

EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-SHĀṬIBĪ DALAM MEMAHAMI ALQURAN



Akhmad Roja Badrus Zaman

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: badruszamana@gmail.com

Abstract

This article reviews the epistemologi of al-Shāṭibī (d. 790H) in interpreting the Alquran and its relevance to the development of interpretations of the Alquran in the contemporary era. In his capacity as an expert in Islamic law - with his maqasid al-shariah ideas, al-Shāṭibī succeeded in conceptualizing the methodology for the discovery of Islamic law which in turn also came into contact with the interpretation of the Alquran. This is certainly a natural thing because the Alquran is the main source of Islamic law itself. From the studies conducted, it can be seen, First, the interpretation method carried out by al-Shāṭibī is classified in the epistemologi of Burhani. Namely interpretation based on observations which are then systematized with the method of historical criticism (critical history) —especially the linguistic aspects. While the reasoning arguments used are the demonstrative, verification, and exploratory methods with normative, and philosophical approaches. Second, the epistemologi of al-Shāṭibī has a significant relevance to the development of scientific scholarship in the contemporary era, particularly in aspects of methodical development and systematization.

Keywords: *Tafsīr Maqāsidī, Maqāsid al-sharī'ah, dan Tafsīr al-Shāṭibī*

Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang epistemologi al-Shāṭibī (w. 790H) dalam menafsirkan Alquran serta relevansinya terhadap perkembangan penafsiran Alquran di era kontemporer. Dalam kapasitasnya sebagai seorang pakar hukum Islam—dengan gagasan *maqāsid al-sharī'ah*-nya, al-Shāṭibī berhasil mengkonseptualisasikan metodologi penemuan hukum Islam yang pada gilirannya juga bersinggungan dengan penafsiran Alquran. Hal ini tentunya suatu hal yang wajar karena Alquran merupakan sumber utama hukum Islam itu sendiri. Dari kajian

yang dilakukan, dapat diketahui, *Pertama*, metode penafsiran yang dilakukan al-Shāṭibī tergolong dalam epistemologi burhani. Yaitu penafsiran yang didasarkan pada observasi yang kemudian disistematisasikan dengan metode kritik sejarah (*critical history*)—khususnya aspek kebahasaan. Sedangkan argumentasi penalaran yang digunakan adalah dengan metode demonstrative, verifikatif, dan eksploratif dengan pendekatan normatif, dan filosofis. *Kedua*, epistemologi al-Shāṭibī memiliki relevansi yang signifikan terhadap perkembangan keilmuan tafsir di era kontemporer, khususnya dalam aspek pengembangan dan sistematisasi metodis.

Kata Kunci: *Tafsīr Maqāsidī, Maqāsid al-sharī'ah, dan Tafsīr al-Shāṭibī*

PENDAHULUAN

Alquran adalah kitab yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, artinya kitab suci umat Islam tersebut memiliki relevansi dalam berbagai situasi, kondisi serta masa yang berbeda-beda.¹ Dibalik ungkapan tersebut, tentu terdapat beberapa konsekuensi untuk membuktikan validitasnya. Untuk masalah pembuktian itulah, lahir dari zamannya generasi-generasi yang terus melakukan upaya pembacaan dan penafsiran ulang terhadap Alquran.

Di era klasik misalnya, para ulama terdahulu memiliki suatu metodologi sebagai upaya mendialogkan Alquran dengan konteks mereka. Seiring dengan perkembangan zaman, dalam konteks masa yang berbeda, boleh jadi metode tersebut kemudian akan kehilangan relevansinya.² Oleh sebab itu, adalah menjadi suatu keniscayaan bahwa berbagai teori kajian interpretasi Alquran akan terus mengalami perkembangan sebagai sebuah upaya mendialogkan teks Alquran dengan konteks pembacanya.³

Berangkat dari hal di atas, menjadi menarik bagi penulis untuk mengetahui lebih dalam tentang epistemologi tafsir al-Shāṭibī dalam memahami Alquran. Ia adalah salah satu tokoh inovatif yang menawarkan metode pemahaman Alquran—dan Hadis, sebagai teks dasar syariat. Ia dikenal sebagai pakar teori hukum mazhab Maliki asal Syātibah (Xativa)—salah satu kota yang ketika itu berada di wilayah Andalusia (Spanyol dan Portugal).⁴ Ia juga dikenal sebagai pemikir dalam bidang hukum Islam (*uṣūl*

¹ M. Amin Abdullah, “Kajian Ilmu Kalam di IAIN; Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga,” dalam *al-Jamiah: Journal of Islamic Studies*, No. 65/IV (2000): 93.

² Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2014), hlm. 139.

³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Alquran: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), hlm. 24.

⁴ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A study of Abū Ishāq al-Shāṭibī Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), hlm. 56.

fiqh) yang memiliki *trade-mark* tersendiri dengan gagasan revolusionernya terkait *maqāsid sharī'ah*.

Di dalam teorinya, yang menjadi titik tekan adalah pencarian sisi nilai dan tujuan (*maqāsid*) dari dilembagakannya suatu teks (Alquran). Al-Syātibī berusaha keluar dari “kungkungan” suatu teks. Meskipun demikian, hal tersebut bukan berarti ia mengabaikan sisi *inhern* dari suatu teks. Ia tetap berpegang teguh kepada teks, akan tetapi hanya sebagai media perantara dalam pencapaian makna—red. *maqāsid*. Bagi al-Shātibī, pencarian makna Alquran tidak dapat sebatas berbasis kepada lahiriyah teks semata, akan tetapi juga bergantung kepada beberapa prinsip—yang dalam istilah hermeneutika dikenal dengan—pengarang (*author*), audiens, konteks, masyarakat dan bahasa⁵—yang kemudian dalam tataran yang lebih spesifik—terkait tatacara pengambilan *maqāsid* berdasar aspek tersebut, al-Shātibī memandang proses penurunan Alquran sebagai teks dasar syariat adalah layaknya proses komunikasi pada umumnya.

Dari latar belakang pembahasan di atas, menjadi penting untuk dibahas dalam tulisan ini mengenai rancang bangun epistemologi—hermeneutika—tafsir Alquran yang diusung oleh al-Shātibī dalam pemikirannya terkait *maqāsid sharī'ah*, serta bagaimana relevansi epistemologi tafsir al-Shātibī di era kontemporer.

PWMBHASAN

Profil Singkat al-Syātibī

Nama lengkap al-Shātibī adalah Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Shātibī.⁶ Ada pula yang menyebut diakhir Namanya al-Lakhmi al-Garnati al-Maliki.⁷ Ia dilahirkan pada tahun 720 H/ 1320 M dan wafat di tahun 790 H/1388 M.

Nama al-Shātibī merupakan *nisbah* dengan daerah di sebelah timur al-Andalus yang bernama Syatibah atau Xativa—yang menjadi daerah asalnya. Ia mengenyam pendidikan di Ganada, ibukota pemerintahan Bani Nasr (1238-1492 M), banteng terakhir umat Islam di kawasan Spanyol sebelum akhirnya dikalahkan oleh pasukan Ratu Isabela I dari Castile dan

⁵ Jorge J. E. Garcia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology* (State University of New York Press: Albany, 1995), hlm. 114-118.

⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's, Life and Thought Filsafat Hukum Islam*; terj. Ahsin Muhammad, *Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abū Ishāq al-Shātibī* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hlm. 108.

⁷ Akh Minhaji, “Hermeneutika Maqashidi (Studi Kasus Teori Penafsiran Imam al-Syātibī), dalam Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Alquran dan Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 86.

Raja Ferdinand II dari Aragon yang ketika itu bersatu melawan Emirat Granada.

Sejak kecil, al-Shāṭibī termasuk anak yang tekun belajar, mempelajari berbagai macam ilmu, baik dalam ilmu Alāt (bahasa), Sastra, Falaq, Mantiq, dan ilmu *Jadal* (debat).⁸ Guru-guru al-Shāṭibī dalam bidang bahasa antara lain Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Fakhrār (w. 754 H/ 1353 M), Abū Qāsim Muḥammad bin Aḥmad al-Sabti (w. 760 H/1359 M), dan Abu Ja’far Aḥmad al-Shaqquri.⁹ Adapun tokoh yang terakhir ini—Abū Ja’far Aḥmad al-Syaqquri—adalah yang memiliki andil besar dalam membentuk kepiawaian al-Shāṭibī dalam bidang ilmu bahasa Arab.

Guru-gurunya dalam cabang ilmu lain seperti ilmu Hadis misalnya, adalah Abū al-Qāsim Ibn Sinā dan Shamsuddīn al-Tilimsānī (w. 781 H/1379 M). Ilmu Kalam dan filsafat dipelajari secara khusus oleh al-Shāṭibī dari Abū ‘Alī al-Zawawī (w. 770 H/1369 M), di bidang ilmu Fiqih diperoleh dari Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maqarrī dan Imam ternama Mazhab Maliki di Spanyol, Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Sharīf al-Tilimsānī.¹⁰

Al-Shāṭibī telah menulis banyak karya dalam berbagai bidang, khususnya hukum Islam. Berikut adalah daftar karya al-Shāṭibī baik yang telah dicetak maupun yang masih berbentuk manuskrip sebagaimana dicatat oleh Ahmad al-Raysuni:¹¹ *’Unwān al-Ta’rīf bi al-Asrār al-Taklīf, Sharḥ Alfīyyah Ibn Mālik, Uṣūl al-Naḥw, Kitāb al-Ilṭisām, al-Muwāfaqat ’Unwān al-Ittiḥād fi ’Ilm al-Ishtiḳāq, dan al-Ifādat wa al-Inshādat.*

Gagasan monumental al-Shāṭibī sendiri adalah ketika ia mempopulerkan *maqāsid sharī’ah* dengan melandaskan pada prinsip maslaḥat. Adapun jika hal tersebut ditinjau dari kacamata pertarungan wacana, maka dapat dikatakan bahwa gagasan tersebut merupakan sebuah “manuver” terhadap pengaruh mazhab Zahiri yang literalis,¹² yang mulai berpenetrasi ke dalam mazhab Maliki. Dengan penguasaan terhadap sejumlah ilmu tersebut, tidak mengherankan jika kemudian al-Shāṭibī menjadi seorang ulama yang menjadi rujukan masyarakat dan pemerintah

⁸ Asafri Jaya Bakti, “Konsep Maqasid Syariah menurut al-Syāṭibi dan Relevansinya dengan Ijtihad Dewasa Ini” (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1994), hlm. 35.

⁹ Muhammad Khalid Mas’ud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1977), hlm. 100.

¹⁰ Mustafa al-Maraghi, *al-Faḥ al-Mubīn fī Ṭabaqāt al-Uṣūliyyīn* (Beirut: Muhammad Amin Ramj wa Syirkah, 1974) Juz II, hlm. 204.

¹¹ Ahmad al-Rasyuni, *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intent of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought), hlm. 76-80.

¹² Penjelasan lebih lengkap mengenai Mazhab Zahiri, lihat Ignaz Goldziher, *The Zahiri’s: Their Doctrine and Their History*, terj. Wolfgang Behn (Brill: Leiden, 2008).

kala itu dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang berkaitan dengan problem keagamaan maupun sosial-kenegaraan.¹³

Al-Shāṭibī dan Kontribusinya dalam Khazanah Hukum Islam

Dari sekian banyak karya yang dihasilkan al-Shāṭibī, kitab *al-Muwāfaqat*,¹⁴ dapat dikatakan sebagai *magnum opus*-nya. Beberapa inovasi al-Shāṭibī dapat ditemukan dalam kitab tersebut, antara lain sebagai berikut: *Pertama*, merumuskan konsepsi tentang *maqāṣid sharī'ah*. Terdapat satu juz penuh dalam kitabnya yang fokus kepada pembahasan ini. Adalah untuk pertama kalinya, dalam panggung sejarah disiplin ilmu *Uṣūl Fiqh*, tema *maqāṣid sharī'ah* secara komprehensif dibahas dalam ratusan halaman.

Kedua, al-Shāṭibī adalah tokoh yang pertama kali menambahkan dimensi *maqāṣid* (tujuan) daripada seorang *mukallaf*. Dengan demikian, ia adalah salah satu pionir dalam kajian yang menekankan peranan manusia—dalam hal ini *mukallaf*—sebagai unsur pokok dalam *grand design maqāṣid sharī'ah*. *Ketiga*, al-Shāṭibī adalah seorang tokoh pelopor terkait pembahasan metodologis bagaimana *maqāṣid sharī'ah* dapat diketahui—tepatnya dalam sebuah tajuk berjudul *Bayān al-Jihāt 'allati Tu'raf bihā Maqāṣid Sharī'ah*, dalam kitab *Muwāfaqat*-nya. *Keempat*, al-Shāṭibī memberikan perhatian penuh kepada aspek *asrār al-tashrī'* (rahasia-rahasia diadakannya suatu syariat), dan *maqāṣid sharī'ah* (tujuan-tujuan syariat) beserta mengukuhkan dalam proses pemeliharannya melalui pendekatan induktif (*istiqrā'i*).¹⁵

Sebagaimana ahli hukum Islam lainnya, al-Shāṭibī memandang Alquran adalah sumber utama dalam upaya perumusan hukum Islam. Akan tetapi, meskipun demikian, sebagaimana penulis sampaikan di atas, perumusan hukum Islam yang berbasis kepada teks Alquran, menurut al-Shāṭibī juga harus dibarengi dengan prinsip rasionalitas, dalam rangka upaya pencarian aspek *maqāṣid* dari suatu dalil *nusūṣ* Alquran.

Epistemologi Tafsir—Hermeneutika—Alquran al-Shāṭibī

Dua aspek yang perlu digunakan dalam upaya pencarian makna adalah dengan melihat dua hal pokok yang terdiri dari *qāṣd al-shar'i* (tujuan diadakannya syariat) dan *qāṣd al-mukallaf* (tujuan manusia dibebani syariat).

¹³ Asafri Jaya Bakti, “Konsep Maqasid..., hlm. 35.

¹⁴ Judul asli dari kitab ini adalah '*Unwān al-Ta'rīf bi Asrār al-Taklīf*. Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1302 H/1884 M di Tunis oleh penerbit pemerintah. Kemudian dicetak ulang di Kazan pada tahun 1827 H/1909 M dengan pendahuluan berbahasa Turki. Lihat Mahdi Abdullah Syihab, “Pemikiran Hukum Islam; Studi Pembaharuan Hukum Islam al-Syātibi dan Ibnu Taimiyah,” dalam *Jurisprudensi: Jurnal Syariah* vol. IX, no. 1 (2017): 61.

¹⁵ Asafri Jaya Bakti, “Konsep Maqasid..., hlm. 72.

Adapun *qaṣd al-shar'i*—yang notabene bersifat vertikal dari *shar'i* kepada *mukallaf*—mencakup empat macam, antara lain:¹⁶ *pertama*, tujuan dasar diberlakukannya syariat; *kedua*, tujuan diberlakukannya syariat sebagai sesuatu untuk dipahami; *ketiga*, tujuan diberlakukannya syariat sebagai sesuatu yang mengikat untuk diikuti aturannya; dan keempat, tujuan diberlakukannya syariat dalam konteks kewajiban *mukallaf* untuk berada di bawah hukum-hukumnya.

Dari *qaṣd shar'i* di atas, dapat diketahui, bahwasannya menurut al-Shāṭibī, syariat Islam diturunkan guna mengatur kehidupan manusia, oleh karenanya, menjadi sebuah keniscayaan bahwa ia harus dipahami oleh *mukallaf* itu sendiri. Bagi al-Shāṭibī ini adalah logika dasar dari suatu proses *tashrī'*.

Bebeda dengan beberapa tawaran hermeneutika tokoh-tokoh sebelumnya yang umumnya bertolak pada bunyi teks (*al-'ibrah bi 'umūmi lafz*) ataupun sebab spesifik (*al-'ibrah bi khusūs al-sabab*), al-Shāṭibī menggagas hermeneutika berbasis pada tujuan-tujuan dasar universal dilembagakannya suatu syariat (*al-'ibrah bi al-maqāṣid al-sharī'ah*). Secara garis besar, rumusan hermeneutikanya—dalam kitab *al-Muwāfaqat*—terdiri dari tiga prinsip: *pertama*, menekankan ke-Araban (*'arabiyy*) sebagai titik pijak pemaknaan. Dasar pemikiran pertama al-Shāṭibī dalam kerangka kerja hermeneutisnya adalah berangkat dari kesadaran bahwa syariat—ayat Alquran—itu menggunakan bahasa Arab dan turun dalam konteks situasi sosial masyarakat Arab.¹⁷ Sehingga menurutnya, struktur realitas Arab sebagai tempat Alquran sangat berpengaruh terhadap keberwujudannya.¹⁸

Bahkan Alquran menyatakan ke-Arab-annya secara berulang-ulang dengan menggunakan dua ungkapan. 1) Menggunakan ungkapan *qur'ānan 'arabiyyan*. 2) Menggunakan ungkapan *bi al-lisānin 'arabiyyin*. Beberapa ayat mengenai ke-Arab-an Alquran dapat dijumpai pada QS. Yūsuf: 2, QS. Ṭahā: 113, QS. Fuṣṣilat: 3, QS. al-Zumar: 28, QS. al-Zukhrūf: 3, dan QS. al-Shu'arā': 195.

Sebagai *'arabi*, Alquran sudah masuk dalam ruang historis-sosiologis sosok Arab. Ia lahir, tumbuh dan besar di dalam bingkai Arab. Maka dapat dikatakan bahwa pemahaman tentang ke-Arab-an saat itu, baik aspek geografis, sosial, maupun kebiasaan-kebiasaan yang berkembang adalah modal awal seorang penafsir akan dapat menyentuh bagian terdalam (aspek psikologi) dari bahasa, makna dan signifikansi Alquran, sehingga objektifitas makna akan lebih mudah dicapai.

¹⁶ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), Juz II, hlm. 8.

¹⁷ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah ...*, hlm. 305-306.

¹⁸ Ali Sodiqin, *Antropologi Alquran; Model Dielaktika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), hlm. 55.

Kedua, menekankan pembacaan berbasis *maqāsidi* melalui penelaahan secara sirkular-relasional. Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwasannya terdapat dua paradigma besar dalam wacana interpretasi Alquran klasik. *Pertama*, adalah kecenderungan yang didasarkan kepada bunyi teks sebagai standar pencapaian makna (*al-‘ibrah bi ‘umūm lafẓ la bi khusūs al-sabab*). *Kedua*, adalah paradigma yang menitikberatkan sebab spesifik turunnya teks Alquran dalam pencapaian pemaknaan.¹⁹ Al-Shāṭibī mengambil posisi yang berbeda. Al-Shāṭibī lebih berorientasi pada aspek *maqāsid* sebagai titik tolak hermeneutiknya. Baginya, makna asal tekstual yang bersifat historis tidaklah menjadi acuan utama, melainkan hanya sebatas representasi spesifik dari *maqāsid*. Hal ini ia tegaskan:

...فضلا عن معرفة مقاصد الكلام , إنماداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب

, من جهة نفس الخطاب , أو المخاطب , أو المخاطب أو الجميع ...²⁰

“Untuk mengetahui maksud kalam secara sempurna, maka pijakannya adalah mengetahui berbagai indikator konteks pembicaraan: baik dari sisi materi pembicaraan itu sendiri, aspek pembicara, aspek audiens, maupun aspek relasi ketiganya”

Bagi al-Shāṭibī, hal di atas penting untuk dilakukan karena ia menganalogikan proses penetapan syariat melalui teks Alquran layaknya proses komunikasi sebagaimana umumnya,²¹ yang di dalamnya terdapat tiga unsur pokok. *Pertama*, Tuhan sebagai komunikator, *kedua*, masyarakat Arab sebagai penerima komunikasi, dan *ketiga*, Alquran berbahasa Arab sebagai media komunikasi. Bagi al-Shāṭibī, masing-masing unsur memiliki variabel konteks yang harus dipahami secara relasional dalam upaya penggalian *maqāsid*.²²

Ketiga, Menyadari peran sirkumtansi dalam proses pemaknaan, sehingga tidak ada kebenaran tunggal-objektif dalam proses interpretasi. Al-Shāṭibī meyakini bahwa tidak ada kebenaran tunggal dalam aktifitas penafsiran Alquran, melainkan hanyalah bersifat plural dan tentatif. Bahkan baginya, pluralitas penafsiran Alquran adalah hal yang wajar dan menjadi

¹⁹ Akh Minhaji, “Hermeneutika Maqashidi ...”, hlm. 85.

²⁰ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah...*, jilid II, juz 3, hlm. 241.

²¹ Untuk memperdalam penjelasan tentang pewahyuan Alquran sebagai proses komunikasi antara Tuhan dan manusia, Lihat Hamam Faizin, “Alquran Canel Komunikasi Tuhan dengan Manusia,” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis* vol. 10, no. 1 (Januari 2009): 69-90.

²² Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah ...*, jilid II, juz 3, hlm. 241.

fakta historis, bahwasannya fenomena ini sudah ada semenjak masa sahabat.²³ Lebih jauh dia menjelaskan bahwa pluralitas kebenaran interpretasi tidak hanya sebatas interpretasi non-tekstual yang cenderung “membebaskan” peran penafsir, akan tetapi pluralitas interpretasi juga terdapat dalam interpretasi tekstual—*tafsīr bi al-ra‘yi*. Bahkan menjadi hal yang sangat sulit dalam upaya menentukan nilai kebenaran literal-tekstual.

Pluralitas interpretasi, bagi al-Shāṭibī juga berkaitan dengan latar belakang (horizon) penafsir. Setiap penafsir memiliki motif dan ideologinya masing-masing. Lebih jauh, al-Shāṭibī menegaskan bahwasannya perbedaan tingkat pemahaman penafsir dalam memahami ke-Arab-an Alquran dan maksud Tuhan (*maqāṣid al-syar’i*) akan menentukan hasil dari penafsirannya. Selain daripada itu, seorang penafsir terkadang sudah menentukan terlebih dahulu dengan mengikuti dugaan, fanatisme golongan—ideologi, dan “hawa nafsunya” dalam memahami Alquran. Oleh karenanya, al-Shāṭibī menekankan sikap berhati-hati dan jangan sampai seorang mufasir menafsirkan Alquran berbasis kepada tiga hal tersebut.²⁴

Relevansi Epistemologi Tafsir al-Shāṭibī di Era Kontemporer: Sebuah Telaah

Dari pemaparan sebelumnya terkait epistemologi tafsir yang digagas oleh al-Shāṭibī dalam memahami Alquran, penulis ingin mengutip pendapat yang dikemukakan oleh Aksin Wijaya. Menurutnya, terdapat hubungan intim antara fenomena wahyu dan realitas budaya Arab kala itu.²⁵ Bahkan menurut Abu Zayd, Alquran merupakan produk budaya.²⁶ Artinya pesan moral yang terkandung di dalam Alquran—baik aspek bahasa, hukum, dan lain sebagainya—tidak dapat dilepaskan dari realitas budaya dan masyarakat ketika Alquran itu diturunkan. Oleh karena itu, pemahaman mengenai relasi antar keduanya, bagi penulis akan berkontribusi terhadap lahirnya produk penafsiran yang kontekstual atau memiliki relevansi dengan segala situasi dan kondisi yang berbeda.

Sebagai sebuah contoh, persoalan mengenai poligami merupakan bahasan yang menarik untuk dikaji. Apalagi, ketika produk penafsiran mengenai poligami hadir dalam realitas kontemporer, di mana perempuan memiliki hak dan kedudukan yang egaliter dengan laki-laki.

²³ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah ...*, jilid II, juz 3, hlm. 275.

²⁴ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah ...*, jilid II, juz 4, hlm. 414-448.

²⁵ Aksin Wijaya, “Relasi Alquran dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis,” dalam *Jurnal Hermeneia* Vol. 4, No. 2, (2005): 4.

²⁶ Fikri Hamdani, “Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Interpretasinya,” dalam *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah* Vol. 1, No. 1(2015), 5.

Amina Wadud, Musdah Mulia, *hatta* Husein Muhammad adalah pemikir kontemporer yang mencoba untuk mendobrak *status quo* penafsiran poligami oleh ulama terdahulu. Menurut mereka, minimnya partisipasi aktif dari perempuan menjadikan psikologi laki-laki mendominasi produk penafsiran yang dihasilkan. Hingga akhirnya, menjadikan penafsiran tersebut cenderung bersifat bias gender.

Mereka kemudian mencoba untuk membaca dan menafsirkan kembali ayat-ayat poligami dalam Alquran. Riffat Hassan misalnya menafsirkan ayat-ayat poligami tersebut dengan metode historis-kritis-kontekstual yang berakar pada metode holistik.²⁷ Maka daripada itu, pencarian aspek *maqāṣid*—berdasar kepada pemahaman mengenai relasi budaya—dari suatu ayat adalah hal yang penting untuk dilakukan.

Berbasis kepada *maqāṣid* ini, dapat ditemukan signifikasi hukum yang tidak terkatakan. Dari kajian yang dilakukan, penulis dapat mengetahui bahwasannya sebelum datangnya Islam, jumlah istri seorang laki-laki tidaklah dibatasi. Sehingga, pembatasan istri ke dalam jumlah tertentu—empat orang—dalam Alquran adalah sebagai sebuah bentuk revolusi perilaku dari Islam.²⁸

Poligami pun hanya boleh dilakukan, jika aspek kemampuan bersifat adil dapat terpenuhi, sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Nisā' ayat 3:

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

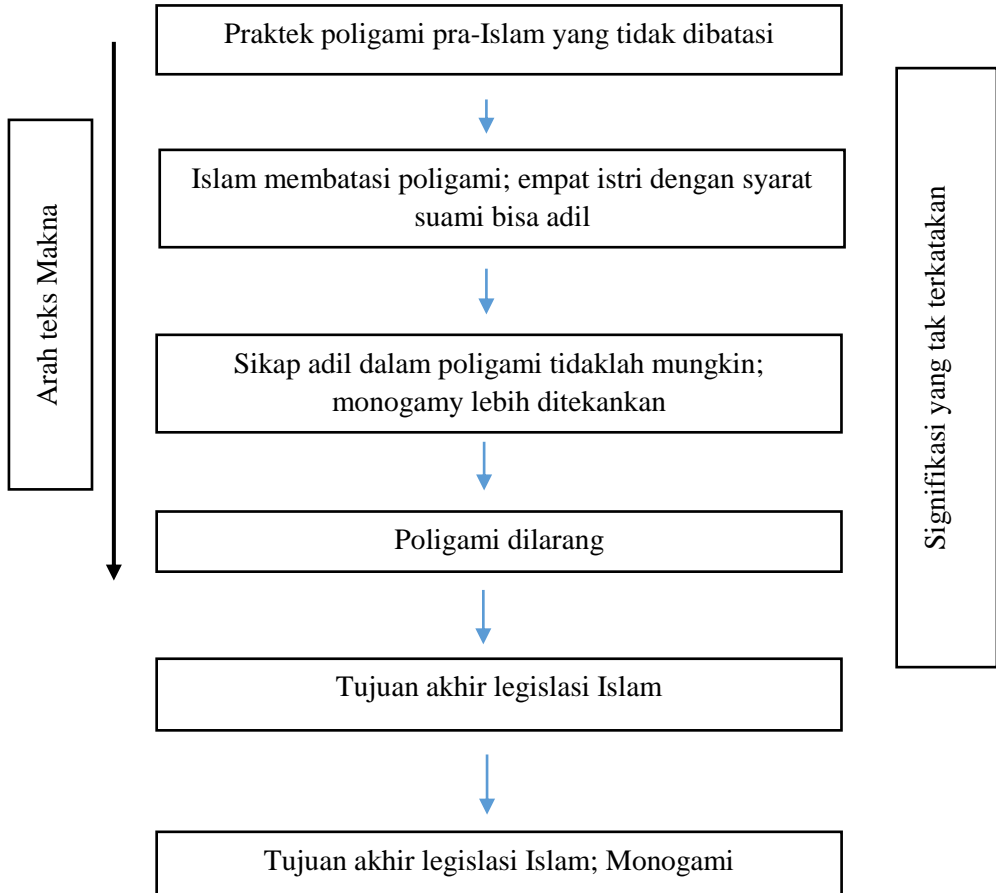
Sedangkan di ayat yang lain, disebutkan pula ketidakmampuan laki-laki untuk dapat berbuat adil kepada para istrinya, sebagaimana dalam QS. al-Nisā' ayat 129 yang artinya:

“Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

²⁷ Abdul Mustaqim dkk, *Studi Alquran Kontemporer; Wacana baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), hlm. 73;

²⁸ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis; Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 139.

Dari kedua ayat di atas, penulis ingin mengungkapkan bahwa salah satu syarat seseorang boleh berpoligami adalah masalah keadilan, tapi untuk bisa berbuat adil, seseorang tidak akan mampu melakukannya, sehingga dalam legislasi hukum yang tidak dikatakan, secara—‘*azīmah*—sejatinya poligami hukumnya dilarang.



Gambar 1: *Maqāsid* ayat poligami dalam Alquran

Azīmah adalah legislasi Alquran tanpa memandang kondisi-kondisi tertentu pada aspek penerima hukum. Sehingga pada aspek yang lain—*rukḥṣah*—hukum tersebut dapat berubah. Contoh produk penafsiran sebagaimana yang disebutkan di atas, nampaknya banyak diganderungi oleh permikir Islam perempuan kontemporer. Sehingga menurut hemat penulis, apa yang digagas oleh al-Shāṭibī memiliki relevansi yang signifikan dalam aktifitas pengembangan ilmu tafsir kontemporer.

SIMPULAN

Epistemologi tafsir—Hermeneutika—Alquran al-Shāṭibī memiliki sumbangsih yang signifikan dalam pengembangan keilmuan tafsir kontemporer. Berangkat dari status sosialnya sebagai ahli dalam bidang

hukum Islam dan pelopor *maqāṣid sharī'ah*, menjadikan rancang bangun metode penafsiran Alquran berbasis *maqāṣid*-nya menjadi semakin “ciamik.” Adalah dengan menekankan dimensi ke-Arab-an Alquran; penelaahan secara sirkular-relasional terhadap teks, pengarang, dan pembaca; serta dengan menyadari peran sirkumtansi pembaca dan berbagai indikator yang menyertai.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. “Kajian Ilmu Kalam di IAIN; Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga.” dalam *al-Jamiah: Journal of Islamic Studies* No. 65/IV (2000):
- Bakti, Asafri Jaya. “Konsep Maqasid Syariah menurut al-Shāṭibī dan Relevansinya dengan Ijtihad Dewasa Ini.” Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 1994.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Alquran: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq. 2005.
- Faizin, Hamam. “Alquran Canel Komunikasi Tuhan dengan Manusia.” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis* vol. 10. no. 1 (Januari 2009):
- Garcia, Jorge J. E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemologi* State University of New York Press: Albany, 1995.
- Al-Marāghī, Mustafā. *al-Faṭḥ al-Mubīn fī Tabaqāt al-Uṣūliyyīn*. Beirut: Muḥammad Amīn Ramj wa Shirkah, 1974.
- Mas’ud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy; A Study of Abu Ishaq al-Shāṭibī’s. Life and Thought Filsafat Hukum Islam*; terj. Ahsin Muhammad. *Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq al-Shāṭibī*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.
- Masud, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A study of Abu Ishaq al-Shāṭibī Life and Thought* Delhi: International Islamic Publishers, 1989.
- Minhaji, Akh. “Hermeneutika Maqashidi Studi Kasus Teori Penafsiran Imam al-Shāṭibī. dalam Syafa’atun Almirzanah dan Sahiron Syamsuddin ed. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Alquran dan Hadis*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.

- Al-Rasyuni, Ahmad. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, t.th.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Kairo: Dar al-Hadis, 2006.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Alquran; Model Dielaktika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.
- Syihab, Mahdi Abdullah. "Pemikiran Hukum Islam; Studi Pembaharuan Hukum Islam al-Shāṭibī dan Ibnu Taimiyah." dalam *Jurisprudensi: Jurnal Syariah* vol. IX. no. 1 (2017):