

HERMENEUTIKA HUKUM ISLAM

ABÛ ISHÂQ AL-SYÂTHIBÎ

Kurdi Fadal

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Pekalongan

(kurdi_fadal@yahoo.com)

Abstrak

Paper ini menelusuri pemikiran al-Syatibi tentang bagaimana ia merumuskan ijihad hermeneutika yang bertujuan agar hukum Islam benar-benar bisa diaplikasikan oleh setiap muslim. Syariah ditetapkan untuk kemaslahatan manusia baik di kehidupan dunia maupun akhirat. Maka setiap hukum yang dihasilkan untuk menata segala aspek kehidupan manusia harus mampu memberikan kebaikan bagi mereka. Untuk itu, langkah-langkah metodologis harus ditempuh setiap jurisdik, mujtahid atau pengkaji hukum ketika mereka hendak menetapkan hukum. Langkah pertama adalah memahami secara mendalam terhadap teks-teks al-Qur'an (dan Hadis Nabi), mengetahui konteks munculnya teks-teks tersebut, serta memahami konteks kehidupan masyarakat sebagai subyek hukum tersebut sehingga hukum benar-benar mampu bernilai aplikatif dan memasalahkan bagi mereka.

This paper traces al-Syatibi's thought about how he formulated the ijihad of hermeneutics that aims to make Islamic law could really be applied by every Muslim. Sharia is set to benefit for both in this life and hereafter. Therefore, every legal system is aimed to organize all aspects of human life must be able to give benefit to them. Therefore, methodological steps must be taken every jurist, mujtahid or legal reviewers when they are about to set the law. The first step profoundly understands the texts of the Koran and Hadiths; knows the context of the emergence of these texts, as well as understands the context of a community, e.g. legal subjects, so, the legal can be applied and beneficial.

Kata Kunci: hermeneutika, ijihad, hukum, maqashid al-syariah.

A. Pendahuluan

Pengertian dasar hermeneutika adalah pemahaman atau pemahaman (*understanding*), interpretasi atau penafsiran.¹ Sebuah pemahaman atau penafsiran terhadap teks (dalam arti luas teks meliputi teks verbal dan nonverbal; tertulis dan tidak tertulis) tidak bisa dipaksakan adanya unifikasi antara satu penafsir dengan pembaca yang lain, sebab hasil pemahaman bersumber dari pembaca yang berbeda sudut pandang dan latar belakang. Tidak terkecuali pemahaman atau penafsiran terhadap teks-teks agama (al-Qur'an dan Hadis). Pedoman umat Muslim ini telah berhenti berproduksi: al-Qur'an telah rampung dalam 23 tahun pewahyuannya, dan Rasul Muhammad sebagai *mubayyin* awal telah meninggalkan umatnya dengan warisan dua sumber tersebut. Sehingga, proses ijtihad (penafsiran dan pemahaman) harus terus dilakukan untuk menjawab setumpuk persoalan umat yang terus bermunculan di setiap *lokus* dan *tempus*.

Dalam sejarah perkembangan penafsiran dan ijtihad telah muncul sederet karya tafsir dan kit

ab fikih sebagai bukti dari keragaman tersebut. Beberapa aliran tafsir muncul (seperti tafsir *shūfi*, *falsafi*, *'ilmi*,² dan tafsir *fiqhî*, dan beberapa metode tafsir lainnya) dan sekian banyak aliran fikih juga ikut meramaikan khazanah Islam. Empat mazhab (Hanafian, Malikian, Syafi'ian, dan Hanabilan) muncul sebagai arus besar, di samping beberapa aliran fikih lain yang "sepi peminat" (*al-mazhab al-mundarisah*). Semua aliran itu sama-sama berusaha agar pesan Tuhan tersampaikan dan diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat.

Untuk mencapai tujuan tersebut seperangkat metodologi digunakan. Pemahaman terhadap teks-teks agama menjadi syarat dan langkah awal yang harus ditempuh setiap penafsir dan mujtahid. Sebab, teks itulah sebagai penghubung antara pembaca (penafsir, mujtahid) dan Pengarang (*Mutakallim*). Pola hubungan ini dalam hermeneutika dikenal dengan "tiga horizon", yakni horizon teks,

¹ Lihat selanjutnya dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 14.

² Quraish Shihab mendefinisikan *tafsir ilmi* sebagai bentuk tafsir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan ilmu pengetahuan dan temuan-temuan baru. Lihat Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 47.

horizon pengarang (*mukhâthib; author*) dan horizon pembaca teks (*reader*).³ Seorang pembaca teks tidak boleh hanya terpaku pada horizon teks, namun juga pada horizon Pengarang (Allah), sehingga makna yang tersimpul dalam lipatan teks tersebut bisa terungkap dan pesan atau maksud Sang Pengarang bisa ditangkap. Selanjutnya, pesan tersebut bisa bernilai guna bagi masyarakat sebagai pelaksana dari pesan tersebut, sehingga pemahaman terhadap teks dan kesadaran pada konteks, serta upaya kontekstualisasi menjadi langkah yang benar-benar ditempuh setiap penafsir/mujtahid.

Tulisan ini membahas tentang pemikiran Abû Ishâq al-Syâthibî, seorang jurisdan dan teoretisi abad 8 H/14 M. yang sangat dikenal melalui konsep *maqâshid al-Syari'ah*. Fokus kajian disini adalah bagaimana ia membangun konsep tersebut secara sistematis dalam upaya memahami syariah (hukum Islam) dan upaya menjadikannya lebih bersifat aplikatif bagi setiap manusia mukallaf, serta tawarannya tentang langkah-langkah ijtihad yang sejalan dengan pesan utama Syari' (Pengarang).

B. Hermeneutika sebagai Teori

Secara fungsional hermeneutika adalah “*theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of text*” (teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap teks).⁴ Sementara F. Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai “*the art of understanding rightly another man's language, particularly his written language*” (seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis).⁵

Mengenai perkembangan pengertian istilah hermeneutika, Richad E. Palmer mencatat terdapat enam tahapan, yaitu: (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; (2) hermeneutika sebagai metode filologi secara umum; (3) hermeneutika sebagai ilmu memahami bahasa (*linguistics*); (4) hermeneutika sebagai sistem interpretasi, baik *recollective* maupun *iconoclastic* yang digunakan

³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 10

⁴ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), h. 43; E. Sumaryono, *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 100

⁵ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (New Haven: Yale University Press, 1991), h. 104

manusia untuk meraih makna di balik mitos dan simbol; (5) hermeneutika sebagai fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial; dan (6) hermeneutika sebagai fondasi metodologis *geisteswissenschaften* (ilmu kemanusiaan, humaniora atau non-eksakta).⁶

Di lain pihak, Friedrich Ast (1778-1841) mengemukakan, tugas hermeneutika adalah sebagai klarifikasi karya melalui pengembangan makna internalnya dan hubungan bagian-bagian dalamnya dengan masing-masing yang lain dan dengan spirit masa yang lebih luas. Secara eksplisit, Ast membagi tugas ini ke dalam tiga bagian atau bentuk pemahaman: *pertama*, pemahaman “historis”, yaitu pemahaman yang berkaitan dengan isi sebuah karya, baik berupa karya artistik, saintis, atau karya umum; *kedua*, pemahaman “gramatis”, yakni pemahaman yang berhubungan dengan bahasa; dan yang *ketiga* adalah pemahaman “*geistige*”, yaitu pemahaman karya yang terkait dengan pandangan utuh sang pengarang dan pandangan utuh (*geist*) masa itu, yakni masa pada saat karya dikarang.⁷

Karena kajian hermeneutika adalah tentang teks, maka bahasa teks masih mendapat porsi yang cukup tinggi. Pandangan ini dikemukakan Gadamer yang menjadikan teks sebagai obyek utama hermeneutikanya. Menurutnya, teks tertulis menjadi tugas hermeneutika yang sebenarnya.”⁸ Lebih jauh dari itu, salah satu ciri khas hermeneutika Gadamer adalah mengenai teori “Penerapan atau aplikasi” (*Anwendung; application*). Gadamer menegaskan, adanya rentang waktu yang jauh berbeda antara munculnya teks dan masa ketika seorang penafsir hidup dengan kondisi sosio-politik, ekonomi, dan budaya. Karena itu, makna obyektif teks harus mendapat perhatian penafsir dalam proses penafsiran. Ketika makna obyektif telah dipahami, maka *reader* atau penafsir teks harus mempraktikkannya ke dalam kehidupan sehari-hari.⁹ Inilah yang menarik dari tawaran hermeneutika Gadamer.

⁶ Richard E. Palmer, *Op.Cit.*, h. 33-45.

⁷ *Ibid.*

⁸ Gadamer, *Truth and Method*, (London-New York: Continuum, 2004), h. 427

⁹ Gadamer, “Text and Interpretation”, dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (New York: Albany State University of New York Press, 1986), h. 393-394

Berkaitan dengan makna yang hendak diperoleh, terdapat tiga aliran hermeneutika yang berkembang selama ini:¹⁰

1. Aliran obyektivisme

Model hermeneutika objektif menilai bahwa penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dipahami pengarangnya, sebab apa yang disebut teks adalah ungkapan jiwa pengarangnya. Sehingga apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan penafsir melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.¹¹ Model penafsiran ini banyak dikembangkan tokoh klasik, khususnya Schleiermacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911).¹² Menurut Schleiermacher, sebuah teks akan dapat ditentukan maknanya jika dikaitkan dengan bahasa orisinal yang dikomunikasikan oleh pengarang kepada publik. Selain itu, makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut.¹³

2. Aliran subjektivisme

Hermeneutika subyektif adalah model penafsiran yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Derrida.¹⁴ Golongan ini memahami bahwa hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.¹⁵ Penekanan mereka adalah isi dan kandungan teks itu sendiri secara mandiri, bukan pada ide awal si penulis. Menurut pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa saja, sebab ketika sebuah teks dilepas oleh pengarangnya, maka ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si pengarang.

¹⁰ Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir*, h. 11-12.

¹¹ Nashr Hâmid Abû Zayd, *Isyâliyyât Al-Ta`wil wa Aliyât Al-Qirâ`ah*, (Kairo, Al-Markaz Al-Tsaqafi, t.t.), h. 11; Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 31.

¹² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985), h. 9-10.

¹³ Friedrich D. E. Schleiermacher, "General Hermeneutics", terj. J. Duke dan J. Forstman dalam *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt Mueller Vollmer, (New York: The Continuum Publishing Company, 1992), h. 80

¹⁴ *Ibid*, h. 13

¹⁵ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Yogyakarta: Kanisius, 1981), h. 231

3. Aliran Quasi-objektivisme

Aliran ini berada di tengah-tengah antara dua aliran di atas. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Di antara tokoh yang bisa dimasukkan dalam aliran ini adalah Gadamer (1900-2002). Bagi Gadamer, situasi sekarang yang merupakan sebuah pra-penilaian bagi setiap penafsir tidak terpotong kondisi dari masa lalu, namun merupakan permulaan yang dapat membuka wawasan. Pra-penilaian tersebut adalah kondisi positif yang memungkinkan pemahaman positif.¹⁶

C. Biografi Al-Syathibî

Al-Syâthibî bernama lengkap Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Muhammad al-Lakhamî¹⁷ al-Gharnathî. Ia lahir sebelum tahun 720 dan wafat pada tahun 790 H/1388 M di hari Selasa, 8 Sya'ban tahun 790 H dalam usia 70 tahun.¹⁸ Al-Syâthibî telah terbiasa dengan suasana ilmiah di hampir sepanjang hidupnya. Sejak usia dini ia telah mengenyam pendidikan di lingkungan tempat tinggalnya, Granada. Beberapa forum diskusi ia ikuti untuk mendalami ilmu-ilmu syar'i dan ilmu umum sampai ia tumbuh sebagai orang alim yang kharismatik pada masa itu. Bidang keilmuan yang ditekuninya tidak hanya pada satu bidang. Al-Marînî menyebutkan bidang ilmu yang ditekuni al-Syâthibî berkisar antara ilmu *wasâ'il* dan ilmu *maqâshid*. Ilmu *wasâ'il* adalah bidang ilmu yang dipelajari sebagai sarana untuk mengetahui ilmu-ilmu *maqâshid* seperti ilmu nahwu, sharraf, balaghah, ushul

¹⁶ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Pen. & Ed. David E. Linge (California: University of California Press, 1976), h. xivxv

¹⁷ *Lakhm* adalah nama sebuah kabilah atau suku Arab di daerah Qahthaniyyah, Yaman. Sebagian suku mereka pernah menjadi penguasa pada zaman Jahiliyah, sebagian yang lain masuk ke negeri Andalusia. Lihat Ibn Al-Manzhûr, *Lisân Al-'Arab*, (Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, t.t.), vol. h. 538.

¹⁸ Al-Tanbakatî, *Nayl Al-Ibtihâj*, (Turabulis: Kulliyah Al-Da'wah Al-Islamiyyah, t.t.), h. 50.

fikih.¹⁹ Sementara ilmu *maqâshid* meliputi bidang ilmu tafsir, hadis dan semacamnya.²⁰

Melalui pengalamannya dalam menguasai berbagai bidang ilmu tersebut, al-Syâthibî tampil sebagai sosok ulama yang berpengaruh. Ia juga sering terlibat dalam berbagai diskusi bersama para ulama yang lain mengenai masalah-masalah *khilâfiyah* (perbedaan) dalam mazhab fikih yang berkembang saat itu. Mazhab Maliki adalah aliran fikih yang banyak dianut masyarakat Granada Andalusia saat itu, dan al-Syâthibî termasuk salah satunya meski ia bukan penganut fanatik.²¹

Beberapa karya yang pernah ditulis al-Syâthibî adalah *al-Muwâfaqath min Ushûl al-Syarî'ah*, *al-I'tishâm*, *Kitâb al-Majâlis*, *Al-Ifâdath wa al-Insyâdath*, *Syarh al-Khulâshah*, *Unwân al-Ittifâq fi 'Ilm al-Isytiqâq* dan *Ushûl al-Nahw*. *Al-Muwâfaqath min Ushûl al-Syarî'ah* adalah karyanya yang paling monumental dan paling dikenal di antara karya-karya lainnya. Kitab ini pada awalnya ia beri judul "'Unwân al-Ta'rîf bi Asrâr al-Taklîf",²² yang diganti setelah salah seorang gurunya menceritakan mimpinya.²³ Kitab ini menawarkan seperangkat metode bagaimana hukum Allah diketahui, ditetapkan, dan dilaksanakan.

Di masa al-Syathibî, kondisi sosial kegamaan masyarakat mengalami keterpurukan. Hampir semua ulama yang hidup pada masa itu adalah orang-orang yang tidak memiliki latar belakang ilmu agama yang cukup. Penguasa Granada mengangkat Dewan Fatwa dari kalangan yang kurang mumpuni, sehingga tidak mengherankan jika fatwa-fatwa yang dihasilkan sangat jauh dari kebenaran.²⁴ Di samping itu, perilaku *bid'ah* dan kesesatan merajalela, serta fanatisme mazhab

¹⁹ Lihat Al-Marîni, *Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah 'inda Al-Imâm Al-Syâthibî*, (Kairo: Dâr Ibn 'Iffân, 2002), h. 32.

²⁰ Bidang keilmuan lain yang dikuasai Al-Syâthibî selanjutnya lihat dalam Abd Al-Rahman, *Al-Imâm Al-Syâthibî, 'Aqîdatuh wa Mawqifuh min Al-Bida' wa Ahlihâ*, (Riyâdh: Maktabah Al-Rusyd, 1998), h. 66.

²¹ Lihat Al-Tanbakatî, *Nayl Al-Ibtihâj bi Tathwîr Al-Dibâj*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyah, t.t.), h. 46.

²² *Ibid.*

²³ Menurut 'Umar Ridhâ, dua judul kitab tersebut adalah dua kitab yang berbeda milik Syâthibî, judul kitab tersebut lebih panjang, yakni '*Unwân Al-Ta'rîf bi Asrâr Al-Taklîf fi Al-Ushûl Syarh 'ala Al-Khulâshah fi Al-Nahw fi Asfâr Arba'ah Kibâr*. Lihat 'Umar Ridhâ Kuhhâlah, *Mu'jam Al-Muallifîn*, vol. 1, h. 77.

²⁴ Al-Tanbakatî, *Op. Cit.*, h. 34-35

(khususnya mazhab Maliki) yang berlebihan oleh para ulama Granada dan masyarakat Andalusia. Bahkan mereka memandang setiap orang yang tidak menganut mazhab Maliki adalah sesat. Keterpurukan ini terjadi hampir di seluruh penjuru negeri. Kemudian al-Syâthibî bangkit menentang dan melawannya.

Selain fenomena tersebut, faham esoteris (batiniah) dan eksoteris (zahiriiah) juga melanda masyarakat Granada. Sebagian dari mereka menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an jauh melampaui kandungan makna yang sewajarnya. Sebagian yang lain memaksakan pemahamannya dari aspek tekstualnya. Ia juga tidak segan-segan menolak keras sikap kedua kelompok ekstremis ini. Mazhab esoteris, khususnya dari kalangan kaum Syi'ah, meyakini bahwa pengetahuan otoritatif berada di tangan Imam *al-Ma'shûm*. Untuk menjustifikasi ideologi tersebut, mereka merekayasa sebuah teori yang menegaskan bahwa kaki-pijak referensial *maqâshid al-syari'ah (the objections of syariah)* tidak berada dalam palung teks maupun berdasarkan pemahaman atasnya melainkan ada pada garis keturunan Ali. Sementara di pihak lain, kaum eksoterik meyakini penafsiran harus bertumpu pada bunyi literal tekstual. Kelompok skriptual-ekstrem ini tidak mau mencari pesan al-Qur'an di balik bunyi teks. Selain kedua kelompok tersebut, sasaran kritik al-Syâthibî juga bermuara pada sebagian kalangan *ahl al-qiyâs* yang berlebihan untuk selalu mendasarkan analoginya daripada suara teks.²⁵

Bentuk kritiknya terhadap perilaku bid'ah telah menghasilkan sebuah karya *Al-I'tishâm*, sementara bentuknya penentangannya terhadap dua kelompok ekstrem esoteris dan eksoteris serta kalangan *ahl al-qiyâs* membuahkan karya monumental *al-Muwâfaqath min Ushûl al-Syari'ah* yang sebelumnya dia beri judul '*Unwân al-Ta'rîf bi Asrâr al-Taklîf*.'²⁶

D. Hermeneutika ala al-Syatibî

1. Pendekatan Kebahasaan

Secara konseptual, al-Syâthibî berpendapat bahwa bahasa Arab memiliki dua petunjuk makna:²⁷ (1) makna primer (*grundbedeutung*), dan (2) makna sekunder atau makna relasional (*relational*

²⁵ Lihat Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, vol. 3, h. 133

²⁶ Abû Al-'Ajfân, *Op.Cit.*, h. 32.

²⁷ Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, h. 102.

bedeutung). Makna primer (*grundbedeutung*) adalah makna berdasarkan bunyi teks yang akan tetap melekat dalam sebuah ungkapan bahasa, meski ungkapan tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan. Menurut al-Syathibî, makna yang tersimpul sebagai makna primer ini akan secara mudah dipahami setiap pendengarnya saat ia disampaikan. Misalnya, Umar hendak menyampaikan berita tentang “kepergian Muhammad”, maka melalui susunan “ذهب محمد” setiap penerima pesan atau pendengarnya akan secara langsung mampu menangkap berita tersebut. Makna ini disebut sebagai “makna sederhana” karena ia sangat mudah dipahami tanpa ada pesan lain yang hendak disampaikan melalui struktur kalimat tersebut. Dalam aspek ini, al-Syâthibî menilai bahasa Arab memiliki kesamaan dengan bahasa lain. Artinya, ungkapan “ذهب محمد” yang hanya dimaksudkan untuk menyampaikan pesan yang sederhana, yakni tentang kepergian Muhammad yang juga bisa diungkapkan melalui media bahasa lain.²⁸

Sedangkan makna sekunder (pendukung) atau makna relasional (*relational bedeutung*) merupakan makna yang ditunjukkan melalui beberapa relasi dan konteks yang melingkupi setiap tuturan. Artinya, sebuah susunan bahasa dipahami berdasarkan konteks atau relasi yang mengiringinya. Konteks yang dimaksudkan al-Syâthibî meliputi “bentuk berita” “penyampai berita,” “sesuatu yang diberitakan”, dan “isi berita” yang disampaikan.²⁹ Beberapa konteks tersebut harus dipahami untuk mengungkap maksud yang diinginkan penutur. Karena itu, segala motif dan latar belakang disusunnya sebuah kalimat harus diperhatikan, untuk apa ia dituturkan, bagaimana keadaan orang atau pihak-pihak yang diberitakan dalam kalimat itu. Semua pesan harus diungkap oleh penafsir, sebab dua ungkapan bahasa atau susunan teks tertulis yang sama bisa membawa pesan makna yang berbeda, apalagi struktur teks yang berbeda.³⁰

Pandangan al-Syâthibî ini menjadi sumbangan berharga bagi perkembangan studi tafsir kontemporer. Nashr Hâmid Abû Zayd, misalnya, mengembangkan beberapa level konteks ayat yang harus diperhatikan oleh setiap penafsir. Beberapa konteks tersebut meliputi

²⁸ *Ibid.*, h. 105.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

konteks sosio-kultural (*al-siyâq al-tsaqâfi al-ijtimâ'i*), konteks eksternal (*al-siyâq al-khârijî* atau *siyâq al-takhathub*), konteks internal (*al-siyâq al-dâkhilî*), konteks bahasa (*al-siyaq al-lugawî*) dan konteks pembacaan atau penakwilan (*siyâq al-qirâah* atau *siyâq al-ta'wil*).³¹ Pemahaman tentang konteks bahasa (*al-siyâq al-lugawî*) meliputi analisis terhadap fenomena-fenomena struktur kalimat (*al-zawâhir al-uslûbiyyah*) berupa fenomena *al-taqdîm*, *al-ta'khîr*, *al-hazf*, *al-idmâr*, hubungan antar kalimat, dan nilai susastra serta analisis kebahasaan secara umum.³²

Namun demikian, al-Syâthibî memandang makna sekunder tidak bisa dijadikan dasar satu-satunya dalam proses penetapan aturan hukum tanpa makna primernya. Sebab, menurutnya, makna sekunder hanya sebagai penguat, pendukung atau penyempurna bagi makna primer, tidak lebih. Sebab, apapun yang berstatus sebagai penyempurna (*mutammim*) tidak boleh menafikan sesuatu yang disempurnakan (*mutamman*), karena itu keduanya tidak boleh dinafikan. Tujuan-tujuan Tuhan, lanjut al-Syatibî, harus diperhatikan dari kedua petunjuk maknanya baik yang primer maupun yang sekunder. Keduanya tidak boleh diabaikan dan dipisahkan satu sama lain dalam menetapkan aturan hukum.³³

Pandangan al-Syâthibî ini tidak mendapat dukungan sebagian tokoh Muslim kontemporer seperti Fazlurrahman dengan konsepnya *double movement*³⁴ dan Nasr Hamid Abu Zayd melalui konsepnya *al-tafsir at-tarikhi al-siyaqi*.³⁵ Mereka memandang bahwa makna asal (primer) yang bersifat historis hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Quran di masa kini. Bagi mereka, makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Kitab suci al-Quran. Sajana-sarjana Muslim saat ini, lanjut mereka, harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut dengan *ratio legis* dalam istilah Rahman, atau disebut *maghza* (signifikansi ayat)

³¹ Lihat Abû Zayd, *Al-Nashsh wa Al-Sulthah wa Al-Haqîqah* (Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqâfi Al-'Arabî, 2000), h. 96.

³² *Ibid.*, h. 108.

³³ *Ibid.*, h. 160.

³⁴ Lihat Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 5-7.

³⁵ Lihat Nashr Hâmîd Abû Zayd, *Al-Nashsh wa Al-Sulthah wa Al-Haqîqah* (Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqâfi Al-'Arabî, 2000), h. 116.

menurut Abu Zayd. Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.³⁶

2. Konsep Pemahaman terhadap Konteks

Dalam kajian hermeneutika, pemahaman terhadap konteks pada saat dan tempat di mana sebuah teks muncul menjadi syarat bagi setiap penafsir. Pun menurut al-Syathibî, ia berpandangan bahwa pengetahuan yang memadai tentang sebab-sebab turunnya ayat menjadi poin penting bagi setiap pengkaji ilmu-ilmu al-Qur'an. Sebab, memahami nilai-nilai *i'jaz* al-Qur'an sangat ditentukan oleh berbagai konteks yang melingkupi munculnya sebuah teks; dan ketidakpahaman terhadap latar belakang turunnya ayat akan menyebabkan penafsir keliru dalam melakukan penafsiran.³⁷

Karena itu, setiap penafsir (*reader*) harus memperhatikan seluruh aspek yang mengitari munculnya sebuah teks (*khitâb*). Konteks yang dimaksud al-Syâthibî meliputi konteks bahasa (*text; khitâb*), penyampai (*author; mukhâthib*), dan konteks audien (*mukhathab*). Dalam konteks *khitâb* (susunan bahasa), sebuah kata, frasa atau kalimat dalam al-Qur'an harus diperhatikan berbagai kemungkinan pesan makna di dalamnya sehingga pemahaman yang utuh tentang semua cakupan makna yang tersimpul dapat diraih. Kata interogatif (*istifhâm*: pertanyaan) misalnya, dapat dipahami melalui beberapa makna yang dimilikinya. Susunan kalimat interogatif bisa bermakna *taqrîr* (pengakuan) dan *taubîkh* (celaan). Artinya, tidak setiap kalimat interogatif menunjukkan ketidaktahuan pihak penutur yang hanya menginginkan jawaban dari pihak yang suguhi pertanyaan (*taqrîr*), namun kata interogatif juga bisa sebagai sebuah celaan terhadap audien. Demikian pula kalimat afirmatif (perintah; *amr*) juga bisa bermakna *ijâb* (wajib) sebagai makna dasarnya, *ibâhah* (boleh), *tahdîd* (ancaman), *ta'jîz* dan makna-makna lainnya.³⁸ Untuk menentukan pilihan makna tersebut dibutuhkan pemahaman yang memadai terhadap konteks yang melatarbelakangi sebuah ungkapan tersebut.

Pemahaman tentang konteks *mukhathab* (penerima pesan; audien) dimaksudkan agar seorang *reader* dapat mengidentifikasi *audien*. Siapa yang menjadi objek pembicaraan dan bagaimana

³⁶ Lihat Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir*, h. 11-12.

³⁷ Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, h. 146

³⁸ *Ibid.*

kondisi mereka pada saat pewahyuan. Sedangkan pengetahuan tentang *mukhâthib* (*author*; penyampai pesan) dimaksudkan untuk mengenal dan memahami lebih jauh tentang tujuan-tujuan yang hendak disampaikannya melalui medium bahasa. Menurut al-Syathibî, sebuah ungkapan bahasa yang sama sekalipun bisa memiliki pesan makna dan tujuan yang berbeda ketika ungkapan tersebut disampaikan pada konteks yang berbeda, meskipun ungkapan bahasa tersebut berasal dari satu sumber penutur.³⁹ Dalam konteks al-Qur'an, tujuan-tujuan yang harus dipahami adalah maksud-maksud Tuhan dalam menurunkan ayat-ayat-Nya. Maksud dan tujuan ini dalam istilah al-Syâthibî disebut *Maqâshid al-Syâri'*. Karena itu, pilihan-pilihan makna, tegas Syathibî, sangat bergantung pada semua konteks yang melatarbelakangi turunnya ayat. Jika semua konteks tersebut gagal dipahami penafsir, maka pesan atau makna yang menjadi pilihan akan salah sasaran. Untuk itulah pemahaman terhadap *sabâb nuzûl* menjadi sangat penting untuk menghindari kesalahan dalam menggapai pesan-pesan yang tersimpul dalam ayat yang sedang dikaji.⁴⁰

Secara umum, kesadaran terhadap konteks sejarah (*historical consiousness*) turunnya al-Qur'an sebenarnya telah menjadi bagian yang ditekuni oleh hampir setiap sarjana ilmu al-Qur'an sejak periode klasik, namun tingkat perhatian mereka dan cara mengaktualisaskannya tergantung pada kecenderungan masing-masing. Apa yang terjadi selama ini hanya bersifat deskriptif ilustratif yang hanya menuturkan peristiwa-peristiwa sejarah (*al-waqâ'i' fî al-târikh*), bukan deskriptif analitis yang berusaha menganalisis dan mengambil hikmah dan pesan di balik peristiwa tersebut (*qirâ'ah târikhîyyah*). Pemahaman tentang aspek historisitas teks ini tidak hanya berupa aspek partikular (sebab mikro). Al-Syâthibî juga melihat pentingnya menelaah konteks umum (sebab makro) bangsa Arab saat al-Qur'an diturunkan. Secara tegas ia mengungkapkan:

“Pemahaman terhadap semua adat dan tradisi orang Arab, baik perkataan, perbuatan maupun situasi umum yang terjadi di sekitar mereka pada saat turunnya wahyu, meskipun tidak ada sebab khusus yang melatarbelakanginya, adalah keharusan bagi siapapun yang hendak

³⁹ *Ibid*, Vol. 3, h. 347

⁴⁰ *Ibid*.

mendalami ilmu Al-Qur'an. Jika tidak, dia akan terjerumus pada kesalahan dan kemusykilan yang sulit dihindari.”⁴¹

Pendekatan historis yang digunakan al-Syâthibî di atas dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Menurut Rahman, setiap ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang sosial, politik dan ekonomi memiliki latarbelakang yang berakar pada sejarah.⁴² Pendekatan historis Rahman adalah untuk menetapkan *worldview* atau *Weltanschauung* (pandangan dunia) al-Qur'an. Rahman membedakan antara *prescription* (ketentuan) dan *description* (gambaran) dalam al-Qur'an, antara *Qur'anic legal provisions* (ketentuan-ketentuan hukum al-Qur'an) dan tujuan-tujuan utama (*maqâshid*), dan antara *historical circumstances* (kondisi historis) dan *essential Islamic principle* (prinsip esensial Islam). Pandangan Rahman ini lumrah disebut “*double movement*”, atau gerak ganda dalam kerja penafsiran al-Qur'an. Gerak pertama adalah menilai ayat dalam konteks sosio-historisnya, sekaligus untuk menangkap maksud dan tujuan utama ayat tersebut. Sebagaimana al-Syathibî, Rahman juga memandang penting kajian terhadap situasi makro masyarakat Arab. Setelah berhasil melakukan pembacaan terhadap latar belakang sosio historis ini, penafsir bisa melangkah pada tahap kedua, yakni mendapatkan tujuan-tujuan moral-sosial umum yang “disaring” dari teks-teks spesifik. Langkah inipun telah dilakukan al-Syâthibî melalui metode *istiqrâ'* (pengamatan induktif) yang menghasilkan konsep *maqâshid al-syarî'ah* sebagai hasil kesimpulannya. Sementara langkah Rahman kedua adalah mengaplikasikan prinsip-prinsip tersebut dalam konteks sosio-historis kontemporer. Dari hasil analisisnya, Rahman memandang semua ketentuan yang bersifat partikular dalam al-Qur'an harus dilihat nilai-nilai yang tersembunyi di dalamnya, kemudian nilai-nilai itulah yang harus dibumikan dalam konteks masyarakat kekinian.

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 يتعذر الخروج عنها إلا بهذه المعرفة. Lihat *Ibid*, h. 204.

⁴² Yusuf Rahman, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an*, a Thesis of Doctor of Philosophy McGill University Montreal Canada, 2001, h. 171; Rahman, “Islam: Legacy and Contemporary Challenge,” in *Islam in the Contemporary World*, ed. Cyriac K. Pullapilly (Notre Dame: Cross Road Books, 1980), h. 409

Ketentuan ini berbeda dengan al-Syâthibî yang tidak mengeneralisir setiap aturan yang bersifat teknik-operasional dalam al-Qur'an, sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikutnya.

Selain itu, lanjut al-Syathibî, pembacaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an khususnya bidang hukum harus dilakukan secara utuh (holistik). Seorang penafsir harus menelaah setiap ayat dari surat tersebut dari awal hingga akhir. Perhatiannya terhadap aturan hukum dalam satu ayat tertentu tidak boleh melewatkan ayat-ayat sebelum dan setelahnya,⁴³ sebab sebagian ayat dapat menjelaskan tentang pengantar menuju aturan tersebut, yang lain sebagai *muakkid* (penegas), sebagian menjelaskan tema intinya, dan sebagian lagi bisa menjadi tuturan penutupnya. Surat al-Baqarah misalnya, merupakan satu susunan Kalam yang bersifat utuh di mana pada setiap bagian ayatnya menjelaskan setiap pesan yang dikandungnya. Ayat “*wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa,*”⁴⁴ hingga ayat “*Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, supaya mereka bertakwa*”⁴⁵ adalah satu topik pembahasan walaupun diturunkan dalam waktu yang berbeda. Serangkaian ayat tersebut menjelaskan tentang satu tema “puasa”, yakni mengenai aturan intinya (hukum wajibnya), cara pelaksanaannya, termasuk ketentuan *rukhsah* (keringanan hukum) dan semua hal yang berkaitan dengan puasa. Karena itu, setiap bagiannya harus diperhatikan oleh seorang mufasir.⁴⁶

Rumusan di atas menunjukkan pilihan dan sikap obyektivisme al-Syâthibî dalam upaya memahami dan menafsirkan al-Qur'an. *Maqâshid al-Syari'ah* yang menjadi inti pokok pemikirannya dirumuskan untuk tujuan bagaimana seorang penafsir al-Qur'an mampu memahami secara utuh dan benar terhadap tujuan-tujuan yang telah ditetapkan Pengarang (Tuhan) dalam setiap Kalam-Nya. Pengetahuan terhadap situasi audien (masyarakat Arab) pada saat wahyu diturunkan di tengah-tengah mereka, termasuk tentang kultur sosial, ekonomi,

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ QS. Al-Baqarah [2]: 183 يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب

على الذين من قبلكم

⁴⁵ QS. Al-Baqarah [2]: 187 كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون

⁴⁶ Al-Syâthibî, *Op. Cit.*, Vol. 4, h. 268.

politik, dan terutama bahasa mereka, juga menjadi poin penting bagi al-Syâthibî sebagai modal pengetahuan bagi setiap penafsir. Pemahaman terhadap makna teks al-Qur'an sangat ditentukan oleh pengetahuan akan faktor-faktor tersebut. Pandangan semacam ini seide dengan pilihan hermeneutika versi Schleiermacher di mana sebuah teks, menurutnya, akan dapat ditentukan maknanya jika dikaitkan dengan bahasa orisinal yang dikomunikasikan oleh pengarang kepada publik, dan makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut.⁴⁷ Ide al-Syâthibî juga sealiran dengan pandangan Friedrich Ast (1778-1841), inspirator Schleiermacher, khususnya dalam membagi tugas hermeneutik ke dalam tiga bagian pemahaman: (1) "historis", "gramatis", dan "geistige", yakni pemahaman terhadap karya yang terkait dengan pandangan utuh sang pengarang dan pandangan utuh (*geist*) masa itu, yakni masa pada saat karya dikarang.⁴⁸

Di sisi lain, ide utama (*Grundidee, fondasi ide*) direpresentasikan melalui pandangan hidup (*Anschauung, sudut pandang*, khususnya "historisitas" pengarang), serta konsepsi dasar yang semuanya diwujudkan dan diungkapkan dalam sebuah karya.⁴⁹ Pandangan inilah yang bisa disamakan dengan ide al-Syâthibî dalam memahami al-Qur'an dan Hadis yang bias dikenal dengan *maqâshid al-syarî'ah*, bahwa syariah ditetapkan tiada lain kecuali untuk kemaslahatan manusia.

Ijtihad: Hermeneutika "Aplikasi" al-Syathibî

Sepeinggal Rasulullah SAW umat Islam hanya diwarisi al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan Sunnah Rasul-Nya sebagai *bayan* terhadapnya. Dua harta pusaka ini dianggap cukup sebagai pedoman dasar. Namun masalah demi masalah harus dihadapi setiap generasi umat yang membutuhkan jawaban hukum pasti. Di sisi lain, keduanya muncul dalam *locus* dan *tempus* tertentu dan dengan bahasa yang khas (bahasa Arab). Karena itu dibutuhkan ijtihad dari para ahli (mujtahid),

⁴⁷ Friedrich D. E. Schleiermacher, *General Hermeneutics*, Pen. J. Duke dan J. Forstman dalam *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt MuellerVollmer (New York: The Continuum Publishing Company, 1992), h. 80

⁴⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutik; Teori Baru mengenai Interpretasi*, h. 87

⁴⁹ *Ibid.*

yakni upaya menggali hukum yang bisa diterapkan bagi setiap umat di setiap generasi yang berbeda. Hasil ijtihad hukum tersebut harus sejalan dengan kehendak (*maqâshid*) Tuhan. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa hukum Tuhan ditetapkan untuk terwujudnya kemaslahatan manusia.. Karena itulah al-Syâthibî menetapkan dua syarat bagi seorang mujtahid:⁵⁰

- a). Memahami *maqâshid syari'ah* (tujuan-tujuan syariah) secara utuh;
- b). Memiliki kemampuan untuk melakukan penafsiran.

Menurut al-Syathibî, kecakapan seseorang dalam melakukan penafsiran sangat ditentukan oleh pemahamannya terhadap tujuan-tujuan syariah. Hal yang layak diperhatikan adalah bahwa al-Syâthibî tidak menetapkan penguasaan terhadap bahasa Arab sebagai salah satu syarat mutlak yang harus dipenuhi seorang penafsir. Sebab, menurutnya, terdapat *space* dalam kerja ijtihad yang tidak membutuhkan penguasaan terhadapnya. Penguasaan bahasa Arab dibutuhkan hanya ketika penafsiran berhubungan langsung dengan teks. Sebaliknya, jika penafsiran hanya berkaitan dengan pesan-pesan kemaslahatan dan mafsadat yang hendak digali dan tidak berhubungan secara langsung dengan teks al-Qur'an maka mujtahid tidak diwajibkan memenuhi syarat tersebut.⁵¹ Al-Syâthibî menegaskan:

الاجتهاد إن تعلق بالاستتباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم
بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمنفاسد مجردة عن اقتضاء
النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص؛ فلا يلزم في
ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة
وتفصيلا خاصة.⁵²

Di samping itu, proses ijtihad juga tidak membutuhkan pengetahuan bahasa Arab yang mumpuni jika berkaitan dengan ijtihad *qiyâsî* (analogi hukum) yang tidak membutuhkan analisis terhadap teks secara langsung. Ijtihad semacam ini adalah ijtihad yang berhubungan dengan *maqîs* (masalah yang hendak dianalogikan). Karena itu, untuk mengetahui *maqîs* hanya dibutuhkan nalar akal

⁵⁰ Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, h. 41 dan seterusnya.

⁵¹ *Ibid.*, h. 124-125.

⁵² *Ibid.*, vol. 5, 124.

untuk menentukan nilai kemaslahatannya. Lain halnya ijtihad yang berkaitan dengan *maqîs 'alaih*, masalah yang ketentuan hukumnya disebutkan secara tekstual dalam ayat.⁵³

Lebih lanjut, al-Syâthibî memberikan dua bentuk ijtihad untuk memahami teks al-Qur'an:

- a). *Discontinuous Ijtihâd* (ijtihad yang bersifat final).
- b). *Continuous Ijtihad based on demands* (Ijtihad yang bersifat terus menerus sesuai tuntutan).

Model ijtihad pertama adalah ijtihad untuk menentukan *ratio-legis* ('illah hukum) teks al-Qur'an atau Hadis. Sebab, tidak semua nash menjelaskan secara lengkap 'illah hukum, baik karena teks tidak menyebutkan sama sekali *illah* tersebut, teks semacam ini biasa disebut *takhrîj al-manath*,⁵⁴ atau teks telah menyinggung beberapa *wasf* namun tidak disebutkan secara langsung *wasf* yang dijadikan sebagai *ratio-legis*-nya. Metode ijtihad semacam ini lumrah diistilahkan dengan *tanqîh al-manath*.⁵⁵ Namun masalah ini telah dibahas para ulama terdahulu, sehingga bisa jadi hal itu tidak dibutuhkan untuk mengkajinya kembali untuk zaman-zaman berikutnya. Karena itu, menurut al-Syathibî, ijtihad semacam ini ada kemungkinan sudah terputus sebelum dunia berakhir.⁵⁶

Sementara bentuk ijtihad yang kedua berhubungan dengan *tahqîq al-manath*, yakni proses penerapan *ratio-legis* ('illah hukum) pada masalah-masalah *furû'iyah* (cabang-cabang hukum).⁵⁷ Bagi al-Syathibî, beberapa ketentuan yang disebutkan dalam al-Qur'an dan Hadis telah menunjukkan maknanya secara jelas, namun pada proses aplikasinya saat hendak diterapkan pada setiap individu dan kasus-kasus partikular di tengah-tengah masyarakat, makna tersebut masih harus dipastikan posisinya melalui proses ijtihad. Hal ini didasarkan pada keyakinan al-Syâthibî bahwa tidak setiap ketentuan hukum dijelaskan secara detail dalam al-Qur'an dan Hadis. Syariat datang membawa prinsip-prinsip umum dan ungkapan-ungkapan mutlak yang tidak terbatas. Karena itu, khusus masalah ini pintu ijtihad harus terus dilakukan pada setiap fase kehidupan umat agar aturan syariat bisa *up*

⁵³ *Ibid.* h. 125.

⁵⁴ Wahbah Al-Zuhaylî, *Op.Cit.*, h. 794

⁵⁵ Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, h. 19-21.

⁵⁶ *Ibid.* h. 11

⁵⁷ *Ibid.*, h. 12

to date dengan perkembangan zaman dan diterapkan dalam setiap ruang dan waktu dalam kehidupan umat manusia.⁵⁸

Karena itu, menurut al-Syathibî, setiap kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat harus dianalisis dan diketahui secara detail terlebih dahulu sebelum dipastikan status hukumnya sehingga seorang mujtahid, mufti atau jurisdik tidak boleh memberikan keputusan hukum secara serampangan. Karena itu, para praktisi hukum (jurisdik dan mujtahid) tidak boleh memberikan jawaban hukum yang bersifat *optional* (pilihan) kepada masing-masing individu yang meminta kepastian hukum.⁵⁹

Keinginan al-Syâthibî di atas juga sejalan dengan tradisi yang dicontohkan Rasulullah dalam setiap memberikan jawaban kepada sahabat. Rasulullah sering memberikan keputusan yang berbeda kepada orang yang berbeda meskipun masalah yang mereka hadapi sama. Misalnya ketika Nabi ditanya tentang amal perbuatan yang paling utama. Pada satu kesempatan Nabi memberikan jawaban secara berurutan “beriman kepada Allah”, lalu “jihad di jalan Allah” dan kemudian “haji mabrur”.⁶⁰ Namun dalam kesempatan lain mengenai hal yang sama, Nabi menjawab bahwa amal yang paling utama adalah “melakukan shalat pada waktunya” kemudian “berbakti kepada kedua orang tua” lalu “berjuang di jalan Allah.”⁶¹ Menurut Qâdî ‘Iyâd, perbedaan jawaban yang diberikan Nabi tersebut terjadi berdasarkan perbedaan kondisi sahabat sebagai audien saat itu.⁶²

Dalam al-Qur’an juga disebutkan aturan yang bersifat pilihan, seperti dalam sebuah ayat:

“Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan

⁵⁸ *Ibid.*, h. 14-15, 17-18

⁵⁹ Lihat *Ibid.*, h. 92 dan seterusnya.

⁶⁰ Lihat hadis lengkapnya dalam Al-Bukhârî, *Al-Jâmi’ Al-Shahîh*, vol. 2, (Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987), h. 553 “Kitâb Al-Hajj, Bâb Fadhl Al-Hajj Al-Mabrûr”, hadis nomor 1447.

⁶¹ Lihat dalam *Ibid.*, vol. 3, h. 1025, “Kitâb Al-Jihâd wa Al-Siyar, Bâb Fadhl Al-Jihâd wa Al-Siyâr”, hadis nomor 2630.

⁶² Dikutip dalam Al-Nawawî, *Syarh Al-Nawawî ‘alâ Muslim*, vol. 2, (Beirut: Dâr Ihyâ’ Al-Turats, 1392 H.), h. 78. Terhadap perbedaan jawaban Nabi di atas, Al-Nawawî menjelaskan bahwa Abû Hurairah saat itu tidak bisa melaksanakan ibadah haji, yakni haji sunah, lantaran ia sibuk mengurus ibunya. *Ibid.*, vol. 11, h. 136.

dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.”⁶³

Ayat ini, kata al-Syathibî, secara mutlak bersifat *optional* (pilihan) sehingga untuk menjatuhkan pilihan pada salah satunya dibutuhkan proses ijtihad dan pengamatan terlebih dahulu yang disesuaikan dengan kondisi individu masyarakat yang hendak dijatuhi hukuman tersebut. Dalam ayat di atas disebutkan beberapa bentuk hukuman bagi orang yang membangkang atau memerangi Allah, yakni berupa pembunuhan (يقتلوا), penyaliban (يصلبوا), potong tangan dan kaki (تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف) atau pengasingan (ينفوا من الأرض). Untuk menentukan bentuk hukuman tersebut dibutuhkan ijtihad yang berpijak pada situasi dan kondisi yang sesuai dengan nilai kemaslahatan.⁶⁴

Contoh lain yang diketengahkan al-Syathibî adalah mengenai keadilan seorang saksi. Dalam sebuah ayat disebutkan: “*Ajukanlah persaksian dengan dua orang yang adil*”.⁶⁵ “Sifat adil” bagi saksi merupakan ketentuan yang telah dijelaskan secara *sharîh* dalam al-Qur’an, namun tingkat keadilan setiap orang tidak sama antara satu dengan lainnya, sehingga untuk mengatakan seseorang itu adil dan keadilannya bisa dijadikan parameter untuk menetapkannya layak menjadi saksi tetap membuka ruang perbedaan di kalangan mujtahid dan para juris, karena itu dibutuhkan upaya ijtihad untuk memutuskannya.⁶⁶

Dalam konteks kekinian, tidak sedikit persoalan bermunculan berkaitan dengan masalah penerapan aturan hukum dalam masyarakat yang dikaitkan dengan ketentuan-ketentuan dalam al-Qur’an dan Hadis. Di antaranya adalah mengenai euthanasia (*al-qatl al-rahîm; mercy killing*). Dalam al-Qur’an memang telah dijelaskan dilarangnya tindakan pembunuhan dan sanksinya pun telah ditentukan,⁶⁷ namun apa yang dimaksud sebagai tindakan “pembunuhan” dan apakah

⁶³ QS. Al-Mâ'idah [5]: 33.

⁶⁴ Al-Syâthibî, *Op. Cit.*, h. 38.

⁶⁵ واشهدواذوي عدل منكم QS. Al-Thalâq [65]: 2.

⁶⁶ Al-Syâthibî, *Op. Cit.*, h. 13.

⁶⁷ QS. Al-Nisa' [4]: 92, 93.

tindakan tersebut dilakukan secara sengaja atau tidak tentu tidak mudah diputuskan tanpa melalui proses penelitian ilmiah dan ijtihad yang benar.

Berdasarkan contoh-contoh di atas, setiap aturan dalam al-Qur'an secara aplikatif harus disesuaikan aspek lokalitas dan temporalitasnya. Al-Qur'an memang telah menetapkan secara tegas mengenai berbagai persoalan. Namun kondisi masyarakat terus bergerak dan persoalan demi persoalan terus berkembang di tengah-tengah masyarakat sesuai dengan coraknya masing-masing, sehingga setiap perkembangan masalah tersebut tidak bisa diduduk-paksakan pada dalil-dalil yang terbatas. Artinya, tidak setiap peristiwa di masyarakat akan ditemukan jawabannya secara detail dalam teks. Bahkan tidak semua hal pernah diputuskan pada generasi mufasir atau mujtahid sebelumnya. Pada titik inilah, tegas al-Syathibî, proses ijtihad atau penafsiran menjadi hal yang niscaya. Proses itu bisa dilakukan baik melalui metode *qiyâs* (analogi hukum) atau metode penafsiran yang lain. Karena itu, jika proses ijtihad berhenti, khususnya mengenai ketentuan-ketentuan aplikasinya, maka masyarakat akan terbiarkan mengikuti keinginan hawa nafsu mereka, atau masalah tersebut diputuskan tanpa berdasarkan cara atau metode yang benar (*syar'î*) yang juga tidak bisa dibenarkan.⁶⁸ Pada konteks inilah al-Syâthibî tidak bersikap kaku dalam memahami teks-teks agama. Ia tidak bersikukuh hanya mengandalkan teks karena banyak teks yang tidak menyediakan detail persoalan masyarakat.

Berdasarkan “teori aplikasi” yang ditawarkan al-Syâthibî di atas, ia layak diposisikan sebagai hermeneut dalam aliran quasi obyektivisme, sebagaimana pemitaan yang ditawarkan Sahiron Syamsuddin.⁶⁹ Gadamer adalah termasuk dalam aliran hermeneutika ini. Gadamer menyarankan pembacaan terhadap teks yang mengandung pesan-pesan yang harus dipraktikkan ke dalam kehidupan sehari-hari. Kesadaran akan hal ini, bagi Gadamer, menuntut penafsir untuk melakukan proses pemahaman yang disesuaikan dengan konteks masanya, yang disebut teori “penerapan” (*Anwendung*), dengan tujuan untuk membumikan pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan.⁷⁰ Gadamer menyatakan:

⁶⁸ Al-Syâthibî, *Op.Cit.*, vol. 5, h. 38-39.

⁶⁹ Lihat Sahiron Syamsuddin, *Op.Cit.*, h. 11-12.

⁷⁰ Gadamer, *Op.Cit.*, h. 313.

“It is part of the idea of a rule of law that the judge's judgment does not proceed from an arbitrary and unpredictable decision, but from the just weighing up of the whole.... Every lawyer and every counsel is able, in principle, to give correct advice—i.e., he can accurately predict the judge's decision on the basis of the existing laws. Applying the law is not simply a matter of knowing the law. If one has to give a legal judgment on a particular case, of course it is necessary to know the law and all the elements that have determined.”⁷¹

(Merupakan bagian dari ide tentang ketentuan hukum di mana keputusan hakim tidak dihasilkan berdasarkan keputusan yang bersifat sewenang-wenang dan tanpa perhitungan, namun berdasarkan pertimbangan segala sesuatunya....Setiap hakim dan setiap keputusan pada prinsipnya mampu menetapkan keputusan yang benar, ia bisa mempertimbangkan keputusan hakim secara benar berdasarkan hukum-hukum yang ada. Menerapkan hukum tidak hanya perkara mengenal hukum. Jika seseorang harus memberikan keputusan hukum tentang kasus partikular, tentu penting mengetahui hukum itu dan semua unsur yang telah ditentukan).

Namun demikian, jika Gadamer memberlakukan secara general terhadap teori aplikasinya untuk setiap kasus masalah yang dihadapi setiap individu masyarakat, maka tidak demikian dengan al-Syâthibî yang tidak memberlakukan ketentuan tersebut secara mutlak. al-Syâthibî masih membedakan antara masalah-masalah yang bernuansa *ta' aqqulî* dan *ta' abbudî*.

E. Kesimpulan

Pertama, Hermeneutika al-Syatibî muncul karena adanya kegelisahan wacana keagamaan yang berkembang di Granada Spanyol dari kelompok ekstrem kanan (*ahl al-zahir*) dan kiri (*ahl al-batin*) yang sangat membatasi ruang gerak dalam penafsiran al-Qur'an. Kelompok kanan (*ahl al-zahir*) hanya fokus pada makna literlejk ayat sementara dan golongan kiri (*ahl al-batin*) terlalu leluasa menafsirkan al-Qur'an sesuai keinginan dan kepentingan mereka. Hermeneutika al-Syatibî sebagai kritik terhadap dua arus pemikiran tersebut. *Kedua*, pendekatan bahasa yang ditawarkan al-Syatibî memberikan jalan

⁷¹ *Ibid.*, h. 325-326.

bahwa al-Qur'an dipahami tidak hanya dari aspek makna primernya, namun juga makna sekundernya. *Ketiga*, pembaharuan hukum Islam harus terus diupayakan sesuai konteks reader di mana dan siapa yang akan menjadi subjek dari hukum Tuhan tersebut. Makna subsidi/sekunder mengantarkan pada kesimpulan bahwa *triadic hermeneutic* berupa konteks teks, pembicara, dan pembaca harus benar-benar diperhatikan. Sehingga, hukum yang hendak diterapkan di tengah-tengah masyarakat bisa tepat sasaran. Karena alasan inilah, bagi al-Syatibî, ijtihad tidak boleh tertutup.

DAFTAR PUSTAKA

- Bertens, 1981, *Filsafat Barat Abad XX*, I, Yogyakarta, Kanisius.
- Bukhârî, *al-Jâmi' al-Sahîh*, 1987, vol. 2, Beirut: Dâr Ibn Katsîr.
- Faiz, Fahrudin, 2005, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Gadamer, Hans George, 1986, "Text and Interpretation", dalam B. R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, New York: Albany State University of New York Press.
- Gadamer, Hans George, 2004, *Truth and Method*, London-New York: Continuum.
- Gadamer, Hans George, Hans George, 1976, *Philosophical Hermeneutics*, Pen. & Ed. David E. Linge California: University of California Press.
- Grondin, Jean, 1991, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press.
- Howard, Roy J., 2001, *Hermeneutika, Wacana Analitis, Psikososial dan Ontologis*, Bandung: Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation.
- Kuhâlah, 'Umar Ridâ, 1993, *Mu'jam al-Muallifîn*, Beirut: Muassasah al-Risâlah.
- Manzûr, Ibn al-, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- Marîni, Al-Jilâlî, 2002, *al-Qawâ'id al-Ushûliyyah 'inda al-Imâm al-Syathibî*, Kairo: Dâr Ibn 'Iffân.
- Nawawî, *Syarh al-Nawawî 'alâ Muslim*, vol. 2, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turats, 1392 H.
- Rahman, Abd al-, *al-Imâm al-Syathibî*, 1998, *'Aqîdatuh wa Mawqifuh min al-Bida' wa Ahlihâ*, Riyâd: Maktabah al-Rusyd.
- Rahman, Fazlur, 1980, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," in *Islam in the Contemporary World*, ed. Cyriac K. Pullapilly, Notre Dame: Cross Road Books.

- Rahman, Fazlur, 1982, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press.
- Rahman, Fazlur, 1985, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka.
- Râzî, Muhammad Fakh al-Dîn al-, 1992, *al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Muassasah al-Risâlah,
- Schleiermacher, Friedrich D. E., 1992, *General Hermeneutics*, Pen. J. Duke dan J. Forstman dalam *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, Ed. Kurt MuellerVollmer, New York: The Continuum Publishing Company.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur'an: 1992, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan.
- Sumaryono, E., 1993, *Hermeneutika sebagai Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Tanbakati, Ahmad As-Sudani al-, *Nailu al-Ibtihâj bi Tatwîr al-Dîbâj*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, t.t.
- Vollmer, Ed. Kurt Mueller, 1992, New York: The Continuum Publishing Company.
- Zayd, Nashr Hâmid Abû , *Isykâliyath al-Ta`wîl wa Aliyith al-Qirâ'ah*, Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, t.t.
- Zayd, Nashr Hâmid Abû, 2000, *al-Nashsh wa al-Sultah wa al-Haqîqah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî.