

Hermeneutika *Maqāṣidī* Imam al-Syāṭibī

Adang Saputra

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto, Caturtunggal, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta, Indonesia
Email: adang.saputra20@gmail.com

Abstract

Al-Syāṭibī is one of the scholars who have innovative thought on Qur'anic hermeneutics in the classical Muslim scholarship. He was proposed a "reading based on maqāṣid" on the shari'a which differed from that of earlier methods. Marginally, Al-Syatibi's hermeneutic abbreviation comprised of three tenets: (1) accentuating Arabic aspect as foothold in interpretation process on the shari'a, (2) emphasizing reading base on maqasid through circular-relational study on text-author-reader and other various accompaniment indicators, and (3) acknowledging reader circumstance role in the process of interpretation, so that no single-objective truth in interpretation.

Keywords:

circular-relational reading; hermeneutics; reading based on maqāṣid.

Abstrak

Al-Syāṭibī merupakan salah satu ulama yang memiliki gagasan inovatif tentang hermeneutika Alquran. Ia menawarkan sebuah "pembacaan berbasis *maqāṣid*" terhadap syariat. Secara gasir besar, rumusan hermeneutikanya terdiri dari tiga prinsip: (1) menekankan kearaban (*'arabī*) sebagai titik pijak dalam proses pemaknaan terhadap syariat, (2) menekankan pembacaan berbasis *maqāṣid* melalui penelaahan secara sirkular-relasional terhadap teks-pengarang-pembaca dan berbagai indikator yang menyertai, dan (3) menyadari peran situasi di sekitar pembaca dalam proses pemaknaan, sehingga tidak ada kebenaran tunggal-objektif dalam interpretasi.

Kata Kunci:

Hermeneutika; pembacaan *maqāṣidī*; pembacaan sirkular-relasional.

DOI: 10.15575/jw.v2i1.894

Received: October 2016; Accepted: May 2017; Published: June 2017

B. PENDAHULUAN

Kajian metodologi pemahaman merupakan salah satu dari sekian tema dalam wacana studi Alquran yang mendapat perhatian di kalangan sarjana Alquran. Ini adalah konsekuensi logis dari keyakinan bahwa Alquran merupakan sumber ajaran sekaligus pedoman yang memuat prinsip-prinsip serta nilai-nilai moral universal untuk kehidupan umat manusia.¹ Bagaimanapun, untuk mendapatkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral universal tersebut tentu harus melalui proses pemahaman. Sementara itu, dalam proses pemahaman tentunya memerlukan perangkat metodologi yang mendukung.

Secara historis, studi metodologi pemahaman tersebut semakin berkembang, terlebih ketika adanya kontak budaya intelektualisme global. Meski bagi sebagian kalangan dianggap sebagai ‘biang’ liberalisasi kajian keislaman,² namun tidak dapat dipungkiri bahwa kontak tersebut memberikan stimulan positif bagi perkembangan studi keislaman, khususnya studi Alquran di Indonesia.

Hal itu dapat dilihat dari berbagai upaya yang dilakukan tokoh seperti Amīn al-Khūfī (1895-1966) yang mengembangkan studi Alquran melalui perangkat kajian sastra (*al-manhaj al-adabī*).³ Upaya al-Khūfī kemudian dikembangkan oleh Bint al-Syāṭi’ (w. 1998)

yang merupakan murid sekaligus isterinya.⁴ Sementara itu, Nasr Hamid Abū Zaid (1942-2010) melakukan pengembangan kajian Alquran melalui teori linguisitik modern.⁵ Selain itu, ada juga tokoh asal Pakistan, Fazlur Rahman (1919-1988) yang mengembangkan studi Alquran melalui metode *double movement*.⁶ Sedangkan M. Syahrur (1938-?) mengembangkan kajian Alquran melalui pendekatan linguistik-strukturalis-saintifik.⁷

Diakui atau tidak, beberapa tokoh tersebut selalu menjadi ‘kiblat’ dalam studi pemikiran

⁴Untuk mengetahui lebih mendalam tentang pemikiran Bint al-Syāṭi’ dalam hal studi penafsiran Alqur’an, lihat ‘A’isyah ‘Adurrahmān bint al-Syāṭi’, *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur’ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1962), *min Asrār al-‘Arabiyyah fī Bayān al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1972), *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1993) dan berbagai karya lainnya.

⁵Untuk mengetahui pemikiran Nasr Hamid Abū Zaid tentang hermeneutika Alqur’an secara mendalam, lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Isykalīyāt al-Qirā’ah wa Alīyāt al-Ta’wīl*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, t.t.) atau versi terjemahannya *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Masnur dan Khoiron Nahdliyin, (Jakarta: ICIIP, 2004) *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 1994) atau versi terjemahannya *Tekstualitas Alqur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, (Kairo: Sina li al-Naṣr, 1992), *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Haqīqah*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 2000) atau versi terjemahannya *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta: LKiS, 2012), dan berbagai karya lainnya.

⁶Untuk mengetahui pemikiran tafsir Rahman secara mendalam, lihat *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982) atau versi terjemahan *Islam dan Tantangan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammed (Bandung: Pustaka, 1995), *Islam*, (Chicago: University of Chicago Press, 1979) atau versi terjemahan *Islam*, terj. Ahsin Mohammed, (Bandung: Pustaka, 1997), *Major Themes of the Qur’an*, (Minneapolis: Chicago Press, 1980) atau versi terjemahan *Tema Pokok Alqur’an*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1996), dan lain sebagainya.

⁷M. Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, (Damaskus: al-Aḥālī li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1992).

¹Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1984), 43.

²Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Dominasi Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005). Selain itu, lihat pula beberapa artikel yang merespon ‘kontra’ atas tulisan Ulil Abshar Abdalla yang dimuat di Harian *Kompas* pada tanggal 18 November 2002 dengan judul, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal dan Fundamental Sebuah Pertarungan Wacana*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007). Di samping itu, lihat pula beberapa karya yang berbicara tentang bahaya liberalisme.

³Untuk lebih jelasnya lihat Amīn al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, (Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1961), *al-Tafsīr: Ma’ālim Ḥayatih wa Manhajuh al-Yaum*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1994) dan *Fann al-Qaul*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996).

tafsir kontemporer. Mereka dianggap sebagai ‘pembaharu’ dalam studi pemikiran keislaman, khususnya di bidang studi Alquran. Hanya saja, yang menjadi pertanyaan adalah apakah gagasan yang mereka usung merupakan produk baru yang keluar dari khazanah pemikiran keislaman klasik (*al-turas*), atau justru sebaliknya?

Jika merunut ke belakang, beberapa tawaran metodologis yang mereka usung sejatinya sudah menjadi bagian dari khazanah pemikiran (ke)islam(an) klasik (*al-turas*) terkait hermeneutika Alquran. Baik analisis linguistik berupa penelusuran makna semantis kata-kata yang ada di dalam Alquran, penentuan jenis kata, frasa maupun kalimat seperti *‘ām*, *khāṣṣ*, *muṭlaq*, *muqayyad*, dan lain sebagainya maupun analisis konteks seperti *asbāb al-nuzūl*, *makkī-madanī*, *naskh-man-sūkh*, pengetahuan tentang kearaban secara umum, dan lain sebagainya, semua itu merupakan bagian dari diskusi para pakar klasik baik yang ada dalam tradisi *‘ulūm al-Qur’ān*, *‘ulūm al-tafsīr* atau *uṣūl al-tafsīr* maupun *uṣūl al-fiqh*.

Abū Ishāq al-Syāṭibī (w. 790 H.) adalah salah satu tokoh inovatif dalam menyikapi persoalan hermeneutika Alquran pada masanya. Meski dikenal sebagai pakar sekaligus pemikir di bidang teori hukum yang umumnya bertumpu pada orientasi teks semata, namun ia menawarkan sebuah ‘pembacaan alternatif’ (*alternative reading*) yang berdasarkan pada tujuan-tujuan dasar syariat (*al-‘ibrah bi maqāṣid al-syarī’ah*). Bukan pada bunyi lafalnya (*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓ*), bukan pula pada sebab spesifiknya (*al-‘ibrah bi khusūs al-sabab*) sebagaimana yang berkembang dalam tradisi hermeneutik pada masanya dan masa-masa sebelumnya. Oleh karena itu, artikel ini mencoba untuk mengungkapkan gagasan-gagasan hermeneutis al-Syāṭibī terutama yang tertuang dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. Pembahasan ini penting untuk memperkaya ‘metodologi pembacaan’ terhadap Alquran.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Al-Syāṭibī dan *al-Muwāfaqāt*

Al-Syāṭibī adalah tokoh abad ke-8 H./14 M. asal Andalusia, sebuah wilayah di semenanjung Iberia yang saat ini merupakan bagian dari negara Spanyol dan Portugal.⁸ Ia hidup di saat Andalusia memasuki masa transisi menjelang kehancuran. Nama lengkapnya adalah Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Garnaṭī al-Syāṭibī.⁹

Tidak ada keterangan pasti tentang kapan dan di mana al-Syāṭibī dilahirkan.¹⁰ Meski menisbatkan namanya pada kota Syāṭibah, tampaknya ia tidak lahir di kota tersebut,¹¹ melainkan di Granada (*Garnāṭah*). Karenanya, ia menyebut dirinya “*al-Garnāṭī*”. Selanjutnya, di sepanjang masa hidupnya, al-Syāṭibī sama sekali tidak pernah meninggalkan Granada.¹²

⁸L. Torres Balbás dan G.S. Colin, “Al-Andalus”, dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopedia of Islam*, Web-CD Edition (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003).

⁹Khairuddin al-Zirikli, *Al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustasyriqīn*, vol. 1 (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, cet. 9, 1990), 75. Bandingkan dengan ‘Umar Riḍa Kaḥḥālāh, *Mu‘jam al-Mu‘allifīn: Tarājim Muṣannifī al-Kutub al-‘Arabiyyah*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1957), 118.

¹⁰Muḥammad Abū al-Ajfan menduga bahwa al-Syāṭibī lahir sebelum tahun 720 H. dengan alasan karena guru pertamanya, Abū Ja‘far Aḥmad ibn al-Zayyāt, meninggal pada tahun 728 H.. Namun dugaan ini ditolak oleh Ḥammādī al-‘Ubaydī karena Abū Ja‘far sebetulnya tidak pernah menjadi guru al-Syāṭibī. Ḥammādī menduga bahwa al-Syāṭibī lahir sekitar tahun 730-an H.. Lihat Ḥammādī al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī’ah* (Tripoli: Kulliyah al-Da‘wah al-Islāmiyyah, 1992), 12-13.

¹¹Pada tahun 645 H./1248 M., seluruh penduduk muslim kota Syāṭibah terusir dari kota tersebut menyusul invasi pasukan Kristen yang dipimpin oleh Raja James I. Lihat Manuela Marín, “Shāṭiba” dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopedia of Islam*, Web-CD Edition. Al-Syāṭibī sendiri meninggal dunia pada tahun 790 H./1388 M., atau 140 tahun setelah invasi pasukan Kristen tersebut. Berdasarkan hal itu, terdapat indikasi yang kuat bahwa tempat lahir al-Syāṭibī bukan di Syāṭibah.

¹²Tampaknya hal ini terjadi karena al-Syāṭibī tidak memiliki cukup harta untuk membiayai perjalanan ke luar Granada. Lihat Ḥammādī al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī’ah...*, 13.

Al-Syāṭibī memulai proses intelektualnya dengan belajar ilmu-ilmu bahasa Arab dan *qirā'at* kepada Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn al-Fakḥkhār al-Birri di Andalusia.¹³ Ia juga belajar ilmu fikih (*al-fiqh*) dan bahasa Arab kepada Abū Sa'īd Faraj ibn Qāsim ibn Aḥmad ibn Lubb al-Garnāṭī (w. 782 H.). Al-Syāṭibī berutang kepada Ibn Lubb, terutama dalam persoalan kemampuan memberikan fatwa dan putusan hukum.¹⁴ Al-Syāṭibī juga mempelajari *'ilm al-hadīṣ* dan *al-fiqh* dari Syams al-Dīn Abū 'Abdillāh ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Marzūq (w. 781 H.), seorang ulama asal Tilimsān.¹⁵

Pada tahun 757 H., kota Granada didatangi oleh Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Maqqarī (w. 759 H.). Ia adalah seorang ulama Magrib bermazhab Maliki yang sangat terkenal. Selama dua tahun berikutnya, al-Syāṭibī mempelajari *'ilm al-fiqh, al-hadīṣ, dan al-taṣawwuf* di bawah bimbingan al-Maqqarī.¹⁶ Selain al-Maqqarī, salah satu guru yang memberikan pengaruh paling mendalam kepada al-Syāṭibī adalah Abū 'Alī Maṣṣūr ibn 'Abdillāh ibn 'Alī al-Zawāwī. Al-Zawāwī inilah yang tampaknya membangkitkan minat al-Syāṭibī untuk mencurahkan perhatiannya terhadap bagian-bagian paling mendasar dari sebuah disiplin keilmuan.¹⁷

Berbeda dengan al-Maqqarī, al-Zawāwī dikenal sangat kritis terhadap Fakhr al-Dīn al-Rāzī yang dianggapnya terpengaruh oleh gagasan-gagasan Muktazilah.¹⁸ Dalam hal ini,

¹³Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 99.

¹⁴Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, 100. Bandingkan dengan Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 74.

¹⁵Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 76.

¹⁶Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 68-69.

¹⁷Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 79-80.

¹⁸Meski al-Zawāwī menganggap al-Rāzī dipengaruhi oleh gagasan-gagasan Muktazilah, namun ia tetap mengajarkan kitab *Mukhtaṣar al-Muntahā*,

al-Zawāwī memiliki pendirian yang sama dengan guru al-Syāṭibī lainnya, yakni Abū 'Abdillāh al-Syarīf al-Tilimsānī (w. 771 H.), yang dikenal dengan keahliannya di bidang ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*).¹⁹

Selain dari nama-nama di atas, al-Syāṭibī juga mempelajari fiqh dan sastra Arab dari Abū al-Qāsim al-Ḥasanī al-Sabtī (w. 760 H.). Seorang tokoh yang pernah menjabat sebagai *al-qāḍī* di Granada.²⁰ Al-Syāṭibī juga mempelajari bahasa dan tafsir dari Abū 'Abdillāh al-Balansī; ilmu *farā'id* dari Abū Ja'far Muḥammad al-Syaqūrī; sastra Arab dari Abū 'Abdillāh al-Lawsyī; serta aljabar dari Abū al-Ḥasan al-Kuḥailī.²¹

Setelah menyelesaikan masa studinya, al-Syāṭibī kemudian mengajar di Masjid Jami' Granada, salah satu pusat kegiatan intelektual, selain Madrasah al-Naṣriyyah, di kota tersebut. Kuliah-kuliah yang diberikannya mencakup lima bidang ilmu pengetahuan, yaitu *fiqh, uṣūl al-fiqh, hadīṣ, qirā'at, dan naḥw*.²² Meski dikisahkan bahwa kuliah-kuliah al-Syāṭibī dihadiri oleh banyak murid, namun hanya beberapa orang di antara mereka yang berhasil meraih reputasi intelektual di Andalusia, seperti Abū 'Abdillāh al-Majāri, Abū Yaḥyā

karya Ibn al-Ḥājjib di bidang *uṣūl al-fiqh*, yang dipengaruhi oleh kitab *al-Maḥṣūl*, karya al-Rāzī. Lihat Maribel Fierro, "Al-Shāṭibī", dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopedia of Islam*, Web-CD Edition.

¹⁹Ibn 'Arafah, salah seorang murid al-Tilimsānī, bahkan menyatakan bahwa kematian gurunya itu menandai matinya ilmu-ilmu rasional. Lihat Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, 101.

²⁰Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy...*, 100.

²¹Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 82-84.

²²'Abdullāh al-Majāri menyebut daftar kitab yang diajarkan oleh gurunya, al-Syāṭibī. Di antara kitab-kitab tersebut adalah *al-Kitāb* (karya Sibawaihi) dan beberapa *syarḥ* atas kitab *Alfiyyah* karya Ibn Mālik dalam bidang *naḥw*; *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* dalam bidang *'ulūm al-hadīṣ*; *al-Taysīr* (karya Abū 'Amr al-Dānī) di bidang ilmu *qirā'at*; *al-Muwaḥḥa* (karya Mālik) dan *al-Mudawwanah* (karya Saḥnūn) di bidang fiqh; serta *Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājjib* dan karyanya sendiri, *al-Muwāfaqāt*, di bidang *uṣūl al-fiqh*. Lihat Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah...*, 91-92.

ibn ‘Āṣim, al-Qāḍī Abū Bakr ibn ‘Āṣim, Ibn Ja‘far al-Fakhkhār, dan Abū ‘Abdillāh al-Bayānī.²³ Al-Syāṭibī kemudian meninggal dunia di Granada pada hari Selasa, 8 Sya‘ban 790 H./1388 M..²⁴

Pada masa al-Syāṭibī, Granada beberapa kali dilanda konflik politik internal. Sukses kekuasaan kerap berlangsung melalui perebutan yang berujung pada konflik. Tetapi tidak ada data apa pun yang mengindikasikan keberpihakan al-Syāṭibī kepada salah satu pihak yang bertikai memperebutkan tampuk kekuasaan. Dunia politik tampaknya tidak menarik minat al-Syāṭibī. Dia justru mencurahkan seluruh perhatian dan minat intelektualnya untuk menyelesaikan dua problem besar yang menyeruak di tengah-tengah masyarakat Granada saat itu, yakni taklid dan bid‘ah. Selain fenomena taklid, fanatisme mazhab dan bid‘ah, kuatnya pengaruh dua paham ekstrem dalam memahami syariat juga melanda masyarakat Andalusia saat itu, yaitu paham esoteris Syiah dan paham eksoteris mazhab Zahiri.²⁵

Penentangan al-Syāṭibī terhadap banyak kebiasaan yang telah berakar kuat dalam tradisi masyarakat Granada sontak membuatnya menjadi kontroversial. Meski demikian, Khalid Masud menduga bahwa al-Syāṭibī belum populer hingga dia mempublikasikan *al-Muwāfaqāt* yang selesai ditulisnya setelah tahun 771 H.. Konon, *al-Muwāfaqāt* sebetulnya sempat lama terabaikan.²⁶

²³Hammādi al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, 92-93.

²⁴Hammādi al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, 13.

²⁵Kurdi Fadhal, “Hermeneutika Al-Qur’an: Studi Atas Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Imam al-Syāṭibī” (*Tesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011), 68-68.

²⁶Abdullāh Darrāz menyebut dua sebab mengapa *al-Muwāfaqāt* dilupakan orang. *Pertama*, karya ini memuat hal-hal baru serta asing. Dan ia ditulis pada abad ke-8, ketika disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* telah mapan sehingga sesuatu yang berbeda darinya cenderung tidak diterima. *Kedua*, gaya tulisan al-Syāṭibī yang rumit, melelahkan, dan sarat pengulangan. Lihat ‘Abdullāh Darrāz, “Muqaddimah”, dalam al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah...*, jilid I, juz 1, 9-10.

Karya lain al-Syāṭibī adalah *al-I’tisām*, sebuah karya yang berisi ajakan untuk memerangi bid‘ah dan kembali ke sunnah ini tampaknya ditulis setelah *al-Muwāfaqāt*.²⁷ Munculnya karya tersebut tidak lepas dari kegelisahan al-Syāṭibī terhadap fenomena bid‘ah yang berkembang di masyarakat Granada saat itu. Dalam pada itu, terdapat indikasi kuat bahwa al-Syāṭibī meninggal dunia sebelum dia sempat menyelesaikannya.²⁸

Selain *al-Muwāfaqāt* dan *al-I’tisām*, al-Syāṭibī juga menulis *al-Ifādāt wa al-Insyādāt* (sebuah karya ensiklopedis tentang beragam peristiwa yang terjadi di masanya serta penjelasan mengenai banyak fragmen akademis dari berbagai disiplin keilmuan),²⁹ *Kitāb al-Majālis* (berisi penjelasan tentang hadits-hadits bab “al-Buyū” dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*),³⁰ *Syarḥ al-Khulāṣah* (sebuah karya di bidang *naḥw* yang berisi komentar dan penjelasan terhadap *Alfiyyah Ibn Mālik*),³¹

Tāhā Jābir al-‘Alwānī menambahkan bahwa *al-Muwāfaqāt* cenderung diabaikan karena ia memuat gagasan tentang dibolehkannya mencari alasan atau ratio legis di balik hukum-hukum Tuhan—sesuatu yang bertentangan dengan keyakinan mayoritas ulama. Lihat Tāhā Jābir al-‘Alwānī, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, terj. Yusuf Talal DeLorenzo dan Anas S. al Shaikh-Ali (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994), 79-80.

²⁷Itu terlihat dari beberapa anjuran al-Syāṭibī kepada para pembacanya untuk merujuk kepada kitab *al-Muwāfaqāt*. Lihat, misalnya, Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-I’tisām...*, 21, 171, 182, dan 499.

²⁸Hammādi al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, 113.

²⁹Hammādi al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, 100.

³⁰Al-Tinbuktī menyatakan bahwa, di dalam Kitāb al-Majālis itu, dia menemukan “beberapa faedah (*fawā’id*) dan penjelasan (*taḥqīqāt*) yang tidak mungkin diajarkan [kepada al-Syāṭibī] kecuali oleh Allah semata”. Lihat Hammādi al-‘Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī‘ah...*, 98.

³¹Tentang buku ini, Rasyid Ridha berkomentar, “Sepengetahuan saya, tidak pernah ada karya [tentang syarḥ Alfiyyah] yang setara dengannya dalam hal pembahasan (*baḥṣ*) dan identifikasi persoalan (*taḥqīq*).” Lihat Rasyid Ridha, “Tarjamah al-Muallif”, dalam Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-I’tisām...*, 9.

'*Unwān al-Ittifāq fī 'Ilm al-Isyitiqāq* (tentang ilmu *ṣarf* atau morfologi Arab), dan *Uṣūl al-Nahw*.³² Beberapa fatwa al-Syāṭibī yang tercantum dalam *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tisām* juga dikumpulkan dalam sebuah buku tersendiri yang kemudian diberi judul *Fatāwā al-Syāṭibī*.³³ Selain itu, terdapat dua karya lain yang dinisbatkan kepada al-Syāṭibī: sebuah manuskrip di Universitas Leiden berupa risalah tentang ilmu pengobatan³⁴ serta sebuah manuskrip lain di perpustakaan Rubāṭ yang berjudul *al-Jumān fī Mukhtaṣar Akhbār al-Zamān*.³⁵

Meski al-Syāṭibī menguasai berbagai disiplin keilmuan, namun ia dikenal sebagai pakar ilmu *uṣūl al-fiqh*. Hal ini tidak lepas dari salah satu karyanya yang paling terkenal, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Bahkan karena kitab tersebut pula al-Syāṭibī dikenal sebagai "Bapak Maqasid".

Pada masa sebelumnya, kajian *uṣūl al-fiqh* lebih banyak menguraikan aspek bahasa dengan kaidahnya dan sedikit sekali membahas persoalan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan pensyariaan). Maka dari itu, al-Syāṭibī membuat formulasi baru dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* yang tertuang dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt*.

Dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī mencoba membuat format kajian *uṣūl al-fiqh* yang lebih adaptif. Pembahasan *maqāṣid* tidak lagi menjadi pembahasan sekunder. Akan tetapi, al-Syāṭibī memberikan porsi yang cukup untuk pembahasan ini. Selain itu *manhaj* yang dipakai al-Syāṭibī berbeda dengan pendahulunya. Ia ingin menjadikan ilmu ini sebagai *'ilm burhānī*, yaitu ilmu yang berlandaskan pada dalil *qaṭ'i*. Dalam pendahuluannya ia menyebutkan bahwa *uṣūl al-fiqh* dalam agama

sifatnya pasti (*qaṭ'i*) bukan relatif (*ẓannī*).³⁶ Oleh karena itu, 'Abid al-Jābirī menganggap bahwa apa yang dilakukan al-Syāṭibī adalah dalam rangka *ta'ṣīl uṣūl al-syarī'ah*.³⁷

Al-Muwāfaqāt adalah usaha merekonstruksi paradigma berpikir dalam *istinbāṭ al-ḥukm* yang berlandaskan pada *maqāṣid al-syarī'ah* dari yang sebelumnya—yakni semenjak al-Syāfi'ī—bersandarkan pada upaya pencarian *'illah* dan *qiyās*. Meski pada dasarnya kedua teori ini berangkat dari poin yang sama, bahwa hukum-hukum syariat yang terdapat dalam Alquran dan al-Sunnah. Akan tetapi, bukan hukum serampangan yang tidak berdasarkan pada logika, produk hukum yang bisa dirasionalkan dan mengandung hikmah.

2. Konstruksi Hermeneutika al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*

Berbeda dengan beberapa tawaran hermeneutika tokoh-tokoh sebelumnya yang umumnya bertolak pada bunyi teks (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ*) ataupun pada sebab spesifik (*al-'ibrah bi khuṣuṣ al-sabab*), al-Syāṭibī menggagas hermeneutika berbasis pada tujuan-tujuan dasar-universal syariat (*al-'ibrah bi maqāṣid al-syarī'ah*). Secara garis besar, rumusan hermeneutikanya yang tertuang dalam *al-Muwāfaqāt* terdiri dari tiga prinsip:

a. Menekankan Kearaban ('*Arabī*) Sebagai Titik Pijakan 'Pemaknaan'

Bagi al-Syāṭibī, Alquran adalah teks dasar syariat yang memuat prinsip-prinsip dasar universal untuk kemaslahatan hidup umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat (*kuliyah al-syarī'ah li maṣāliḥ al-'ibād fī al-dārain*).³⁸ Ia juga menjadi bukti *risālah*. Bahkan kehadirannya dianggap sebagai mukjizat.³⁹

³²Kedua buku ini (*'Unwān al-Ittifāq fī 'Ilm al-Isyitiqāq* dan *Uṣūl al-Nahw*) telah hilang sejak al-Syāṭibī masih hidup. Lihat Rasyid Ridha, "Tarjamah al-Muallif", dalam Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-I'tisām*..., 9.

³³Hammādi al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*..., 99-100.

³⁴Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*..., 112.

³⁵Al-Zirikli, *al-A'lam*..., 75.

³⁶Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., 21.

³⁷Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, (Dār Baiḍā': Dār Naṣr al-Magrībiyyah, 2000), 519.

³⁸Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., 240.

³⁹Abū Ishāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., 240-241.

Meskipun demikian, al-Syāṭibī tidak memungkiri bahwa Alquran merupakan kitab yang turun di, berbahasa dan menjadi bagian dari realita Arab.⁴⁰ Alquran turun di tengah masyarakat Arab yang berperadaban secara kuat dan mapan. Sehingga struktur realitas Arab sebagai tempat Alquran turun sangat berpengaruh pada keberwujudannya.⁴¹ Oleh karena itu, Alquran—meminjam istilah Nasr Hamid Abu Zaid—sangat terikat dengan ruang dan waktu dalam pengertian historis-sosiologisnya.⁴²

Bahkan Alquran menyatakan kearaban dirinya secara berulang-ulang dengan menggunakan dua bentuk ungkapan. *Pertama*, menggunakan ungkapan *qur'ānan 'arabiyyan* dan *kedua*, menggunakan ungkapan *bi lisānin 'arabiyyīn*. Beberapa pernyataan tentang kearaban Alquran dapat dilihat di dalam Q.S. Yūsuf [12]: 2, Q.S. Ṭāhā [20]: 113, Q.S. al-Zumar [39]: 28, Q.S. Fuṣilat [41]: 3, Q.S. al-Syūrā [42]: 7, Q.S. al-Zukhruf [43]: 3, Q.S. al-Aḥqāf [46]: 12, Q.S. al-Ra'd [13]: 37 dan Q.S. al-Syu'arā' [26]: 195.

Pernyataan *qur'ānan 'arabiyyan* maupun *bi lisānin 'arabiyyīn*, menurut al-Syāṭibī, mengindikasikan bahwa Alquran sangat lekat dengan kearabannya yang penting untuk diperhatikan. Oleh karena itu, Alquran mesti dipahami dan diposisikan terlebih dahulu dalam karakter asalnya, yakni sebagai *'arabī*. Secara tegas ia katakan:

"...إن القرآن نزل بلسان العرب, وإنه عربي, وإنه لا عجمة فيه, فيمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة, وأساليب معانيها, وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره, وبالعام يراد به العام في وجه

والخاص في وجهه, وبالعام يراد به الخاصة, والظاهر يراد به غير الظاهر – وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره, وتتكلم بالكلام ينبيئ أوله عن آخره, أو آخره عن أوله, وتتكلم باشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة, وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثير, والأشياء باسم واحد, وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق تعلم كلامها.

فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب...."⁴³

Sesungguhnya Alquran diturunkan dengan menggunakan [bahasa] lisan Arab, karenanya ia merupakan *'arabi* (penj. entitas berkarakter Arab), dan tak ada satupun di dalamnya hal-hal di luar kearaban. Dengan pengertian lain, bahwa Alquran itu diturunkan berdasarkan [bahasa] lisan masyarakat Arab, baik pada lafal-lafalnya secara khusus maupun susunan-susunan maknanya. Semuanya itu selaras dengan karakter [bahasa] lisan masyarakat Arab: misalnya (1) penuturan umum yang menunjukkan maksud umum pula, (2) penuturan umum yang di satu sisi menunjukkan maksud umum dan di sisi lain menunjukkan maksud khusus, (3) penuturan umum namun maksudnya khusus, (4) penuturan yang secara zahir dikemukakan namun maksudnya bukan apa yang tampak dikemukakan—semuanya itu kadang terjadi di awal, tengah maupun akhir tuturan, (5) berbicara dengan menggunakan kalimat yang dibalik-balik seperti bagian awal menunjukkan bagian akhir atau sebaliknya, (6) menyatakan sesuatu yang kadang maksudnya bisa ditangkap hanya secara maknawi saja seperti isyarat-isyarat, (7) menyebutkan satu hal dengan mengguna-

⁴⁰Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah...*, 305-306.

⁴¹Ali Sodiqin, *Antropologi Alqur'an: Model Dialektika Wahyu & Budaya*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), 55-168.

⁴²Nasr Ḥamid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran...*, 112-113.

⁴³Untuk mengetahui lebih jelasnya, lihat Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah...*, 306.

kan banyak nama, atau sebaliknya: menyebut berbagai hal dengan satu istilah. Semua ini sudah menjadi kebiasaan mereka (masyarakat Arab).

Jika demikian, maka Alquran pun menggunakan kerangka/karakter tersebut, baik dalam persoalan makna maupun susunannya.

Berdasarkan penegasan tersebut tampak bahwa al-Syāṭibī tidak sedang memandang Alquran sebagai teks tertulis, melainkan lebih pada formulasi teks secara fundamental. Hal ini dapat dilihat dari pandangannya yang menganggap Alquran sebagai ‘*arabī*, yang secara sederhana dapat diartikan sebagai entitas yang berkarakter seperti sosok Arab. Artinya, penyandingan Alquran dengan kata ‘*arabī*’ tersebut memberikan pengertian bahwa al-Syāṭibī sedang memosisikan Alquran dalam bingkai proses keterbentukannya sebagai pesan Tuhan yang menjelma menjadi ‘sosok Arab’ melalui karakter teksnya, lantaran ia turun di Arab.

Sebagai ‘*arabī*, Alquran sudah masuk dalam ruang historis-sosiologis sosok Arab. Ia lahir, tumbuh dan besar di dalam bingkai Arab. Ia berbahasa—termasuk berbagai unit kebahasaan yang ada di dalamnya—melalui media bahasa Arab. Berbagai atribut kehidupan masyarakat Arab menyertai kelahiran dan tumbuh kembangnya. Inilah yang membentuk karakter dasarnya meski tidak menafikan hakikatnya sebagai kalam Tuhan (*kalāmullāh*). Oleh karena itu, meminjam istilah Abū Zaid, teks Alquran sangat terikat dan terkait dengan situasi kearaban secara historis-sosiologisnya.⁴⁴

Maka dalam pernyataan selanjutnya al-Syāṭibī mengungkapkan berbagai pola ungkapan kebahasaan yang berkembang di masyarakat Arab. Adapun pola ungkapan tersebut adalah pola ungkapan umum untuk menunjukkan pengertian umum pula (*tukhātib bi al-‘ām yurād bih zāhiruh*), pola ungkapan umum untuk menunjukkan pengertian yang umum di

satu sisi dan untuk menunjukkan pengertian khusus di sisi lain (*al-‘ām yurād bih al-‘ām fi wajh wa al-khāṣṣ fi wajh*), bentuk ungkapan umum untuk menunjukkan pengertian khusus (*al-‘ām yurād bih al-khāṣṣ*). Selain itu, pola ungkapan yang maknanya tidak sesuai dengan apa yang tampak dari ungkapan tersebut (*al-zāhir yurād bih gair al-zāhir*), pola ungkapan yang membolak-balik susunan ungkapan (*tatakallam bi al-kalām yunba’ awwaluh ‘an ākhirih, aw ākhiruh ‘an awwalih*), dan menyebut sesuatu dengan banyak nama atau sebaliknya (*tusmī al-syai’ al-wāḥid bi asmā’ kaṣīrah, wa al-asyya’ bi ism wāḥid*), dan lain sebagainya.

Bahkan di bagian akhir kutipan tersebut, al-Syāṭibī menegaskan ulang secara eksplisit, bahwa pola-pola ungkapan Alquran baik dalam gaya bahasa maupun makna-maknanya sesuai dengan kebiasaan yang ada dan berkembang di masyarakat Arab. Oleh karena itu, beberapa pola ungkapan tersebut harus diketahui terlebih dahulu oleh siapa pun yang hendak memahami Alquran. Sebab dengan mengetahui pola-pola tersebut akan memudahkan dalam mengidentifikasi makna-makna yang dimaksud.

Hal lain yang menjadi penekanan al-Syāṭibī tentang kearaban Alquran adalah kapasitasnya sebagai teks dasar syariat yang *ummī* sesuai dengan kondisi masyarakatnya saat itu.⁴⁵ Masyarakat *ummī* galibnya diartikan sebagai masyarakat yang buta pengetahuan tentang baca-tulis dan berhitung. Hal itu dikarenakan sebuah hadis Nabi, yang artinya, “*Kami adalah umat yang ummī, tidak bisa berhitung dan menulis...*”. Namun menurut al-Syāṭibī, masyarakat *ummī* adalah masyarakat yang memiliki seperangkat pengetahuan spesifik yang kemudian direspon oleh Alquran. Artinya, masyarakat *ummī* bukanlah masyarakat yang buta huruf dalam pandangan umum, melainkan masyarakat yang melandaskan segalanya pada nalar mitos melalui

⁴⁴Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Tekstualitas Alqur’an...*, 43.

⁴⁵Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī’ah...*, jilid I, juz 2, 308.

gejala alam, bukan pada teks tertulis atau kitab seperti golongan *ahl al-kitāb*.

Oleh karena itu, dalam konteks yang lain al-Syāṭibī juga menekankan pentingnya mengetahui beberapa pengetahuan yang berkembang di masyarakat Arab, seperti pengetahuan tentang perbintangan, pengetahuan tentang penentuan iklim, pengetahuan tentang sejarah dan berita umat terdahulu, dan pengetahuan lainnya.⁴⁶ Menurutnya, Alquran diturunkan sebagai landasan syariat selalu sesuai dan tidak pernah keluar dari batas-batas kebiasaan yang ada di masyarakat Arab, baik dalam rangka memertahankan, merevisi, membatalkan sebagian atau menambakkannya.⁴⁷ Kenyataan ini dapat diperhatikan dalam berbagai hal seperti Alquran mencoba menghindari pendalaman bahasa agar sesuai dengan level pemahaman masyarakat Arab saat itu⁴⁸, Alquran lebih berorientasi pada penggunaan makna struktural dari pada makna leksikal⁴⁹, dan lain sebagainya.

Maka dapat dikatakan bahwa pemahaman tentang kearaban (*'arabī*) berarti memahami segala aspek yang berkaitan dengan masyarakat Arab saat itu, baik aspek geografis, sosial, maupun kebiasaan-kebiasaan yang berkembang. Karena dengan mengetahui dan memahami tentang kearaban (*'arabī*), seorang pembaca (*mufassir; reader*) akan lebih dapat memosisikan diri sebagai orang Arab. Dengan memosisikan diri sebagai sosok Arab, ia akan dapat menyentuh bagian terdalam (aspek psikologi) dari bahasa, makna dan signifikansi Alquran. Sehingga objektivitas 'makna' akan lebih dapat dicapai ketika memosisikan Alquran dan dirinya sebagai sosok Arab, daripada ia memosisikan atau membawa

Alquran beserta dirinya ke dalam konteks saat menafsirkan.

Sampai pada titik ini tampak bahwa upaya yang dilakukan al-Syāṭibī merupakan gerakan untuk memperlakukan Alquran secara objektif. Alquran harus dipahami terlebih dahulu dalam karakter asalnya sebelum dilakukan proses pembacaan atau interpretasi atasnya. Bahkan logika yang dipakai al-Syāṭibī adalah mendahulukan pemahaman terhadap 'realita' sebelum berinteraksi dengan teks. Yang dimaksud dengan memahami realita adalah memahami segala aspek kehidupan yang ada dan berkembang di masyarakat Arab saat itu. Bagaimanapun, bagi al-Syāṭibī, teks hanyalah perantara (*wasīlah*). Sementara yang menjadi orientasi utamanya adalah makna. Dengan tegas ia katakan:

"... أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني, وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها, وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية, فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد..."⁵⁰

Sesungguhnya kebiasaan orang Arab itu menitikberatkan perhatiannya pada persoalan makna, dan bahkan mereka membangun lafal-lafal (penj. petunjuk fonetik) berdasarkan maknanya terlebih dahulu. Hal ini sudah 'maklum' di kalangan ahli kearaban. Karena itu, lafal—bagi masyarakat Arab—hanyalah wasilah (perantara) untuk menunjukkan makna yang dimaksud.

Pernyataan tersebut jika dianalisis menggunakan bahasa al-Jurjānī (w. 471 H.) dan al-Qartajānī (w. 684 H.), maka dalam hal ini al-Syāṭibī menganggap lafal atau teks sebagai tanda (dalam istilah semiotika) untuk menunjuk pada makna. Sehingga makna atau 'sesuatu yang dimaksud' sudah diketahui terlebih dahulu, baru kemudian dibangun suatu petunjuk fonetik—dalam hal ini adalah lafal—sebagai tanda atas 'makna' atau

⁴⁶Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid I, juz 2, 310-313.

⁴⁷Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid I, juz 2, 315.

⁴⁸Untuk penjelasan secara rinci tentang hal ini dapat dilihat pada Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid I, juz 2, 317-320.

⁴⁹Untuk mengetahui penjelasan secara lengkapnya, lihat Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid I, juz 2, 321-322.

⁵⁰Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid I, juz 2, 321.

‘sesuatu yang dimaksud’. Bahkan jika ditafsirkan lebih jauh, al-Syāṭibī memandang bahwa makna yang diekspresikan melalui lafal atau teks merupakan konsepsi spekulatif atau gambaran imajinasi atas apa yang diketahui dari alam eksternal.⁵¹

b. Menekankan Pembacaan Sirkular-Relasional

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa ada dua kecenderungan ‘proses pemaknaan’ dalam wacana interpretasi Alquran klasik. Pertama adalah kecenderungan yang menggarisbawahi pentingnya bunyi teks sebagai standar pencapaian makna (*al’ibrah bi ‘umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab*). Sementara itu, kecenderungan yang kedua adalah mereka yang lebih menitikberatkan sebab spesifik turunnya teks Alquran dalam pemaknaan. Bagi kelompok ini, sebuah pemahaman yang tepat terhadap teks adalah jika bertumpu pada sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya teks tersebut (*al’ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz*).⁵²

Namun tidak demikian dengan al-Syāṭibī. Baginya, Alquran adalah teks dasar syariat yang memiliki tujuan untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Karenanya, al-Syāṭibī lebih berorientasi pada *maqāṣid* sebagai titik tolak hermeneutiknya. Baginya, ‘makna asal tekstual’ yang bersifat historis bukanlah acuan utama, melainkan sekedar representasi spesifik dari *maqāṣid*. Sebab, *maqāṣid* tidak semata-mata hanya bergantung pada aspek ke-teks-an saja, melainkan dapat ditengarai pada lingkaran relasional antara teks, pengarang (Tuhan) dan audien (masyarakat Arab) serta

beberapa indikator lain yang menyertainya. Hal ini ia tegaskan:

...فضلا عن معرفة مقاصد الكلام, إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب, من جهة نفس الخطاب, أو المخاطب, أو المخاطب, أو الجميع...⁵³

Untuk mengetahui maksud kalam secara sempurna, maka pijakannya adalah mengetahui berbagai indikator konteks pembicaraan: baik dari aspek konteks [materi] pembicaraan itu sendiri, aspek pembicara (*mukhāṭib*), aspek audiens (*mukhāṭab*), maupun dari aspek relasi ketiganya (*khiṭāb-mukhāṭib-mukhāṭab*).

Hal itu dikarenakan proses penetapan syariat melalui teks Alquran ibarat sebuah proses komunikasi⁵⁴ yang di dalamnya terdapat tiga unsur fundamental. *Pertama*, Tuhan sebagai komunikator (*al-mukhāṭib*); *kedua*, masyarakat Arab sebagai penerima komunikasi (*al-mukhāṭab*); dan *ketiga*, Alquran berbahasa Arab sebagai bentuk perwujudan komunikasi (*al-khiṭāb*). Setiap unsur memiliki variabel konteks (*ḥāl*) yang harus dipahami secara relasional dalam upaya penggalan *maqāṣid*.⁵⁵ Karenanya, pemahaman secara relasional terhadap teks, pengarang dan audien serta beberapa indikator yang menyertainya adalah langkah yang harus ditempuh dalam upaya pencapaian *maqāṣid*.

⁵¹Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Masnur dan Khoiron Nahdliyin, dari *Isykalīyāt al-Qirā’ah wa ‘Alīyyāt al-Ta’wīl*, (Jakarta: ICIP, 2004), 106-110.

⁵²Akh. Minhaji, “Hermeneutika Maqashidi (Studi Kasus Metode Penafsiran Imam al Syatibi)” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’atun Almirzanah (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 85.

⁵³Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah...*, jilid II, juz 3, 241.

⁵⁴Untuk mengetahui penjelasan tentang pewahyuan Alqur’an sebagai proses komunikasi antara Tuhan dan manusia, lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, “Alqur’an Canel Komunikasi Tuhan dengan Manusia”, terj. Hamam Faizin dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alqur’an dan Hadis*, vol. 10, No. 1, Januari 2009, 69-90.

⁵⁵Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah...*, jilid II, juz 3, 241.

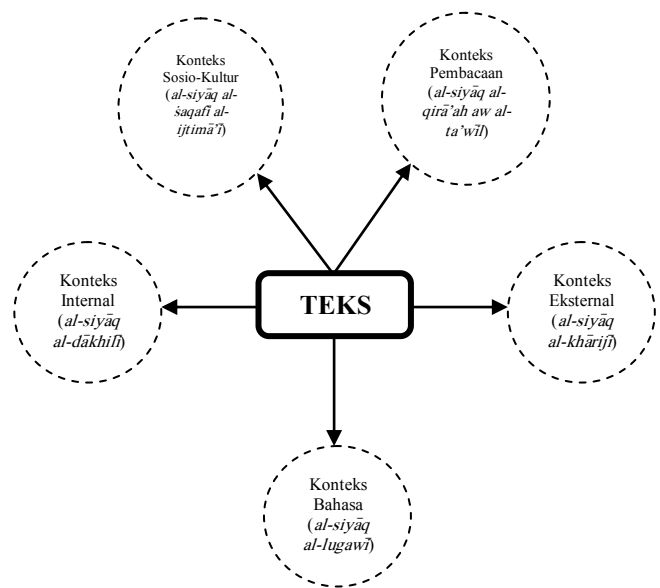
1) Pembacaan Sirkular-Relasional dalam Konteks *al-Khiṭāb*

Alquran sebagai bentuk perwujudan komunikasi antara Tuhan dan manusia tentu mengandung kompleksitas variabel konteks (*ḥāl al-khiṭāb*) di dalamnya. Dalam konteks ungkapan atau teks, sebuah kata, rangkaian frasa, dan susunan kalimat memiliki variabel konteksnya masing-masing. Sebagai contoh adalah kalimat afirmatif atau perintah (*amr*). Bentuk kalimat tersebut tidak selamanya mengarah pada pengertian wajib (*ijāb*), namun bisa juga mengarah pada pengertian boleh (*ibāḥah*), ancaman (*tahdīd*), melemahkan (*ta'jīz*), dan pengertian lainnya.⁵⁶ Makna-makna yang muncul tersebut tentu sangat bergantung pada konteks yang melatarbelakangi sebuah ungkapan.⁵⁷

Oleh karena itu, makna tekstual, bagi al-Syāṭibī, tidak sekedar bertumpu pada 'permukaan' sebuah ungkapan atau teks saja, melainkan juga memerhatikan aspek psikologi teks (*inner text*) melalui pertimbangan terhadap berbagai konteks ungkapan atau teks, baik pada tingkatan diksi (*al-lafẓ*) maupun kalimat utuh (*al-kalām*).⁵⁸ Pemahaman terhadap konteks yang melatarbelakangi sebuah ungkapan inilah yang harus diperhatikan oleh seorang pembaca.

Jika ditarik ke dalam wacana pemikiran tafsir kontemporer, maka pandangan al-Syāṭibī tersebut dapat ditemukan dalam gagasan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid yang membagi dan mengembangkan level-level konteks ayat. Menurutnya, berbagai konteks ayat meliputi konteks sosio-kultural (*al-siyāq al-ṣaqāfī al-ijtimā'ī*); konteks eksternal (*al-siyāq al-khārijī*) yang berbicara tentang konteks interpersonal (*siyāq al-takhāṭub*); konteks internal (*al-siyāq al-dākhilī*) yang berbicara tentang relasi antar unsur ('*alāqah al-ajzā'*); konteks linguistik (*al-siyāq al-lugawī*) yang

berbicara tentang komposisi kalimat dan hubungan antar kalimat (*tarkīb al-jumlah wa al-'alāqah bain al-jumal*); dan konteks pembacaan atau penakwilan (*siyāq al-qirā'ah* atau *siyāq al-ta'wīl*).⁵⁹ Adapun pemahaman atas konteks bahasa (*al-siyāq al-lugawī*) mencakup analisis terhadap berbagai fenomena struktur kalimat (*al-zawāhir al-uslubiyah*) berupa fenomena *al-taqdīm*, *al-ta'khīr*, *al-ḥaẓf*, *al-idmār*, relasi antar kalimat, nilai susastra dan analisis linguistik secara umum.⁶⁰ Sebagai gambaran sederhana, lihat bagan berikut:



2) Pembacaan Sirkular-Relasional dalam Konteks *al-Mukhāṭib*

Pemahaman tentang konteks komunikator atau pengarang (*ḥāl al-mukhāṭib*) bertujuan untuk mengetahui lebih jauh mengenai tujuan-tujuan yang dihendaki pengarang melalui ungkapan atau teks yang disebut dengan *maqāṣid al-syārī'*. Adapun *maqāṣid al-syārī'*, menurut al-Syāṭibī, meliputi empat aspek mendasar yang menjadi alasan Tuhan dalam menetapkan syariat. *Pertama*, tujuan awal penetapan syariat adalah untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat (*min jihah al-syārī' fī waḍ' al-syārī'ah li*

⁵⁶Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid II, juz 3, 241.

⁵⁷Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid II, juz 3, 241.

⁵⁸Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid II, juz 3, 341.

⁵⁹Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Haqīqah...*, 96.

⁶⁰Untuk lebih jelasnya, lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Haqīqah...*, 108.

maṣālih al-‘ibād fī al-dārain). Kedua, syari’ah diturunkan sebagai suatu yang harus dipahami (*min jihah qaṣḍih fī waḍ’ihā li al-ifhām*). Aspek kedua ini berkaitan dengan dimensi kearaban syariat yang diturunkan Tuhan melalui perangkat bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab merupakan media komunikasi efektif agar syari’ah dapat dimengerti oleh *mukallaf*, sehingga kemaslahatan yang dikandungnya dapat dicapai. Ketiga, syari’ah ditetapkan sebagai hukum *taklīf* yang harus dilaksanakan (*min jihah qaṣḍih fī waḍ’ihā li al-taklīf bi muqtaḍāhā*). Aspek ketiga ini berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Sehingga sebuah ketentuan syariat mesti dan harus berada dalam kemampuan *mukallaf*. Keempat, tujuan ditetapkan syariat adalah membawa *mukallaf* di bawah naungan aturan atau hukum (*min jihah qaṣḍih fī dukhūl al-mukallaf taḥta ḥukmihā*). Aspek keempat ini berkaitan dengan ketaatan manusia sebagai *mukallaf*. Dalam ungkapan lain yang lebih tegas, syariat memiliki tujuan untuk membebaskan manusia sebagai *mukallaf* dari dorongan hawa nafsu, karena pencapaian kemaslahatan berbanding terbalik dengan dorongan hawa nafsu.⁶¹

Oleh karena itu, sebuah ungkapan bahasa yang sama, menurut al-Syāṭibī, dapat membawa pesan yang berbeda ketika ungkapan tersebut disampaikan pada konteks yang berbeda.⁶² Kaitannya dengan Alquran, tujuan-tujuan (*maqāṣid*) yang mesti dipahami adalah tujuan-tujuan Tuhan dalam menurunkan ayat-ayat Alquran sebagaimana yang telah disebutkan. Bagaimanapun, teks Alquran memiliki makna yang sangat bergantung pada dan terikat dengan maksud pengarangnya, yakni Tuhan.

Jika diperhatikan secara cermat, pandangan al-Syāṭibī tersebut mirip dengan gagasan hermeneutis Schleiermacher yang menganggap

bahwa sebuah pemahaman atas teks tidak hanya dapat ditentukan dengan pertimbangan aspek kebahasaan saja (hermeneutika gramatikal), namun juga perlu mempertimbangkan aspek ‘kejiwaan’ pengarangnya (hermeneutika psikologis). Hal itu dikarenakan teks tidaklah otonom, melainkan bergantung pada (*depend on*) dan terikat dengan pengarangnya. Sehingga makna teks tidak dapat dilepaskan dari maksud pengarangnya.⁶³ Ini tidak lepas dari asumsinya tentang teks yang merupakan ekspresi diri seseorang. Sementara itu, ekspresi diri seseorang adalah respon atas apa yang telah atau sedang dihadapinya.⁶⁴

Pada titik inilah pemahaman terhadap tujuan-tujuan Tuhan/pengarang (*maqāṣid al-syāri’*) memiliki andil besar dalam pencapaian *maqāṣid*. Bagaimanapun, Tuhan adalah pengarang sekaligus pemilik teks Alquran. Karenanya, untuk mendapatkan pesan teks, maka harus memahami ‘kejiwaan’ atau psikologi pengarang teks (Tuhan). Hanya saja, konsep ‘memahami psikologi pengarang teks’ antara Schleiermacher dan al-Syāṭibī tidaklah sama.

Jika Schleiermacher mengharuskan pembaca untuk meleburkan dirinya masuk ke dalam jiwa pengarang secara langsung yang disebut dengan metode divinatori (*divinatory method*) dan melalui upaya komparasi dengan orang-orang lain untuk mendapatkan ‘kesamaan-kesamaan’ atau ‘sesuatu yang universal’ (*universal things*) yang disebut dengan metode komparasi (*comparative method*). Kedua metode tersebut bagi Schleiermacher mesti digunakan bersamaan dan tidak dapat dipisahkan. Bagaimanapun, menurutnya, untuk memasuki psikologi orang secara langsung bisa mencapai kepastiannya hanya melalui perban-

⁶¹Untuk penjelasan lebih rinci mengenai *maqāṣid al-syāri’*, lihat Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syāri’ah...*, jilid I, juz 2, 261-486.

⁶²Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syāri’ah...*, jilid II, juz 3, 341.

⁶³Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an...*, 38. Untuk mengetahui secara detail tentang hermeneutika gramatikal dan psikologis Schleiermacher bisa melihat pada karya Sahiron yang penulis gunakan, atau langsung merujuk pada karya Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writing*, terj. Andrew Bowie, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁶⁴Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an...*, 39.

dingan konfirmatif. Karena tanpa hal itu, hasilnya selalu tidak dapat dipercaya.⁶⁵

Namun tidak demikian dengan al-Syāṭibī. Ia memandang konsep ‘memahami aspek kejiwaan atau psikologi pengarang’ lebih pada memahami maksud-maksud Tuhan (*maqāṣid al-syārī*) melalui analisis induktif (*istiqrā*) terhadap teks Alquran dengan memperhatikan beberapa indikator yang terkait dengannya.⁶⁶ Bagaimanapun, hal itu tidak lepas dari aspek teologis al-Syāṭibī yang meyakini Tuhan berada pada level transenden-metafisik. Sehingga sangat mustahil untuk mentransformasikan diri ke dalam psikologi Tuhan dan membandingkannya dengan pihak lain sebagaimana yang dimaksudkan Schleiermacher.

3) Pembacaan Sirkular-Relasional dalam Konteks *al-Mukhāṭab*

Sementara itu, pemahaman tentang konteks audien (*ḥāl al-mukhāṭab*) dimaksudkan agar seorang pembaca (*mufassir; reader*) dapat mengetahui dan mengidentifikasi kondisi audien. Artinya, bagian ini untuk mengetahui kepada siapa sebuah ungkapan atau teks ditujukan, dan juga untuk mengetahui bagaimana kondisi audien saat ungkapan atau teks diturunkan. Sebab dengan mengetahui konteks audien saat Alquran diturunkan, ia tidak akan terjebak dalam kesalahpahaman dalam menginterpretasikan makna-makna yang didapatnya. Oleh karena itu, dalam rumusan *maqāṣid*-nya, al-Syāṭibī menambahkan satu pembahasan tentang *maqāṣid al-mukallaf* yang juga harus dipahami bagi siapa pun yang hendak memahamai *maqāṣid al-syārī*'ah.⁶⁷

Pentingnya memahami variabel konteks *al-mukhāṭib* dan *al-mukhāṭab* bertujuan untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis Alquran secara proporsional. Adapun yang dimaksud dengan makna historis Alquran adalah makna yang berlaku pada saat Alquran diturunkan. Makna historis dapat dicapai melalui pertimbangan aspek eksternal yang dalam bahasa Amīn al-Khūfī disebut *mā ḥaula al-Qur'ān*⁶⁸ seperti *asbāb al-nuzūl*, *al-makkī wa al-madani*, *al-naskh wa al-mansūkh*, sejarah Alquran, sunah atau hadis Nabi, dan konteks Arab secara umum. Sebab Alquran tidaklah independen secara tekstual, melainkan terkait dengan aspek lain di luar ke-tekstannya.

Meskipun Alquran merupakan kumpulan teks yang diyakini memuat prinsip universal, namun ia turun di dan menjadi bagian dari realita Arab. Implikasinya, Alquran memiliki aspek lain di luar ke-tekstannya yang tidak dapat dipisahkan dan harus diperhatikan dalam upaya pemaknaannya. Secara fungsional, makna historis menjadi bahan pertimbangan dalam pencapaian signifikansi historis. Dengan mengetahui makna historis, seorang pembaca (*mufassir; reader*) akan mengetahui logika penetapan makna teks Alquran yang berlaku pada saat itu.

Oleh karena itu, berbagai pilihan makna, bagi al-Syāṭibī, sangat bergantung pada semua konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat. Logikanya, jika seseorang tidak mampu untuk memahami semua konteks yang ada, maka ia akan sulit untuk mendapatkan pilihan makna yang tepat. Maka dari itu, pemahaman tentang konteks menjadi suatu keharusan bagi siapa pun yang hendak memahami Alquran guna meminimalkan dan menghindari kesalahan dalam menemukan serta menentukan pesan dalam ayat yang sedang dikaji. Secara tegas ia ungkapkan:

⁶⁵Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an...*, 39.

⁶⁶Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid II, juz 3, 241-261 dan 282.

⁶⁷Pada dasarnya pembahasan tentang *maqāṣid al-mukallaf* tetap bertumpu pada dan menekankan aspek kemaslahatan (*al-maṣlahah*) sebagai barometer utama *maqāṣid*. Untuk lebih jelasnya, lihat Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid I, juz 2, 489-549.

⁶⁸Amīn al-Khūfī, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961), 310.

معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا المنط, فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد, ومعنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال...⁶⁹

Mengetahui *asbāb al-nuzūl* merupakan suatu keharuan bagi orang yang hendak memahami Alquran..., [dengan] mengetahui *asbāb al-nuzūl* akan meminimalisasi kemusykilan ketika hendak memahami Alquran. Adapun yang dimaksud dengan mengetahui *asbāb al-nuzūl* adalah mengetahui berbagai indikator konteks...

Pada dasarnya kesadaran tentang pentingnya mengetahui *asbāb al-nuzūl* telah menjadi bagian dari tradisi intelektualisme sebagian besar sarjana Alquran periode klasik.⁷⁰ Hanya saja, perhatian dan cara mengaktualisasikannya cenderung deskriptif-ilustratif, bukan kajian analitis. Sehingga persoalan yang menjadi fokus kajian *asbāb al-nuzūl* hanya sebatas penggambaran berbagai peristiwa historis (*al-waqā'i' fi al-tārīkh*) yang berkaitan dengan turunnya Alquran, bukan kajian yang berupaya untuk menganalisis secara kritis dan berupaya untuk mengambil pesan di balik peristiwa historis tersebut (*qirā'ah tārīkhiyah*). Oleh karena itu, konsep *asbāb al-nuzūl* yang berkembang selama ini adalah verbalisasi atas berbagai peristiwa historis khusus yang menyertai proses turunnya ayat-ayat Alquran.

Padahal menurut al-Syāṭibī, aspek kesejarahan Alquran tidak hanya berupa kasus atau peristiwa khusus yang menyertai turunnya ayat, melainkan mencakup konteks bangsa

⁶⁹Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid 2, juz 3, 241.

⁷⁰Tidak sedikit tokoh yang *concern* dengan bahasan *asbāb al-nuzūl*, seperti al-Suyūṭī melalui karyanya *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*; al-Wāḥidī melalui karyanya *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*; Ibn Ḥajar al-'Asqalānī melalui karyanya *al-'Ujāb fī Bayān al-Asbāb* dan lain sebagainya.

Arab secara umum saat Alquran di turunkan. Hal ini dapat dilihat dalam penegasannya berikut ini:

ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل, وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه, وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يعتذر الخروج منها إلا بهذا المعرفة...⁷¹

Hal yang menjadi bagian dari pengetahuan *asbāb al-nuzūl* bagi orang yang hendak memahami Alquran adalah mengetahui kebiasaan-kebiasaan masyarakat Arab secara umum pada saat pewahyuan, baik kebiasaan-kebiasaan yang bersifat *qauli* maupun *fi'li*, jika memang tidak ditemukan sebab khususnya. Sebab kalau tidak mengetahui kebiasaan-kebiasaan masyarakat Arab saat pewahyuan tersebut, ia akan terjebak pada kesukaran dan kemusykilan, dan hanya dengan pengetahuan ini (*asbāb al-nuzūl*) ia akan terlepas dari kesulitan dan kesukaran dalam memahami Alquran.

Berdasarkan pernyataan tersebut, jelas bahwa semua aspek yang berkaitan dengan masyarakat Arab, baik geografis, sosial, budaya dan yang lainnya merupakan bagian dari historisitas teks Alquran yang perlu diketahui. Bahkan dalam pernyataan selanjutnya ia menegaskan bahwa meskipun tidak ada sebab khusus yang menyertai turunnya ayat, pengetahuan tentang konteks kesejarahan Arab secara umum merupakan pengetahuan yang penting untuk diperhatikan.

Pembacaan aspek kesejarahan Alquran yang ditawarkan al-Syāṭibī tersebut, di kemudian hari dikembangkan oleh salah satu tokoh kontemporer asal Pakistan, Fazlur Rahman. Baginya, setiap ayat Alquran yang membahas persoalan sosial, politik dan ekonomi memiliki

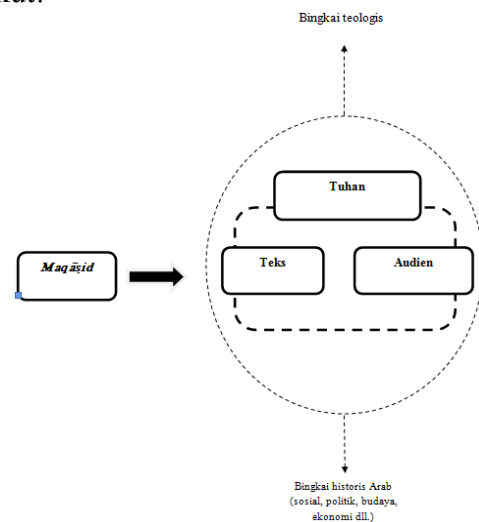
⁷¹Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*..., jilid 2, Juz 3, 243-244.

latar belakang yang bermuara pada sejarah.⁷² Maka dari itu, pembacaan historis merupakan suatu hal yang sangat penting dan menjadi suatu keharusan. Pada dasarnya pendekatan dan analisis historis Rahman bertujuan untuk mendapatkan pandangan umum (*weltanschauung*) Alquran. Oleh karena itu, dalam tataran konsepsi-teknisnya Rahman membedakan antara ketentuan (*prescription*) dan gambaran (*description*) dalam Alquran, antara kondisi historis (*historical circumstance*) dan prinsip esensial Islam (*essential Islamic principle*), juga antara ketentuan-ketentuan hukum Alquran (*qur'anic legal provisions*) dan tujuan-tujuan utama (*al-maqāṣid*) Alquran. Perbedaan ini diformulasikan dalam sebuah bentuk konsepsi-teoris yang disebut dengan 'gerak ganda' atau *double-movement*⁷³ dalam upaya interpretasi Alquran. Gerak pertama adalah upaya penilaian ayat dalam konteks sosio-historisnya. Selain itu, gerak pertama juga bertujuan untuk menangkap maksud dan tujuan ayat tersebut (signifikansi historis). Dalam proses gerak pertama ini, sama halnya dengan al-Syāṭibī, Rahman juga menekankan pentingnya pembacaan atas situasi masyarakat Arab secara umum (konteks makro). Setelah melakukan pembacaan terhadap konteks sosio-historis ayat, kemudian seorang pembaca (*mufassir/reader*) diharapkan untuk menggali tujuan-tujuan moral-universal melalui logika analisis induktif.⁷⁴ Langkah ini juga dilakukan al-Syāṭibī yang disebut dengan metode *istiqrā'* (logika analisis induktif) yang kemudian menghasilkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai kesimpulannya.⁷⁵ Sementara itu, gerak kedua dalam teori Rahman adalah upaya kontekstualisasi atau penerapan prinsip-prin-

sip tersebut ke dalam konteks sosio-historis kontemporer.⁷⁶

Jika Rahman memandang semua ketentuan partikular dalam Alquran harus diambil nilai atau prinsip umum yang tersembunyi di dalamnya, kemudian nilai atau prinsip tersebutlah yang harus diterapkan dalam konteks masyarakat saat ini. Maka tidak demikian dengan al-Syāṭibī. Meskipun ia menggunakan metode *istiqrā'*, namun ia tidak menggeneralisasi setiap ketentuan yang bersifat teknis-operasional dalam Alquran. *Istiqrā'* yang dimaksudkannya hanya sebagai alat bantu dalam upaya pembacaan secara utuh dan menyeluruh.

Inilah kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* yang dirumuskan al-Syāṭibī kaitannya dengan pemahaman terhadap Alquran, yakni sebuah basis-orientatif dalam upaya mendapatkan pesan ideal melalui pertimbangan relasional terhadap teks-pengarang-audien dan segala indikator yang menyertainya. Artinya, rumusan *maqāṣid al-syarī'ah* bertujuan untuk bagaimana seorang pembaca (*mufassir/reader*) melakukan analisis secara utuh dan menyeluruh guna mencapai pesan ideal (*maqāṣid*). Sebagai gambaran sederhana, lihat bagan berikut:



Pandangan tersebut jika ditarik ke dalam wacana pemikiran tafsir kontemporer, maka akan sejalan dengan pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Fazlur Rahman. Keduanya

⁷²Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5.

⁷³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, 5.

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, 6.

⁷⁵Metode analisis induktif atau *istiqrā'* selalu ditekankan al-Syāṭibī dalam setiap pembahasannya.

⁷⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, 7.

memandang bahwa makna primer (*al-ma'nā al-aṣlī*) yang sifatnya historis hanya sebagai pijakan awal dalam upaya pembacaan Alquran di masa kini. Makna asal-literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Alquran. Maka dari itu, seorang pembaca atau penafsir harus berusaha untuk menangkap 'spirit' di balik pesan literal-tekstual, yang dalam istilah Abu Zaid disebut dengan *al-magzā* (*significance*) dan dalam bahasa Rahman disebut dengan *moral idea*. 'Spirit' di balik pesan literal-tekstual inilah yang mestinya diimplementasikan di masa kini maupun mendatang.⁷⁷

Pada titik ini, hermeneutika al-Syāṭibī tidak sekedar 'mengungkap makna' teks. Akan tetapi, lebih menekankan pada upaya memahami 'maksud' (*maqāṣid*). Sebagaimana pandangan dasarnya, teks hanyalah perantara (*wasīlah*) atau cabang (*far*). Adapun yang menjadi pokok (*aṣl*) adalah makna yang dimaksud (*al-maqāṣid*).

c. Menyadari Sirkumtansi Pembaca dalam Pemaknaan

Al-Syāṭibī meyakini bahwa tidak ada kebenaran tunggal dalam interpretasi, yang ada hanyalah pluralitas penafsiran yang bersifat relatif dan tentatif. Bahkan fenomena pluralitas penafsiran, baginya, sudah terjadi dan menjadi bagian dari kenyataan historis sejak masa sahabat yang banyak menyajikan perbedaan interpretasi tentang makna-makna Alquran antara satu dengan yang lainnya. Misalnya adalah interpretasi atas setiap bagian awal dari setiap surat (*fawāṭih al-suwar*) atau disebut dengan huruf-huruf *muqāṭṭa'ah* seperti "الم", "المص", dan "حم".⁷⁸

Keyakinannya tersebut tidak jauh berbeda dengan pandangan salah satu tokoh hermeneutika modern, Jorge J. E. Gracia.

Menurut Gracia, kebenaran interpretasi tidaklah monistis atau tunggal, melainkan plural. Lebih jauh ia menegaskan bahwa pluralitas kebenaran interpretatif tidak hanya terkait dengan interpretasi non-tekstual yang cenderung 'membebaskan' peran penafsir, melainkan juga dengan interpretasi tekstual. Bahkan sangat sulit untuk menentukan nilai kebenaran interpretasi literal-tekstual. Hal itu dikarenakan ada tiga fungsi interpretasi di dalamnya. *Pertama*, fungsi historis (*historical function*), yakni sebuah fungsi untuk menciptakan atau menemukan pemahaman pengarang teks historis dan audien historis. Dengan kata lain, memahami makna atau maksud yang dimiliki oleh pengarang teks dan audien pada saat itu. *Kedua*, fungsi makna (*meaning function*), yaitu menciptakan pemahaman atas makna atau maksud historis agar dapat dimengerti oleh audien kontemporer. Dalam hal ini, makna yang dipahami audien kontemporer tersebut terlepas dari apakah sama persis atau tidak dengan makna yang dimiliki oleh pengarang teks dan audien historis. *Ketiga*, fungsi implikatif (*implicative function*), yaitu menciptakan pemahaman mengenai implikasi dari makna teks yang dimengerti oleh audien kontemporer.⁷⁹

Bahkan al-Syāṭibī beranggapan bahwa pluralitas interpretasi juga terkait erat dengan latar belakang penafsir. Setiap penafsir memiliki motif masing-masing dalam memahami dan menafsirkan Alquran. Lebih jauh, al-Syāṭibī menegaskan bahwa perbedaan tingkat kemampuan seorang penafsir dalam memahami kearaban Alquran dan maksud Tuhan (*maqāṣid al-syārī*) akan menentukan hasil interpretasinya. Selain itu, terkadang seorang penafsir sudah menentukan sikap terlebih dahulu dengan mengikuti dugaan (*al-*

⁷⁷Lihat Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Alqur'an Pada Masa Kontemporer" dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 46.

⁷⁸Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syārī'ah...*, jilid II, juz 3, 275.

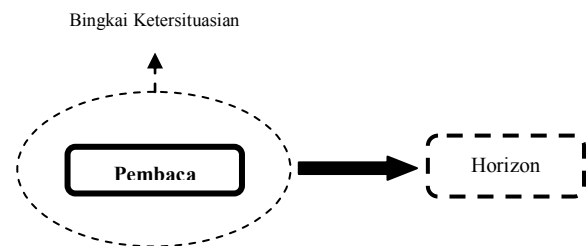
⁷⁹Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai prinsip atau teori interpretasi Gracia, lihat Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, (Albany: State University of New York Press, 1995), 164-171. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 58.

ra'y), fanatisme ideologi atau faham yang dianutnya, dan hawa nafsunya (*al-hawā*) dalam memahami Alquran. Karenanya, al-Syāṭibī menekankan untuk berhati-hati dan jangan sampai seorang pembaca melakukan pemahaman dan penafsiran Alquran berdasarkan hal itu.⁸⁰

Jika diperhatikan secara cermat, pandangan tersebut mirip dengan 'teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah' (*historically effected consciousness*) dan 'teori pra-pemahaman' (*pre-understanding*) Hans-Georg Gadamer. Teori pertama memiliki pengertian bahwa pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutis tertentu yang melingkupinya baik berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup.⁸¹ Sementara itu, teori kedua merupakan implikasi lanjutan dari teori pertama. Artinya, keterpengaruhan oleh situasi hermeneutis tertentu pada akhirnya akan membentuk 'sikap' seorang penafsir yang disebut dengan 'pra-pemahaman' terhadap teks yang hendak ditafsirkan.⁸² Meskipun di satu sisi Gadamer menekankan agar seorang penafsir harus mampu mengatasi problem subjektifitas, namun di sisi lain, ia meyakini bahwa mengatasi problem tersebut adalah suatu hal yang sangat sulit.⁸³

Dalam hal ini al-Syāṭibī menyadari peran bingkai ketersituasian subjek pembaca dalam proses pemahaman dan penafsiran. Kesadaran ini memiliki pengertian bahwa suatu pemahaman atau penafsiran selalu berangkat dan lahir dari ketersituasian manusia sebagai subjek pembaca dalam suatu faktisitas eksistensial tertentu.⁸⁴ Ketersituasian ini pada akhirnya

menjadi suatu horizon pengetahuan (pra-pemahaman) yang dapat membentuk suatu sikap. Gambaran sederhananya lihat bagan berikut:



Sehingga hermeneutika al-Syāṭibī bukan hanya berbicara persoalan objek dan mekanisme perolehan pemahaman atasnya, namun juga menekankan peran ketersituasian subjek pembaca dalam proses pemahaman. Problem pemahaman bukan hanya berpusat pada objek pemahaman (teks) semata, melainkan juga pada subjek pembaca dari segala ketersituasiannya. Teks Alquran memang merupakan objek pemahaman yang mengandung kompleksitas unit di dalamnya yang saling terkait antara satu dengan lainnya (Tuhan/Pengarang-Teks/Kode-Audien/Reader dan berbagai indikator lainnya). Namun di dalam proses memahami tentu ada subjek yang melakukan proses tersebut, yaitu pembaca (*mufassir/reader*) yang tidak dapat dilepaskan dari bingkai ketersituasiannya. Oleh karena itu, keduanya (subjek dan objek) memiliki horizon masing-masing yang penting untuk diperhatikan. Sehingga relasi yang terjadi dalam hermeneutika adalah relasi antar horizon yang ada di dalam subjek dan objek. Untuk mengetahui gambaran sederhananya, lihat bagan berikut:

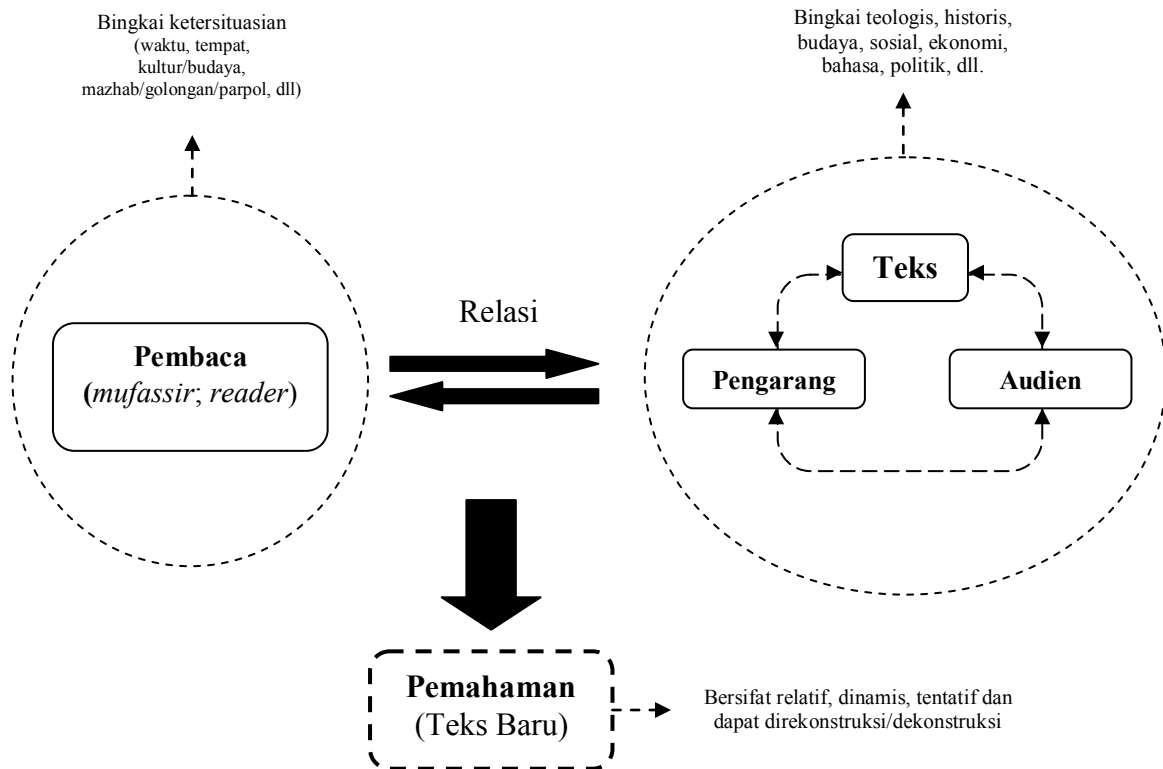
⁸⁰ Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah...*, jilid II, juz 4, 414-448.

⁸¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, 39. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an...*, 45.

⁸² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, 40. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an...*, 46-47.

⁸³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method...*, 41. Lihat juga Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an...*, 46-47.

⁸⁴ Alim Ruswanto, "Hermeneutika Eksistensial...", 70.



Pemahaman/**teks baru** tersebut akan direspon kembali oleh pembaca berikutnya dengan pola relasi yang sama, dan seterusnya

D. SIMPULAN

Al-Syāṭibī adalah salah satu tokoh abad ke-8 Hijriyah yang punya gagasan inovatif mengenai hermeneutika Alqur'an. Secara garis besar, konstruksi hermeneutika al-Syatibi terdiri dari tiga prinsip: (1) menekankan kearaban ('arabi) sebagai titik pijak dalam proses pemaknaan terhadap syariat (Alqur'an dan hadis), sebab ia turun dan terbentuk di dalam bingkai Arab, (2) menekankan pembacaan berbasis *maqāṣidī* melalui penelaahan secara sirkular-relasional terhadap teks-pengarang-pembaca dan berbagai indikator yang menyertai, dan (3) menyadari peran sirkumtansi pembaca dalam proses pemaknaan, sehingga tidak ada kebenaran tunggal-objektif dalam interpretasi. Gagasan hermeneutis al-Syatibi ini merupakan kritik atas dua kecenderungan ekstrem dalam memahami syariat yang berkembang di Granada, yakni faham esoteris Syi'ah dan faham eksoteris mazhab Zahiri. Bahkan dalam wacana studi tafsir Alqur'an, gagasan al-Syāṭibī ini mencoba keluar dari kungkungan

teks dan beranjak pada pemahaman *maqāṣid*. Sehingga bisa dikatakan bahwa al-Syāṭibī telah mereorientasi pergerakan hermeneutika Alqur'an dari wilayah *exegesis* yang bertumpu pada pembacaan teksual semata ke wilayah pemahaman maksud (*qira'ah maqasidiyyah*) melalui tiga prinsip yang telah dirumuskannya tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Ajfan, Abū al-. *Min Aṣar Fuqahā' al-Andalusī: Fatāwā al-Imām al-Syāṭibī*. Tunis: Maṭa'ah al-Kawākib. 1995.
- Balbás, L. Torres dan Colin, G.S.. "Al-Andalus", dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.], *The Encyclopedia of Islam*. Web-CD Edition. Leiden: Brill Academic Publishers. 2003.
- Fadhal, Kurdi. "Hermeneutika al-Qur'an: Kajian Metodologi Penafsiran Imam Syatibi". *Tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. 2011.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual*

- Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1982.
- Fierro, Maribel. “Al-Shāṭibī”, dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.]. *The Encyclopedia of Islam*. Web-CD Edition. Leiden: Brill Academic Publishers. 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum Publishing Group. 2006.
- Gracia, Jorge J. E.. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press. 1995.
- Hitti, Philip K.. *History of the Arabs*. terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi. 2008.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat dari Dominasi Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press. 2005.
- Kaḥḥālāh, ‘Umar Riḍa. *Mu‘jam al-Mu‘allifin: Tarājim Muṣannifī al-Kutub al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī. 1957.
- Khūlī, Amīn al-. *Manāḥij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dār al-Ma‘rifah. 1961.
- Marin, Manuela. “Shāṭiba” dalam C.E. Bosworth, dkk. [ed.]. *The Encyclopedia of Islam*. Web-CD Edition. Leiden: Brill Academic Publishers. 2003.
- Mas‘ud, Muhammad Khalid. *Syatibi’s Philosophy of Islamic Law*. Delhi: Shandar Market. 1997.
- *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s Life and Thought*. Delhi: International Islamic Publishers. 1989.
- Minhaji, Akh.. “Hermeneutika Maqashidi (Studi Kasus Teori Penafsiran Imam al-Syatibi)” dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa’atun Al-Mirzanah (ed.). *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga. 2011.
- Ruswantoro, Alim. “Hermeneutika Eksistensial Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer dan Implikasinya bagi Pengembangan Studi Islam” dalam *ESENSIA Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 4. No. 1. IAIN Sunan Kalijaga. 2003.
- Syāṭibī, Abū Ishāq al-. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī‘ah*. Kairo: Dār al-Hadīṣ. 2006.
- *al-I’tisham; Buku Induk Pembahasan Bid’ah dan Sunnah*. terj. Salahuddin Sabki dkk.. Jakarta: Pustaka Azzam. 2006.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Qur’an: Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2012.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āshirah*. Damaskus: Dār al-Aḥafī. 1990.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2009.
- “Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan al-Qur’an Pada Masa Kontemporer” dalam Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur’an dan Hadis: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga. 2011.
- ‘Ubaydī, Ḥammādī al-. *Al-Syāṭibī wa Maqāshid al-Syarī‘ah*. Tripoli: Kulliyah al-Da‘wah al-Islāmiyyah. 1992.
- Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*. terj. Khoiron Nahdliyin dari *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Yogyakarta: LKiS. 2005.
- “Al-Qur’an Canel Komunikasi Tuhan dengan Manusia”. terj. Hamam Faizin dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*. vol. 10, No. 1 Januari 2009.
- *al-Ittijāh al-‘Aqliy fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qadiyah al-Majāz fī al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilah*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-‘Arabī. 1996.
- *al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafī al-‘Arabī. 2000.
- *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Masnur dan Khoiron

- Nahdliyin, dari *Isykāliyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*. Jakarta: ICIP. 2004.
- *Isykāliyyah Ta'wīl al-Qur'ān Qadīman wa Hadīsan*. al-Qāhirah: Sinā li al-Nasyr. t.t..
- *Naqd al-Khiṭāb al-Din*. al-Qāhirah: Sinā li al-Nasyr. 1994.
- *al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidilūjiyyah al-Waṣṭiyyah*. Kairo: Madbuli. 1996.
- *Teks Otoritas Kebenaran*. terj.Sunarwoto Dema dari *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah*. Yogyakarta: LKiS, 2012.