi yang terjadi di zaman Kiai Sahal dan Kiai Zubair hidup. Di sinilah perlunya pemberlakuan fikih yang dibaca secara kontekstual, dengan mempertimbangkan temuan sains dan teknologi.³⁸

Dari contoh tersebut, Kiai Sahal sesungguhnya tidaklah sedang berbeda pendapat dengan Imam Suyuthi atau bahkan Madzhab Syafi'i. Kiai Sahal berpendapat bahwa pengakuan yang dusta hukumnya haram dan tidak bisa diterima. Ini adalah konsep yang disebut dengan fikih *kulli* yang tidak bisa berubah kapan dan dimanapun. Namun, Kiai Sahal menganggap bahwa contoh yang ada dalam kitab *Asybah* sudah tidak relevan lagi dengan zaman sekarang. Hal ini dikarenakan secara zaman antara Imam Suyuthi dengan Kiai Sahal memiliki selisih sekitar lima abad serta telah terjadi perkembangan ilmu dan teknologi.

³⁵ Al-Qarāfi, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qādī wa al-Imām*, (Lubnān: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1995), 191-194.

³⁶ catatan kaki ini merupakan kutipan langsung dari Kiai Zubair saat Kiai Sahal mengaji dengannya.

³⁷ Sahal Mahfudz, *Anwār al-Baṣā'ir*, (Pati: Maktabah Maslakul Huda, 2021), 482.

³⁸ Sahal Mahfudz, *Anwār al-Baṣā'ir*.

Kebutuhan analisis ilmu lain dalam *tahqīq al-manāt*

Telah disebutkan di atas bahwa *tahqīq al-manāt* merupakan sebuah proses untuk mengidentifikasi masalah *taklifiyyah* yang membutuhkan kejelasan jawaban hukum. Identifikasi masalah yang dihadapi seorang mukalaf sangat beragam, karena satu masalah belum tentu sama dengan masalah lain, baik cara mengetahuinya maupun ilmu yang berhubungan dengannya. Oleh karena itu, Imam Ghazali memberikan beberapa tipologi perangkat pengetahuan (*nadhariyyat*) yang dapat membantu menganalisa suatu kasus. Al-Ghazali menjelaskan dalam bukunya “*Asas al-Qiyas*”, perangkat pengetahuan yang dimaksud ialah:

1. Perangkat analisa dengan alat bantu kebahasaan (*nadhariyah lughawiyyah*). Terdapat berbagai macam contoh permasalahan fikih yang membutuhkan keilmuan bahasa ini, misalnya *ījāb-qābūl*, sumpah, nadzar dan apapun yang berhubungan dengan unsur kebahasaan. Maka perangkat bahasa ini, setidaknya mampu untuk menganalisa secara mendalam bagaimana masalah tersebut sebenarnya terjadi;
2. Perangkat analisa yang bersifat adat-kebiasaan (*nadhariyyah ‘urfīyyah*). Al-Ghazali mencontohkannya dengan praktik-praktik transaksi, pemaknaan manipulasi (*gharar*) dalam jual beli, yang semuanya memerlukan pertimbangan adat (*‘urf*) suatu wilayah tertentu.
3. Perangkat analisa dengan alat bantu ilmu logika (*nadhariyyah ‘aqliyyah*). Al-Ghazali mencontohkannya dengan menganalisa perbedaan-perbedaan jenis dan golongan. Golongan yang dimaksud tidak hanya manusia, namun secara luas adalah sesuatu yang proses mengetahuinya membutuhkan ketajaman logika.
4. Perangkat analisa dengan pendekatan pancaindra (*nadhariyyah hissiyah*). Pada analisa ini, al-Ghazali mencontohkan dengan masalah balasan bagi orang yang berburu hewan (*jaza’ shoid*) di tanah haram dan/saat keadaan ihrom, pada hewan yang belum ditentukan dendanya oleh syariat. Maka, indra kita dapat membantu untuk menganalisa hewan mana yang lebih cocok untuk dijadikan sebagai tebusan atas hewan yang diburu.
5. Perangkat analisa dengan alat bantu ilmu fisika (*nadhariyyah thabi’iyyah*). Al-Ghazali memberikan contoh pada air *mutaghayyir*, yang berubah karena benda tertentu. Ketika air tersebut perubahannya sedikit, maka untuk mengetahui kadar dan

perubahannya, perangkat ilmu fisika diharapkan mampu untuk membantu bagaimana sifat asli air mutaghayyir tersebut.³⁹

Analisa terhadap permasalahan yang terjadi sebenarnya tidak hanya menggunakan lima perangkat tersebut, karena sifat permasalahan yang terus berkembang tiada henti. *tahqīq al-manāṭ* yang sifatnya adalah analisa terhadap permasalahan yang terjadi meniscayakan berbagai perangkat (ilmu) analisa. Tipologi dalam pengakuan al-Ghazali tersebut hanyalah bersifat menampilkan analisa yang paling utama.⁴⁰ Al-Qarafi dalam hal ini menyatakan bahwa dalil pemberlakuan hukum terbagi menjadi dua, pertama: dalil yang berhubungan dengan hukum syariat yang hanya terbatas pada teks dari *syari'at* (Allah dan Nabi Muhammad); dan kedua: dalil (petunjuk atau analisa) terhadap berlakunya hukum pada sebuah konteks. Analisa kedua ini sifatnya tidak terbatas.⁴¹

Dari penjabaran tersebut, dapat disimpulkan bahwa analisa pada sebuah permasalahan tertentu terbagi menjadi dua: Pertama: analisa berlandaskan pada dalil *naqlī* murni. Analisa dengan model ini jumlahnya sangat sedikit. Kedua: analisa berlandaskan pada penelitian dan pikiran.⁴² Al-Ghazali memastikan bahwa analisa suatu permasalahan berbasis pada pola kedua, yaitu menggunakan penelitian dan pikiran berjumlah sembilan puluh persen dari produk hukum fikih.⁴³ Pengetahuan ini bukanlah pengetahuan akan hukum fikih, melainkan pengetahuan atas *tashawwur mas'alah* (gambaran problematika). Pengetahuan ini dapat merujuk pada para ahli di bidang objek yang sedang dikaji (*ahl al-khubrah* atau *ahl al-ma'rifah*).⁴⁴

Klasifikasi pemilik otoritas *tahqīq al-manāṭ*

Al-Ghazali dalam *al-Mustasfā* mengungkapkan bahwa ijtihad dalam konteks *tahqīq al-manāṭ* hukumnya boleh tanpa ada perselisihan ulama. Dalam konteks penetapan sebuah hukum yang berlandaskan pada *manāṭ*, seorang tidak perlu melakukan *istinbāth*, karena *manāṭ* tersebut telah diketahui dari *nash* dan *ijmā'* serta telah ditetapkan oleh para mujtahid *mustaqil*.⁴⁵ Maka pada titik ini, Imam Syathibi menyatakan bahwa ijtihad *tahqīq al-manāṭ*

³⁹ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās*, (ar-Riyād: Maktabat al-'Ubaykān, 1993 M), 37-42

⁴⁰ Al-Ghazālī, *Asās al-Qiyās*, 42.

⁴¹ Al-Qarāfi, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, (Beirût: Mu'assasat ar-Risālah, 2003), Vol. 1, 300-301.

⁴² Balqāsim az-Zubaydī, *al-Ijtihād fī Manāṭ al-Hukm*, (Sebuah penelitian yang diajukan oleh Balqosim untuk disertasinya di Universitas Ummul Quro, pada tahun 1435 H dan dicetak oleh Markaz lit-Takwīn wa al-Abhāth, Arab Saudi), 320.

⁴³ Abu hamid Al-Ghazali, *Asasul Qiyas*, 42.

⁴⁴ Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, 820-821.

⁴⁵ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 437.

terkadang tidak memerlukan pengetahuan tentang ilmu *maqāshid* yang menjadi salah satu syarat dari mujtahid *mustaqil*.⁴⁶

Jika wilayah otoritas *tahqīq al-manāt* tidak disyaratkan memiliki sifat seperti mujtahid *mustaqil*, lantas siapa yang boleh melakukan *tahqīq al-manāt* dalam belantara hukum fikih? Maka untuk menjawabnya, penulis akan menampilkan bagaimana Abdullah bin Bayyah menjawab pertanyaan ini. Dalam menetapkan sebuah hukum, ‘*ilat* sebagai penentu utama telah diketahui dari pendapat madzhab dan hukum sudah siap diberlakukan. Sehingga dengan *tahqīq al-manāt* dapat diketahui di mana semestinya hukum harus diterapkan.⁴⁷

Dalam menjawab pertanyaan ini, memerlukan beberapa premis. Pertama, dalam *ushul fiqh* kita disuguhkan dengan berbagai perangkat *khithab wadh'i*, yaitu sebab, *māni'*, dan syarat. Dengan perangkat ini kita dapat menganalisis mukalaf, apakah dia sudah terkena sebuah kewajiban atau tidak, hukumnya sah atau tidak, melalui realisasi (pemastian) unsur *khithab wadh'i* pada dirinya.⁴⁸ Terkadang sebuah hukum bersifat wajib pada seseorang sebab unsur penyebabnya sudah terpenuhi, namun terkadang hukum tersebut tidak wajib karena terdapat penghalang (*māni'*). Terkadang pula seorang dianggap sah melakukan jualbeli, karena telah memenuhi syarat dan tidak ada perkara yang membatalkannya. Namun dengan akad yang sama, orang lain bisa dianggap tidak sah karena tidak memenuhi syarat.

Maka untuk memberlakukan sebuah hukum dengan perangkat *khithab wadh'i* dengan analisa *tahqīq al-manāt*, Ibnu Bayyah membagi *khithab* (hukum) berdasarkan tolak ukur terhadap orang mukalaf menjadi empat: hukum yang mengarah pada personal orang mukalaf, hukum yang mengarah pada kelompok namun yang dikehendaki adalah personal mukalaf, hukum yang mengarah pada kelompok orang mukalaf Dan hukum yang mengarah pada pemimpin tertinggi.⁴⁹

Pertama, hukum yang mengarah pada personal, otoritas *tahqīq al-manāt* ini dilimpahkan pada individu mukalaf. Hal ini dapat dicontohkan orang merdeka yang hendak menikahi budak, karena takut terjerumus pada zina. Maka dia harus mengetahui dan menimbang dirinya sendiri, apakah dia termasuk orang yang takut terjerumus pada perbuatan zina atau tidak, karena salah satu syarat menikahi budak adalah kekhawatiran

⁴⁶ Abū Ishaq asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Fiqh*, 820-821.

⁴⁷ 'Abdullāh bin Bayyah, *Īthārāt Tajdīdiyyah fī Usūl Ḥuqūl al-Usūl*, 142.

⁴⁸ 'Abdullāh bin Bayyah, 143.

⁴⁹ 'Abdullāh bin Bayyah, 144-146.

akan terjerumus pada zina. Maka dia juga harus menimbang syarat tersebut pada dirinya. Hal inilah yang disebut dengan *tahqīq al-manāṭ*.⁵⁰

Kedua, hukum yang mengarah pada kelompok namun yang dikehendaki adalah personal mukallaf. Pemberlakuan hukum tipe kedua ini dalam konteks *tahqīq al-manāṭ* dilimpahkan pada individu juga. Ibnu Bayyah mencontohkannya dengan masalah seseorang yang menghendaki poligami. Poligami yang didasarkan *mafīm* dari ayat Surat an-Nisa': 3, yang artinya: "jika kalian khawatir tidak berlaku adil maka (kawinlah) seorang saja atau budak yang dia miliki". Maksud dari ayat ini bukanlah pada sekelompok mukalaf, melainkan pada individu. Syarat dari poligami adalah berperilaku adil, sehingga seorang yang hendak poligami harus mampu mengetahui dirinya adil dengan pendekatan *tahqīq al-manāṭ*.⁵¹

Ketiga, hukum yang mengarah pada kelompok mukalaf. Pemegang otoritas *tahqīq al-manāṭ* dalam masalah ini adalah kelompok mukalaf, seperti pemberlakuan dua juru penengah (*hakam*) dalam masalah kekhawatiran yang menuju pada perceraian. Dua orang tersebut harus memenuhi syarat menjadi *hakam* dan melakukan tugas semestinya.

Keempat, hukum yang mengarah pada pemimpin tertinggi. Banyak sekali hukum-hukum fikih yang beraviliasi pada keputusan pemimpin tertinggi dalam suatu wilayah. Otoritas pemegang *tahqīq al-manāṭ* dalam kasus ini adalah pemimpin tertinggi.⁵² Ibnu Bayyah mencontohkannya dengan *ta'zir* yang tidak dijelaskan syariat jenis dan ukurannya pada kejahatan tertentu. Keputusan untuk peperangan juga berada pada otoritas mutlak pemimpin. Ibnu Bayyah juga mengomentari orang yang melakukan *amr ma'ruf* namun dengan kekerasan. *Amr ma'ruf* dengan kekuatan tertentu hanya ada pada diri penguasa atau wakilnya. Pemberlakuan hukum-hukum yang bersifat umum seperti kewajiban membayar pajak dengan nominal tertentu harus ditetapkan oleh para penguasa. Inilah yang disebut dengan *tahqīq al-manāṭ* dalam ranah wilayah kekuasaan.⁵³

Reinterpretasi integrasi keilmuan lain dalam fikih sosial wacana epistemologi *tahqīq al-manāṭ*

Dalam proses pengembangan fikih sosial, Kiai Sahal berupaya untuk menyeimbangkan antara teks dengan temuan sains, teknologi dan ilmu sosial, dalam mencari solusi untuk

⁵⁰ 'Abdullāh bin Bayyah, 144.

⁵¹ 'Abdullāh bin Bayyah.

⁵² 'Abdullāh bin Bayyah, 144-145.

⁵³ 'Abdullāh bin Bayyah, 145-146.

kemaslahatan.⁵⁴ Pada saat ini, fikih tidak bisa dianggap ekslusif dengan menutup diri dari bantuan ilmu lain. Fikih yang memiliki obyek amaliyah sangat membutuhkan bantuan keilmuan lain dalam proses analisis permasalahan dengan lebih tajam.⁵⁵ Pernyataan ini merupakan pendapat para peneliti fikih sosial yang mencoba menginterpretasikan pernyataan Kiai Sahal, yaitu:

"Pembahasan fiqh secara terpadu dan pengembangannya sangat lamban, bahkan kadang secara eksklusif dipahami, antara ilmu fiqh dengan ilmu lain yang punya diferensiasi tersendiri, seolah-olah tidak ada hubungannya. Padahal, para ulama penyusun dan pembentuk fiqh dahulu selalu mengintegrasikan ilmu-ilmu di luar fiqh ke dalam fiqh, untuk menentukan kesimpulan hukum bagi suatu masalah. Misalnya ilmu falak (hisab) dan ikhtilaf al-mathla' dalam hal penentuan awal Ramadan dan Syawal, ma'rifat al-qiblah dan al-waqt dalam hal shalat dan penemuan obat-obatan dalam kontrasepsi (man' al-haml/ibtha' al-haml) dalam bab nikah".⁵⁶

Para peneliti fikih sosial tersebut memberikan suatu konsep bahwa temuan ilmu lain tersebut merupakan bagian dari pada mencari solusi dalam persoalan hukum. Pertimbangan atas penemuan sains, teknologi dan ilmu sosial adalah kekuatan tersendiri dari solusi hukum yang dihasilkan. Hal ini karena dengan mempertimbangkan temuan pengetahuan tersebut, maka solusi persoalan hukum akan kian dapat dirasakan nilai kontekstualnya.⁵⁷ Menurut Tutik, penemuan ilmu lain ini merupakan unsur penting dalam pengembangan fikih sosial, baik ketika menggunakan metodologi *qaūlī* maupun *manhajī*.⁵⁸

Dalam mempertimbangkan temuan ilmu lain, teori *Tahqīq al-manāt* dapat berperan menjembatani temuan ilmu lain dengan batasan-batasan fikih. Hal ini karena dengan *tahqīq al-manāt*, dapat diketahui mana yang menjadi ajaran pokok dalam fikih dan tidak bisa berubah dengan ajaran yang bukan pokok yang bisa berubah. Salah satu dari prinsip dasar fikih sosial adalah adanya verifikasi mendasar antara ajaran yang pokok (*ushul*) dan cabang (*furu'*).⁵⁹ Menurut para pengembang fikih sosial, ajaran pokok tersebut paling tidak telah terangkum dalam prinsip dasar syariat yang berjumlah lima (*dlaruriyyāt khams*).⁶⁰

⁵⁴ Ahmad Dimyathi dkk, *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*, 6.

⁵⁵ Umdah El Baroroh Dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial Masa Depan Fiqh Indonesia*, 70.

⁵⁶ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, 34.

⁵⁷ Ahmad Dimyathi dkk, *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*, 47-48.

⁵⁸ Ahmad Dimyathi dkk, *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*, 48.

⁵⁹ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial*, viii.

⁶⁰ Umdah El Baroroh Dan Tutik Nurul Jannah, *Fiqh Sosial Masa Depan Fiqh Indonesia*, 60.

Akan tetapi menurut hemat penulis, pernyataan Kiai Sahal tersebut tidak bisa disimplikasikan sedemikian rupa. Hal ini karena maksud dari prinsip menelaah antara ajaran pokok dan *furu'* adalah membedakan antara produk fikih yang tidak bisa berubah dan produk fikih yang bisa berubah. Produk fikih yang tidak bisa berubah tersebut adalah fikih yang berada pada tataran fikih *kulli*, yang disebut dengan madzhab yang telah dijelaskan dalam keterangan al-Qarafi, bahwa ajaran fikih yang dianggap madzhab dan tidak bisa berubah berjumlah lima, yaitu hukum *syar'iyyah-furū'iyyah-ijtihādiyyah*, sebab, syarat, dan *mani*'. Ketetapan tentang *hujjah-hujjah* yang menjadi dasar dan landasan dari sebab, syarat, dan *mani*' yang berkaitan dengan penetapan sebuah hukum oleh para hakim di pengadilan.⁶¹

Dengan landasan tersebut, ajaran *furu'* dalam prinsip fikih sosial menurut penulis adalah pendapat-pendapat yang ada di buku fikih pada selain lima hal tersebut. Di sinilah peran teori *tahqīq al-manāt* sebagai proses integrasi keilmuan lain. Dalam proses *tanzil al-hukm* (aktualisasi hukum) membutuhkan dua *muqaddimah*, *muqaddimah kulliyah* dan *muqaddimah juz'iyyah*. Posisi *muqaddimah kulliyah* berada pada tataran hukum yang tidak bisa berubah, sedang *muqaddimah juz'iyyah* adalah permasalahan yang bisa berubah seiring berkembangnya waktu.⁶² Maka, pada *muqaddimah juz'iyyah* ini *tahqīq al-manāt* dioperasikan, dengan tujuan untuk mengetahui secara pasti *mahal al-hukmi* (objek hukum).⁶³

Dengan pendekatan ini, maka jelas bahwa wilayah integrasi keilmuan lain dalam fikih adalah pada tataran untuk mengetahui jelas tidaknya permasalahan itu terjadi. Penemuan ilmu lain tersebut tidak bisa mengintervensi dan merubah ketetapan yang ada dalam *muqaddimah kulliyah*. Penemuan ilmu lain tersebut merupakan bentuk dari memecahkan sebuah permasalahan sesuai dengan konteksnya. Ibnu Qoyyim menyatakan bahwa dalam satu permasalahan yang membutuhkan jawaban fikih, terdapat berbagai tanda dan *qarīnah-qarīnah* yang harus diketahui secara mendalam.⁶⁴ Dialektika suatu permasalahan yang kompleks merupakan kebutuhan kita dalam merujuk keilmuan lain dalam fikih sosial.

Pada titik inilah, persinggungan antara hukum fikih dan keilmuan lain saling membutuhkan. Fikih dalam menjawab permasalahan yang kompleks membutuhkan keilmuan lain untuk mengetahui secara pasti keadaan yang terjadi. Muhammad al-Hajawi berpendapat bahwa kebanyakan fatwa tidak tepat dan salah diakibatkan kesalahan pada

⁶¹ Al-Qarāfi, *al-Ihkām fi Tamyiz al-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Tasarrufāt al-Qādī wa al-Imām*, 191-194.

⁶² Al-Ghazāli, *al-Mustasfā*, 53-55.

⁶³ 'Abdullāh bin Bayyah, *Īthārāt Tajdīdiyyah fi Uṣūl Huqūl al-Uṣūl*, 142.

⁶⁴ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'iñ 'an Rabb al-Ālāmin*, (ad-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H), Vol. 2, 165.

tashawwur (pemahaman permasalahan).⁶⁵ Permasalahan yang membutuhkan jawaban fikih terkadang memiliki kerumitan-kerumitan yang disebabkan kompleksitas zaman modern yang terkadang tidak bisa hanya dibaca secara sekilas. Penyederhanaan permasalahan yang sejatinya bersifat kompleks secara tidak langsung akan mengakibatkan hukum fikih tidak kontekstual dan bisa dianggap hukum yang salah.

Maka kebutuhan untuk merujuk para ahli yang kompeten pada bidang tertentu merupakan sebuah kelaziman dalam *tahqīq al-manāt*. Persoalan yang berhubungan dengan kesehatan harus dijawab dengan mempertimbangkan bagaimana pendapat ahli medis. Jika persoalan tersebut berhubungan dengan ekonomi, maka meniscayakan untuk mendengar bagaimana persoalan tersebut terjadi dari pakarnya, begitu juga pada keilmuan-keilmuan lain. Merujuk pada para ahli dalam memahami fakta yang terjadi dapat dilakukan dengan cara langsung dengan mendengarkan penjabaran ahli, merujuk pada penelitian-penelitian yang terpercaya atau dengan merujuk pada ensiklopedia yang diterbitkan oleh badan-badan ilmiah dan pusat penelitian.⁶⁶

Walhasil, maksud dari integrasi keilmuan yang dikemukakan, jika ditinjau dari konsep *tahqīq al-manāt*, adalah proses determinasi suatu permasalahan dengan keilmuan tertentu. Integrasi keilmuan ini tidak lain merupakan proses untuk memahami secara pasti dan mendalam fakta permasalahan yang terjadi. Memahami fakta ini dapat menggunakan keilmuan yang modern, seperti ilmu kimia, fisika, astronomi, matematika, botani, zoologi dan bumi.⁶⁷ Sehingga, dapat disimpulkan bahwa setiap *tahqīq al-manāt* belum tentu membutuhkan keilmuan lain. Namun terkadang pada problematika sosial yang kompleks, dibutuhkan keilmuan lain sebagai jawaban untuk mengetahui permasalahan tersebut. Pada titik inilah kiranya integrasi keilmuan harus diperhatikan dengan baik dan tidak melebihi batas yang dikehendaki.

Pola Epistemologi *Tahqīq al-manāt*: Reintegrasi Keilmuan Lain dalam fikih Sosial

Proyek rekonstruksi hukum Islam dengan basis penemuan sains dalam kacamata *tahqīq al-manāt* adalah upaya reintegrasi keilmuan Islam dengan ilmu umum. Dalam wacana integrasi keilmuan tersebut, penulis mencoba menyuguhkan bagaimana hubungan yang terjalin antara keduanya dengan mengutip pandangan Amin Abdullah. Amin sendiri dalam teori

⁶⁵ Muhammad al-Ḥajwī, *al-Fikr as-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, (al-Madinah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1397 H), vol. 4, 314.

⁶⁶ Balqāsim az-Zubaydī, *al-Ijtihād fī Manāt al-Hukm*, 282-283.

⁶⁷ Farah bint Fahd, *Tahqīq al-Manāt bi al-Haqā’iq al-‘Ilmiyyah*, (Jurnal Fakultas Hukum, Tafahna Al-Asyrof – Dakahlia, vol. 28, Juni 2024), 392-394.

integrasinya, meminjam wacana teori dari Ian Barbour (2013) yang mengusulkan setidaknya empat hubungan yang terjalin antara keduanya dalam wacana untuk menghubungkan sains dan agama yaikni, hubungan konflik, perpisahan, dialog dan integrasi-perpaduan.⁶⁸ Sedangkan teori integrasi-interkoneksi menurut Amin adalah upaya untuk memadukan dua kutub keilmuan, yaitu ilmu agama dan umum, tanpa mendistorsi satu sama lain. Keduanya harus bersinergi, berdialog tanpa menjatuhkan dan yang terpenting adalah saling bertaut.⁶⁹ Rangka epistemologi integrasi-interkoneksi ini dikenal dengan istilah "epistemologi jaring laba-laba".

Jika begitu gambaran sekilas antara sains dan agama, lalu bagaimana relasi antar kedua ilmu ini? Ini merupakan persoalan tersendiri. Relasi tersebut bersifat paralel, *linear* atau sirkular? Jika hubungan antara keduanya bersifat paralel maka masing-masing keduanya akan berjalan sendiri. Bentuk relasi paralel akan mengasumsikan bahwa dalam diri sebuah hukum fikih tidak membuka keterbukaan sama sekali dengan keilmuan astronomi. Sedangkan pola hubungan *linear*, pada ujungnya akan mengalami jalan buntu. Sejak awal pola hubungan *linear* akan menempatkan salah satu dari kedua keilmuan ini akan menjadi primadona. Hukum syariat akan menepikan masukan yang diperoleh dari keilmuan sains.⁷⁰ Sehingga pola hubungan *linear* dan paralel dalam sains dan agama tidak menjadi jalan keluar dalam mendialogkan keduanya.

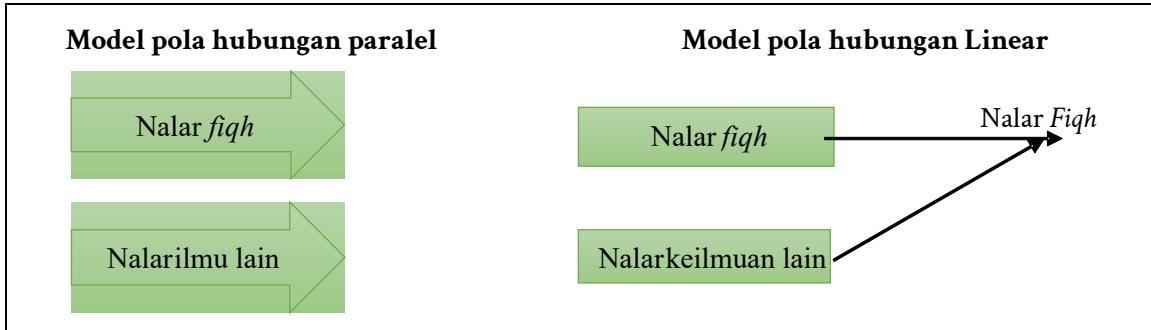
Seorang *faqih* jika menganggap bahwa keilmuan fikih adalah satu-satunya keilmuan yang ideal dan final, maka jenis pilihan dominasi ini pada gilirannya akan mengantarkan seseorang pada kebuntuan. Karena ketertutupan Ilmu Fikih bisa mengakibatkan kebuntuan dogmatis-teologis.⁷¹ Pada dua model relasi tersebut, seolah antara keilmuan agama dan sains berada pada rel masing-masing dan tidak akan bertemu satu sama lain. Pola hubungan *linear* akan melihat epistemologi yang lain sebagai metodologi yang tidak valid. Model pola hubungan paralel dan *linear* antar dua keilmuan ini dapat digambarkan sebagai berikut:

⁶⁸ Waryani Fajar Riyanto, *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi Dalam Implementasinya Untuk Penelitian*, (Yogyakarta: Laksbang Akademika, 2022), xiv-xviii.

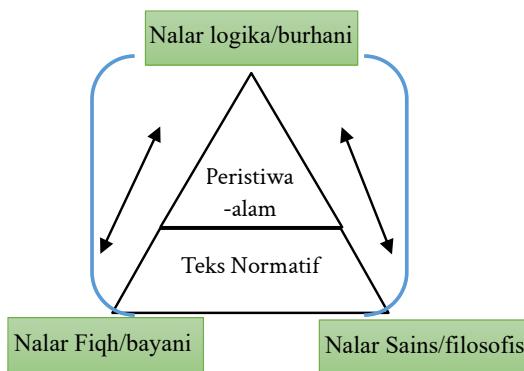
⁶⁹ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 296-297.

⁷⁰ Sebuah pengantar yang ditulis oleh Amin Abdullah dalam buku *Humanisme Islam* karya Baedhowi. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), xxiv-xxvii.

⁷¹ Siswanto, *Perspektif Amin Abdullah Tentang Integrasi Interkoneksi Dalam Kajian Islam*, (Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013), 377.

Skema 1. Model hubungan paralel dan *linear*


Karena kedua pola hubungan paralel dan sirkular sudah gugur, maka tawaran relasi antara hukum Islam dan sains adalah model hubungan sirkular (timbal balik). Di mana kedua ilmu ini tidak memiliki dominasi dan hegemoni, karena berbagai hukum fikih bersifat membutuhkan nalar dan hasil analisa keilmuan sains. Di sisi lain, nalar keilmuan sains tidak akan berguna dalam kacamata hukum fikih tanpa ada validasi dari teks transendental. Cara berpikir, mentalitas dan etos keilmuan seperti ini akan menghantarkan hukum fikih bersifat terbuka, aktif, progresif dan jauh dari kejumudan, pasif, konservatif. Corak hubungan ini tidak mencerminkan adanya finalitas, eksklusivitas serta ketertutupan. Gambaran pola hubungan sirkular ini, dapat dilihat pada gambar di bawah ini:⁷²

Skema 2. Model hubungan sirkular


Dari pola di atas dapat disimpulkan bahwa posisi “peristiwa alam” berada di dalam segitiga yang berkedudukan sama dengan teks transendental. Sehingga keberadaannya adalah hal yang berada di dalam jangkauan teks normatif. Sedangkan, nalar fikih, sains dan logika memutari teks normatif dan peristiwa alam, sebagai sebuah relativitas yang berfungsi menganalisis antara teks normatif dan peristiwa. Nalar sains yang berguna memahami peristiwa-peristiwa alam memiliki keterkaitan erat dengan nalar fikih yang di sisi lain juga

⁷² Siswanto, *Perspektif Amin Abdullah Tentang Integrasi Interkoneksi Dalam Kajian Islam*, xxvii-xxx.

berfungsi sebagai pemahaman atas hukum fikih. Sedangkan logika memiliki peran untuk memahami teks transendental yang bermuara pada logika *usul al-fiqh* dan *qowa'id al-fiqh*. Dari pola sirkular ini, dapat dipahami dengan jelas bagaimana epistemologi *tahqīq al-manāt* mendialogkan berbagai elemen yang meliputi: peristiwa alam sebagai objek, teks normatif sebagai tambatan transendental, nalar fikih dan logika usul fikih sebagai cara untuk memahami teks tersebut, serta nalar sains sebagai ilmu yang mempelajari kejadian dan peristiwa alam. Penulis menilai bahwa pola hubungan sirkular inilah pola yang paling memungkinkan untuk kajian epistemologi integrasi ilmu sains dalam kacamata fikih sosial. Pola di atas juga diterapkan dalam ilmu sosial ataupun temuan teknologi.

Apikasi *tahqīq al-manāt* sebagai teori integrasi keilmuan fikih sosial

Penulis akan menampilkan bagaimana penerapan integrasi keilmuan dalam fikih dengan menggunakan teori *tahqīq al-manāt*. Permasalahan yang diangkat penulis adalah penetapan waktu shalat untuk daerah kutub Utara dan Selatan. Waktu shalat merupakan salah satu syarat yang harus diketahui sebelum melakukan shalat. Sehingga sekalipun seorang melakukan shalat di waktunya, tapi tanpa dasar mengetahui waktu shalat, maka dianggap tidak sah.⁷³ Waktu shalat ini telah ditentukan oleh para ulama dengan berpijak pada matahari.⁷⁴ Lalu bagaimana dengan daerah kutub yang tidak dilalui dengan jalur khatulistiwa dan terbitnya matahari tidak terlihat secara normal. Rata-rata daerah tersebut mengalami kemunculan matahari selama enam bulan, sedangkan enam bulan selanjutnya matahari tidak muncul.⁷⁵

Imam Nawawi dalam menanggapi permasalahan ini memberikan sebuah kaidah bahwa pelaksanaan shalat di tempat tersebut menggunakan waktu daerah yang terdekat.⁷⁶ Ketetapan ini disebut sebagai *muqAddimah kulliyah*, yang tidak bisa berubah dalam kondisi apapun. Dalam mencari tahu secara tepat waktu shalat di daerah tersebut, perlu untuk mengintegrasikan keilmuan astronomi. Temuan keilmuan astronomi tersebut adalah bentuk dari realisasi (*tahqīq*) ketetapan ijtihad Imam Nawawi.⁷⁷ Dari contoh ini dapat ditegaskan bahwa integrasi keilmuan lain merupakan sebuah usaha untuk mengetahui detail masalah fikih yang sedang dibahas.

⁷³ Khaṭīb asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), vol. 1, hal. 396.

⁷⁴ Khaṭīb asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, vol. 1, hal.297-303.

⁷⁵ Balqāsim az-Zubaydī, *al-Ijtihād fī Manāt al-Hukm*, 501.

⁷⁶ Yahya bin Syarraf an-Nawawi, *Roudhah ath-Thalibin*, (Berut: Maktabah al-Islami, 1991), vol. 1, 182.

⁷⁷ Balqāsim az-Zubaydī, *al-Ijtihād fī Manāt al-Hukm*, 504-505.

Contoh yang dipaparkan penulis adalah permasalahan yang tidak begitu kompleks, karena masih dalam wilayah fikih konvensional. Sedangkan Kiai Sahal melalui fikih sosial berupaya menjadikan keilmuan lain sebagai alat pemecah kebuntuan terhadap masalah yang kompleks, yang membutuhkan penalaran panjang dalam memandang kemaslahatan. Beberapa contoh permasalahan kompleks yang membutuhkan temuan ilmu lain antara lain adalah masalah kependudukan, penggunaan alat kontrasepsi dan lokalisasi prostitusi. Kiai Sahal dalam menanggapi masalah tersebut, selain menggunakan kaidah *fiqhīyyah*, juga menggunakan temuan keilmuan lain yang dihasilkan oleh badan kependudukan dunia, serta mendengarkan pendapat para ahli medis.⁷⁸ *Muqaddimah kulliyah* dalam paparan contoh di atas adalah *al-qawā'id al-fiqhīyyah*, sedangkan *muqaddimah juz'iyyah*-nya adalah temuan keilmuan sains sebagai alat untuk mengetahui dan mempertimbangkan detail-detail yang tidak cukup hanya melihatnya secara sekilas.

KESIMPULAN

Fikih sosial merupakan keniscayaan yang timbul akibat kompleksitas permasalahan yang tidak bisa dibaca secara sekilas dengan kacamata hukum fikih konvensional. Tekst transendental yang terbatas jumlahnya membutuhkan penalaran dan kajian yang cukup mendalam dalam menjawab suatu fakta sosial yang kian berkembang. Dalam tataran metodologi *qaulī* maupun *manhajī*, fikih sosial memerlukan sikap terbuka terhadap temuan sains, teknologi dan ilmu sosial. Pada titik ini, rekonstruksi hukum Islam akan dapat berdialog dengan basis keilmuan lain. Penulis menyimpulkan bahwa teori yang mampu untuk memberikan pengertian ulang jalinan antara Ilmu Fikih dan ilmu lain adalah *tahqīq al-manāt*.

Konsep *tahqīq al-manāt* menjadi teori yang memberikan batas keilmuan lain untuk berdialog dengan fikih sosial. Fikih sosial dalam penerapannya, membutuhkan dua *muqaddimah* (premis), *muqaddimah kulliyah* dan *juz'iyyah*. Pada tataran *muqaddimah kulliyah*, hukum berhubungan dengan teks transendental, yang telah ditulis oleh ulama mujtahid dan dikenal sebagai fikih madzhab, baik dalam metode *qaulī* maupun *manhajī*. Sedangkan pada *muqaddimah juz'iyyah*, keilmuan lain berperan sebagai alat pembaca kompleksitas dan kerumitan masalah yang terjadi. Pada tataran inilah batasan integrasi ilmu lain menjalin hubungan dengan Ilmu Fikih. Temuan ilmu lain hanya bersifat memberi masukan dan mengetahui detail permasalahan, tanpa mengintervensi tatatanan *muqaddimah juz'iyyah*.

⁷⁸ Ahmad Dimyati, *dkk.*, Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial, 48.

Relevansi pola yang terjalin antara integrasi keilmuan lain dengan fikih sosial dapat digambarkan dengan pola sirkular, yaitu hubungan timbul balik. Kontekstualisasi fikih yang tidak hanya berbicara hukum secara hitam putih, akan tetapi adalah kerja ilmiah dengan menggunakan penalaran ushul fikih, teks transendental dan temuan ilmu lain. Dengan pola sirkular ini, antar keilmuan tersebut dapat bertegur sapa, berdialog dan berinteraksi secara konstruktif, tanpa mendistorsi dan mengintervensi satu sama lain. Sehingga fikih sosial yang diharapkan menjadi wacana pembacaan masalah sosial, dapat memberikan solusi yang menunjang kemaslahatan umat, baik di dunia maupun akhirat serta tidak tercerabut dari nilai-nilai Islam. Sehingga, secara teoritis maupun praktis, penelitian ini memberikan kontribusi terhadap batasan integrasi keilmuan dalam fikih sosial bagi para peneliti dalam menjawab problematika sosial berbasis fikih sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazālī, Abū Hāmid. *al-Muṣṭaṣfā*. Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2022.
- . *Asās al-Qiyās*. ar-Riyād: Maktabat al-‘Ubaykān, 1993 M.
- Aḥkām al-Fuqahā’ fī Muqarrarat Mu’tamarat Nahḍat al-‘Ulamā’*. Surabaya: Khalista, 2019.
- Al-Anṣārī, Zakariyyā. *Ḥāshiyah ‘alā al-Maḥallī ‘alā Jam‘ al-Jawāmi‘*. ar-Riyād: Nasyrun, 2007.
- Al-Ḥajwī, Muḥammad. *al-Fikr as-Sāmī fī Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. al-Madīnah: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1397 H.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*. ad-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 1423 H.
- Al-Thur, Hasan ibn Muḥammad. *Ḥāshiyat aṭ-Ṭūr ‘alā Sharḥ al-Maḥallī ‘alā Jam‘ al-Jawāmi‘*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Al-Qarāfi. *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qādī wa al-Imām*. Lubnān: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1995.
- . *Anwār al-Burūq fī Anwā‘ al-Furūq*. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, 2003.
- An-Nawawi, Yahya Bin Syarof. *Roudhotut Tholibin*. Beirut: Maktabul Islami, 1991.
- Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn. *al-Maḥṣūl*, Beirut: Mu’assasat ar-Risālah. 1997 M.
- Ash-Shāṭibī, Abū Iṣhāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1441.
- Asy-Syirbini, Khoṭib. *Mughni Al-Muhtaj*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Az-Zubaydī, Balqāsim. *al-Ijtihād fī Manāt al-Hukm*. Markaz lit-Takwīn wa al-Abhāth, Arab Saudi, 1435 M.

Baedhowi. *Humanisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Bayyah, 'Abdullāh bin. *Īthārāt Tajdīdiyyah fī Ḥuqūl al-Uṣūl*, (tanpa pencetak dan tahunnya), Hal. 101. <https://binbayyah.net/arabic/archives/3689>

Dimyathi dkk, Ahmad. *Mengudar (Istilah) Metodologi Fiqh Sosial*. Pati: Mafa Press, 2023.

El Baroroh, Umdah Dan Tutik Nurul Jannah. *Fiqh Sosial Masa Depan Fiqh Indonesia*. Pati: Mafa Press, 2023.

Fahd, Farah bint, *Taḥqīq al-Manāt bi al-Ḥaqā'iq al-Ilmiyyah*, Jurnal Fakultas Hukum, Tafahna Al-Asyrof – Dakahlia, vol. 28, Juni 2024. https://journals.ekb.eg/article_369559.html

Ibrohim, Abdur Rohman, *Taḥqīq al-Manāt wa Aṣaruḥu fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, Jurnal Syariah dan riset islam, vol. 19, 2004. <https://journals.ku.edu.kw/jsis/index.php/jsis/article/view/1553>

Khan, Toriq Azzam dan M. Ainur Rofiq. *Analisis Rumah Perlindungan Pekerja Perempuan Sebagai Pengganti Mahrom Prespektif Tahqiqul Manat*. <https://mahally.ac.id/wp-content/uploads/2025/02/TUGAS-PAK-NADA-2.pdf>

Mahfudz, Muhammad Ahmad Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 2011).

—, Anwār al-Baṣā'ir. Pati: Maktabah Maslakul Huda, 2021.

Purba, Julhaidir dan Dhiyauddin Tanjung. *Vaksin yang Mengandung Minyak Babi Di Masa Pandemi Menurut Hukum Islam*. Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial, Vol. 10, No. 02, 2022. <https://jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/am/article/view/2784>

Riyanto, Waryani Fajar. *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi Dalam Implementasinya Untuk Penelitian*. Yogyakarta: Laksbang Akademika, 2022.

Siswanto. *Perspektif Amin Abdullah Tentang Integrasi Interkoneksi Dalam Kajian Islam*. Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 3 Nomor 2 Desember 2013. <https://jurnalfuf.uinsa.ac.id/index.php/teosofi/article/view/35>

Syaifuddin, Ali Ahmad. *Menilik Teori Tahqīq al-manāt Di Dalam Fiqh Sosial Kiai Sahal*. Jurnal Of Low and Policy Studies, Volume 1 No. 1 Juni 2024. <https://ojisnu.isnuponorogo.org/index.php/nagari/article/view/51>

Tholhawi, Salimah dan Mushthofa Bajo. *Taḥqīq al-Manāṭ fi al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Mu‘āṣarah: al-Dabā’ih Unmūzajān*. Jurnal Al-Ulum Asy-Syar’iyyah, vol. 7, no. 1, 2022.
<https://crsic.dz/ojsre/index.php/rsic/article/view/217>

Wijaya, Aksin. *Satu Islam Ragam Epistemologi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

Zarrūq, Aḥmad bin Aḥmad. *Qawā‘id at-Taṣawwuf*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.