

KONFIGURASI NALAR TAFSIR *AL-MAQĀSĪDĪ* Pendekatan Sistem Interpretasi

Reasoning Configuration of the Tafsir al-Maqāṣidī: The Approach of Interpretation Systems

الشكل المنطقي للتفسير المقاصدي: معالجة النظامي التفسيري

Syamsul Wathani

Sekolah Tinggi Agama Islam “Darul Kamal”, Jl. Segara Anak no. 1
Kembang Kerang, Aikmal, Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat, Indonesia
wathoni89@gmail.com

Abstrak

Artikel ini membahas konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai basis interpretasi Al-Qur'an. Pembahasan difokuskan pada dua garis, paradigma tafsir *al-maqāṣidī* dan konfigurasi nalar tafsir *al-maqāṣidī*. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan hermeneutika dalam kerangka struktur sistem interpretasi. Dengan pendekatan dan pola analisis tersebut, artikel ini memberikan simpulan pada tiga garis pemahaman mengenai tafsir *al-maqāṣidī*. (1) Paradigma tafsir *al-maqāṣidī* merupakan cara pandang terhadap Al-Qur'an dan penafsirannya dengan konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai titik berangkat. Tafsir ini bekerja dengan menekankan adanya harmonisasi antara teks dan ruh keadilan sebagaimana dikonsepsikan dalam teori *maqāṣid asy-syarī'ah*, sehingga tafsir *al-maqāṣidī* menekankan nalar *maṣlaḥat* lebih kuat daripada nalar teks. (2) Nalar hermeneutis tafsir *al-maqāṣidī* ditopang oleh tiga pilar kesadaran: kesadaran historis, teoritis dan praksis. Tiga pilar ini kemudian diaktualisasikan dalam langkah interpretasi, meliputi *kontekstualisasi*, *dekontekstualisasi*, dan diakhiri dengan *rekontekstualisasi*. (3) Sebagai sistem interpretasi, tafsir *al-maqāṣidī* melewati alur tafsir, meliputi kaidah-kaidah kebahasaan, analisis hermeneutis, dan analisis *maṣlaḥah*.

Kata kunci

Maqāṣid asy-syarī'ah, hermeneutika, sistem interpretasi, paradigma tafsir *al-maqāṣidī*.

Abstract

This article discusses the concept of maqāṣid al-sharī'ah (the goal of sharia) as a basis of the interpretation of the Qur'an. The points to be discussed are focused on two lines, namely the paradigm of tafsīr al-maqāṣidī (the goal interpretation) and the configuration of the reason of tafsīr al-maqāṣidī. The approach used is the hermeneutic approach within the framework of the structure of the interpretation system. It is by using the approach and the analysis, this article draws conclusions to the three lines of the understanding on the tafsīr al-maqāṣidī: (1) The paradigm of tafsīr al-maqāṣidī is the perspective toward the Qur'an and its interpretation along with the concept of maqāṣid al-sharī'ah as the starting point, working with the emphasis on the harmonization between the text and the spirit of justice as has been conceptualized in the theory of maqāṣid al-sharī'ah. Thus, tafsīr al-maqāṣidī emphasizes logical reasoning for the public benefit to be more powerful than the text reasoning. (2) Hermeneutical reasoning of tafsīr al-maqāṣidī is supported by three pillars of awareness: the historical, theoretical, and practical awareness. The three pillars are then actualized in the step of interpretation covering: contextualization, decontextualization, and ends with a re-contextualization. (3) As a system of interpretation, tafsīr al-maqāṣidī passes the way of interpretation through the rules of linguistic, the analysis of hermeneutics and the analysis of public benefit (maṣlaḥah).

Keywords

Maqāṣid al-sharī'ah, hermeneutics, interpretation system, tafsīr al-maqāṣidī.

ملخص

هذا البحث يدرس نظرية المقاصد الشرعية كأساس لتفسير القرآن. والنقطة التي سيتم بحثها تركزت في خطين هما: نموذج التفسير المقاصدي والشكل أو البنية المنطقية للتفسير المقاصدي. والمنهج المستخدم هو منهج هرميني طبقاً في إطار هيكلية النظام التفسيري. وبهذا المنهج، أعطى هذا البحث استخلاصاً في ثلاث طرق الفهم عن التفسير المقاصدي: (1) نموذج التفسير المقاصدي هو إحدى وجهات نظر إلى القرآن وتفسيره، يجعل نظرية المقاصد الشرعية نقطة الانطلاق، والعمل على تأكيد وجود التناسق بين النصوص وروح العدل كما حددتها نظرية المقاصد الشرعية. ومن هنا، أعطى التفسير المقاصدي المنطق المصالحى اهتماماً أكثر من المنطق النصوي. (2) المنطق الهرميني للتفسير المقاصدي ساندتها ثلاثة أركان الوعي وهي: الوعي التاريخي والوعي النظري والوعي العملي. هذه الأركان في دورها يتم تحقيقها من خلال خطوات التفسير التي تتضمن: تحديد السياق وإعدام السياق وإعادة تحديد السياق. (3) وبصفتها النظام التفسيري يمر التفسير المقاصدي عبر سير التفسير من خلال: القواعد اللغوية، والتحليل الهرميني، والتحليل المصالحى.

كلمات مفتاحية

مقاصد الشريعة، هرميني طبقاً، النظام التفسيري، نموذج التفسير المقاصدي.

Pendahuluan

Dalam sejarahnya, Al-Qur'an telah menjadi bagian sentral kehidupan kaum muslim. Ia memiliki posisi sentral dalam membentuk ajaran, pemikiran dan peradaban. Tidak berlebihan jika kemudian Al-Qur'an disebut juga sebagai *core text* peradaban Islam.¹ Hal ini diperkuat dengan ketegasan Al-Qur'an yang menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nās*).² Dengan itu, Al-Qur'an menjadi rujukan utama dalam setiap perilaku kehidupan masyarakat muslim. Denyut nadi menafsirkan Al-Qur'an pun terus berjalan di berbagai tempat dan waktu. Ide, gagasan dan tawaran teorisasi keilmuan mengenainya telah banyak dihasilkan, baik yang muncul dari pergumulan *ideologi* aliran maupun dari *utopia* jiwa akademisi-intelektual.³

Kajian tafsir dan *uṣūl al-fiqh* menjadi objek kajian yang paling dominan dalam penelitian beberapa *modern intellectual muslim*,⁴ seperti Hasan Hanafi, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, Muḥammad Syaḥrūr, Jasser Auda, Abdul Karim Soroush, Khalil Abdul Karīm dan para intelektual lainnya. Gerak literasi-intelektual yang mereka gagas terbangun dari prinsip mereka terhadap ajaran agama—Islam—yang *rahmatan lil 'ālamīn*.

Prinsip inilah menjadi titik tolak gerakan mereka dalam melahirkan gagasan “Islam kontekstual”. Sebuah gagasan yang diawali dengan merekonstruksi dan mereorientasikan teori keilmuan klasik—baik tafsir maupun *uṣūl al-fiqh*—dengan kerangka analisis dan konstruksi nalar modern. Hasan Hanafi menggagas *fiqh* realitas (*fiqh kīrī*),⁵ Fazlur Rahman menggagas reorientasi sunnah,⁶ Naṣr Ḥāmid menggagas reorientasi teori *'illat* dan kritik wacana keagamaan,⁷ Muḥammad Syaḥrūr menggagas teori *qiyās*,⁸

¹ M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqata'ah dalam Al-Qur'an* (Malang: UIN Malang Press, 2009), hlm. 3.

² Surah al-Baqarah/2: 185.

³ Terminologi *ideologi* dan *utopia* dikenal dalam kajian sosiologi pengetahuan berkaitan dengan ide atau pemikiran. *Ideologi* merupakan kemunculan sebuah gagasan yang didasari karena adanya kepentingan. Sebagai negasinya, muncul gagasan atau pikiran *utopis*, yakni gagasan yang muncul karena untuk menjawab atau mengcounter gagasan ideologi tersebut. Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Sebuah Pengantar Sosiologi Pengetahuan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 209-210. Lihat juga: Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 5.

⁴ Suha Tajī-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (London: Oxford University Press, t.th.).

⁵ Hassan Hanafi, *Min an-Naṣṣ ila al-Wāqī*, (Kairo: Markaz al-Kitāb li an-Nasyr, 2005).

⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 2003).

⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khithāb ad-Dīnī*, cet. ke-2 (Mesir: Sīna Li an-Nasyr, 1994).

⁸ Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa Al-Qur'an: Qira'ah al-Mu'āṣirah* (Damascus: Dār al-Ahalli, 1991).

Abdul Karim Soroush menggagas teori dekonstruksi syari'ah,⁹ Jasser Auda menggagas rekonfigurasi *maqāsid asy-syarī'ah*,¹⁰ dan begitu pula dengan pemikir lainnya.

Mereka adalah sederet nama intelektual Islam yang mencoba menapaki jalan ketiga pemikiran Islam¹¹ dengan menawarkan gagasan mengenai Islam yang humanis, modern dan kontekstual, melalui kontekstualisasi ajaran Al-Qur'an di dunia yang modern. Gagasan ini dimunculkan dari beragam teori dan pendekatan analisis para pemikir, di antara salah satu kerangka teori yang digunakan adalah, *maqāsid asy-syarī'ah*. Sebuah metodologi yang membumi dimasa awal Islam, namun kehilangan *elan vital* nya di abad modern. Kenyataan ini memunculkan beberapa pemikir Islam kontemporer yang bergerak dalam me-reaktualisasi ajaran Islam melalui penggunaan teori *maqāsid* dalam memahami teks agama.

Artikel ini membahas *maqāsid asy-syarī'ah* sebagai basis penafsiran Al-Qur'an, sehingga menghasilkan paradigma tafsir baru berupa tafsir *al-maqāsidī*, dengan konfigurasi dan strukturasi nalar yang khas. Ada dua pertanyaan besar yang akan dijawab. *Pertama*, bagaimana paradigma tafsir *al-maqāsidī* dalam menafsirkan Al-Qur'an? *Kedua*, bagaimana konfigurasi dan konstruksi nalar tafsir *al-maqāsidī* sebagai salah satu sistem interpretasi Al-Qur'an? Untuk menjawab pertanyaan ini akan digunakan pendekatan atau analisis sistem interpretasi yang dikenal dalam hermeneutika. Dalam bahasa yang lebih sederhana, artikel ini menggunakan pendekatan hermeneutis, hanya saja memfokuskan pada bagian sistem interpretasinya.¹²

Dengan pendekatan dan fokus di atas, artikel ini diharapkan bisa memberikan kontribusi dalam tiga haluan besar: (1) merumuskan dengan baik *maqāsid asy-syarī'ah* yang selama ini dikenal dalam tradisi *uṣūl al-*

⁹ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002).

¹⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law; a System Approach* (London, The International Institute of Islamic Thought, 2008).

¹¹ Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam; Mencari Solusi Perdebatan Antara Tradisionalisme dan Liberalisme* (Jakarta: IRCiSod, 2006), hlm. 345.

¹² Perlu ditegaskan bahwa dalam artikel ini penulis memasukkan dan menggunakan kata "*hermeneutika*" dimaksudkan untuk hermeneutika penafsiran Al-Qur'an. Hal ini penting untuk ditegaskan, agar tidak tercampur penempatan pemahaman apakah antara *uṣūliyyūn* dan *mufasssīrūn*. Perlu disadari, bahwa beberapa ide hermeneutis pemikiran *uṣūli* bisa diletakkan sebagai posisi dalam hermeneutika Al-Qur'an. Karena penekanan dalam artikel ini pada kajian dalam kerangka hermeneutis terhadap Al-Qur'an, maka penulis mengerucut atau memberikan *starting point* pada kajian mengenai *teori interpretasi ayat Al-Qur'an*, sehingga secara teoritis akan menghasilkan kepada rumusan teoritis interpretasi Al-Qur'an dalam wajah tafsir *al-maqāsidī*. *Starting point* ini sekaligus menepis pertanyaan apakah yang dikaji dalam artikel ini rumusan metode *istinbāt* dalam ayat (*turuq al-istinbāt*) ataukah metode dalam mengambil dalil dalam Al-Qur'an (*turuq al-istidlāl*).

fiqh sebagai sebuah paradigma dalam menafsirkan (interpretasi) ayat Al-Qur'an. (2) Memberikan rumusan dan arah interpretasi Al-Qur'an dengan basis *maqāṣid asy-syarāh*. (3) Memberikan rumusan sistem interpretasi Al-Qur'an dalam alur *tafsir al-maqāṣid*, serta menjelaskan aksentuasinya dengan alur tafsir lain yang selama ini dikenal dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an.

Jika corak (*laun*) tafsir yang berjalan dari masa sebelumnya memiliki cara pandang pada pencarian makna yang tidak terlepas dari teks, maka cara kerja penafsiran *al-maqāṣid* menekankan cara pandang pada pencarian nilai, maksud, dan ke-*maṣlahat*-an dalam sebuah ayat, atau mengalihkan arah pandangan dengan melakukan pencarian pada *maqāṣid al-Qur'ān*. Dengan aksentuasi pandang ini, nalar tafsir *al-maqāṣid* akan mewarnai nuansa tafsir Al-Qur'an, serta menyejajarkan namanya dengan corak tafsir yang telah dikenal sebelumnya, seperti *tafsir bi al-ma'sūr*, *tafsir bi al-ra'y*, *tafsir aṣ-ṣūfiyyah*, *tafsir al-falsafī*, *tafsir al-fiqhī*, dan *tafsir al-'ilmī*.

Pendekatan Sistem Interpretasi

Agar narasi pembahasan dapat dipahami dengan baik, perlu dijelaskan terlebih dahulu pendekatan yang digunakan dan *core* dari pendekatan tersebut. Pendekatan sistem interpretasi yang dimaksud dalam artikel ini tergabung dari dua kata, "sistem" dan "interpretasi". Dalam bahasa yang populer, sistem bisa dimaknai dalam tiga definisi, (1) perangkat unsur yang secara teratur saling berkaitan sehingga membentuk suatu totalitas, (2) susunan yang teratur dari pandangan, teori, dan asas, (3) metode.¹³ Dalam *domain* apa pun, jika merupakan sebuah sistem, pasti mewakili definisi dasar di atas. Sebut saja sebuah sistem kemasyarakatan, pemerintahan, perusahaan, sosial dan termasuk juga sistem pemahaman, pasti memiliki makna dasar sistem di atas. Karena itu, pendekatan sistem –jika ia dipisahkan dari kata "interpretasi"– akan melihat sesuatu dengan lebih jeli, kritis dan penuh pertimbangan, karena semua elemen tersebut saling terikat dan membentuk totalitas.

Adapun kata "interpretasi", lebih populer digunakan dikalangan *outsider*, dibandingkan di kalangan Islam. Karena, kaitannya dengan memahami Al-Qur'an, Islam hanya mengenal istilah *tafsir* dan *ta'wīl*.¹⁴ Dalam sejarahnya, istilah interpretasi dipahami sama dengan istilah hermeneutika, sebagai sebuah disiplin ilmu penafsiran, atau ilmu yang digunakan untuk

¹³ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 1362.

¹⁴ Muḥammad Ḥusein az-Zāḥabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Cairo: Maktabah Wahbah, t.t.), hlm. 12-15.

mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan pengarang.¹⁵

Jika dilihat sepintas, definisi interpretasi ini memang senada dengan ilmu tafsir. Keduanya merujuk pada sebuah perangkat dalam memahami teks. Karena itu, beberapa pemikir kemudian menyebut bahwa menafsirkan Al-Qur'an dalam bahasa yang lebih populer disebut juga dengan interpretasi.¹⁶ Dengan demikian, aktivitas memahami – untuk tidak mengatakan menafsirkan – Al-Qur'an tidak hanya dilakukan oleh umat muslim, namun juga dilakukan oleh sarjana barat (*outsider*),¹⁷ baik untuk kepentingan religius maupun kepentingan akademik.¹⁸ Komunitas muslim maupun *outsider* sama-sama melakukan aktivitas memahami Al-Qur'an, hanya saja pemikir luar lebih menyebutnya sebagai aktivitas interpretasi (*the activity of interpretation*)¹⁹, sedangkan komunitas muslim menyebutnya dengan menafsirkan Al-Qur'an.

Kata “interpretasi” sebenarnya memiliki aksentuasi sendiri dibandingkan dengan istilah *tafsir* dan *ta'wil*. Karena, interpretasi sendiri mengesankan pada adanya teori.²⁰ Sehingga, jika dikaitkan dengan teks agama, berarti memberikan pandangan pada teks tersebut berdasarkan pada teori yang dipegangi dalam melihat teks tersebut.

Jika kedua istilah di atas digabungkan, sehingga menjadi terminologi “sistem interpretasi”, maknanya akan menjadi lebih mengerucut dan spesifik. Karena istilah “sistem interpretasi” merupakan bagian dari hermeneutika. Ia menjadi salah satu jenis hermeneutika, disamping jenis lainnya seperti hermeneutika dalam makna filologi, pemahaman teks agama -kristen-, dan lainnya.²¹ Dalam jenisnya sebagai sistem interpretasi, hermeneutika berbicara tentang teori, aturan-aturan penafsiran, serta arah kerangka yang dibangun dari penafsiran itu sendiri. Karena interpretasi memiliki aksentuasi teori, maka seorang *hermenian* (mufasir) yang sudah memiliki sistem interpretasi, akan melaksanakan tugasnya dalam menafsirkan, bergelut dengan dinamika *internal* dan *eksternal* teks, sesuai dengan teori

¹⁵ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: al-Qalam 2002), hlm. 21.

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia . . .*, hlm. 561.

¹⁷ Karen Bauer, *Introduction to Aims Method and Context of Qur'anic Exegesis 2,8,9-15th Centuries*, Artikel dipresentasikan dalam acara Conference di Institute of Ismaili Studies bulan Oktober 2009. hlm. 1,4. Lihat juga: Bruce Fudge, *Qur'anic Exegesis In Medieval Islam and Modern Orientalism*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006), hlm, 116-117.

¹⁸ Fadhli Lukman, “Asma' Al-Qur'an Sebagai Self-Identity Al-Qur'an”, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015. hlm, 1.

¹⁹ Karen Bauer, *Introduction to Aims Method . . .*, hlm. 4.

²⁰ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia . . .*, hlm. 561.

²¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 33.

yang dipilih.²²

Richard E. Palmer mencatat, bahwa hermeneutika berkembang menjadi dua aliran besar, hermeneutika teoritis dan hermeneutika filosofis.²³ Sistem interpretasi masuk dalam aliran pertama, hermeneutika teoritis. Hermeneutika dalam jenis sistem interpretasi ini akan melihat pada semua aspek secara terkait dan utuh sebagai sebuah sistem pemahaman. Dengan penjelasan ini, maka pendekatan sistem interpretasi dalam artikel ini dimaksudkan untuk memetakan, merumuskan teori, aturan-aturan penafsiran, serta arah kerangka yang dibangun dari konsep tafsir *al-maqāṣidī*, yang menggunakan *maqāṣid asy-syarīah* sebagai basis (akar) bangunannya. Sehingga, sebagaimana penekanan tafsir lain –semisal tafsir sufi atau lainnya, artikel ini akan merumuskan secara integral *maqāṣid asy-syarīah* sebagai sistem interpretasi hingga melahirkan tafsir *al-maqāṣidī* sebagai arah baru interpretasi Al-Qur'an di dunia kontemporer.

Kerangka *Maqāṣid asy-Syarīah* sebagai Sistem Interpretasi Al-Qur'an

Dalam tradisi *uṣūl al-fiqh*, *maqāṣid asy-syarīah* biasanya digunakan sebagai kerangka acuan dalam *istinbat*, atau menjadi metode dalam mengambil dalil (*ṭuruq al-istidlāl*).²⁴ Ia memuat acuan penting yang perlu diperhatikan sebelum dan dalam menetapkan sebuah hukum. Asy-Syāṭibī menjelaskan, ada lima acuan penting tersebut, yakni menjaga agama (*hiḏ al-dīn*), menjaga jiwa (*hiḏ an-nafs*), menjaga akal (*hiḏ al-'aql*), menjaga keturunan (*hiḏ an-nasb*) dan menjaga harta (*hiḏ al-māl*).²⁵ Acuan ini pada akhirnya berkembang sebagai teori *uṣūli* yang kemudian menumbuhkan diskusi panjang para *uṣūliyyūn* di abad petengahan Islam.

Karena menitikberatkan pada kajian *maqāṣid asy-syarīah* dalam kerangka hermeneutis-interpretasi, maka artikel ini tidak akan larut dalam diskusi panjang *uṣūliyyūn* mengenainya. Dengan *starting point* kajian sebagai sistem interpretasi, maka konsep *maqāṣid asy-syarīah* di sini akan digunakan untuk merumuskan metodologi menafsirkan ayat Al-Qur'an (*maqāṣid al-sharia as text interpretation methods*).

²² Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 105.

²³ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru . . .*, hlm. 44-46.

²⁴ Muhammad Salahuddin "Menuju Hukum Islam Yang Inklusif-Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqasid al-Shari'ah" dalam *Ulumuna*, Jurnal Studi Keislaman, Volume 16 Nomor 1 (Juni) 2012. hlm. 105.

²⁵ Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarīah*, (Mesir: Mustafā Muhammad, t.t.), II:5.

a. *Landasan dan Prinsip Tafsir al-Maqāşidī*

Landasan dan prinsip tafsir *al-maqāşidī* sesungguhnya lebih luas dari sekedar narasi teks dalam tradisi *uşūli*. Sebagaimana nalar tafsir kontekstual-kontemporer pada umumnya, tafsir *al-maqāşidī* juga berangkat dari landasan kegelisahan akademik yang dibarengi dengan kesadaran rasionalitas agama. Jika dikomparasikan dari beberapa tokoh, maka ada beberapa landasan tafsir *al-maqāşidī* yang bisa dinarasikan, antara lain:

Pertama, landasan keniscayaan teks. Setiap ayat atau doktrin teks hukum selalu memuat poin *illat-maqāşid*. Poin ini hadir untuk mewedahi hukum tuhan dan konsep moral (*divine law and moral concept*). Sehingga, antara hukum dan konsep moral harus dijembatani secara baik. Tafsir *al-maqāşidī* muncul dengan lokus kemanusiaan atau kemashlahatan hamba (*human interest*) sebagai acuan penafsiran.²⁶

Bagi tafsir *al-maqāşidī*, prinsip pertama ini berangkat dari Al-Qur'an yang menggambarkan wajahnya sebagai pemberi petunjuk (*hudan*, Q.S. 10: 57), dan selalu memberikan kedamaian (*rahmat*, Q.S. 21: 107).²⁷ Landasan Al-Qur'an ini kemudian menjadi pacuan tafsir *al-maqāşidī*, bahwa syariat atau produk tafsir harus bersahabat dengan keadaan sosial-objektif (*realise most of its social objectives*).²⁸ Syariat bukan dijadikan jalan seseorang dikatakan bertakwa sehingga bisa menghakimi dan menindas orang lain yang berbeda dengan syariatnya, melainkan syariat menekankan kepada kita sebagai hamba yang harus beribadah dan menjaga nilai moral dari ibadah tersebut (*laws and values of the shari'ah*).²⁹

Kedua, landasan keniscayaan realitas. Tafsir *al-maqāşidī* dilandasi pada kesadaran hadapan realitas majemuk dengan segala kompleksitasnya yang menginginkan kebaruan hukum.³⁰ Dilema yang dihadapi muncul antara

²⁶ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy . . .*, hlm. 1.

²⁷ Mohammad Hashim Kamali, "Maqasid al-Shari'ah Made Simple", dalam *Jurnal Islamic Studies* Vol. 38 (1999), 193-209. hlm. 1

²⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 2.

²⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 2.

³⁰ Dalam konteks lahirnya pemikiran hermenutis tafsir teks agama, ada pergumulan kuat yang terbaca. Ilham B. Saenong misalnya memetakan aliran hermeneutika ketika dikaitkan dengan perkembangan pemikiran Al-Qur'an kontemporer ke dalam dua kategori. *Pertama*, mereka yang berangkat dari titik tekan lebih besar pada tugas penafsiran untuk menjelaskan makna-makna teks (lebih menekankan kepada aspek teori atau metode penafsiran) dalam rangka menemukan makna objektif pada masa pewahyuan, sebelum beralih kepada kontekstualisasinya untuk masa sekarang. Kelompok ini diwakili oleh Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, dan Naşr Hāmid Abū Zayd. *Kedua*, mereka yang berusaha berangkat dari realitas kontemporer umat Islam menuju pemahaman yang sesuai dengan ajaran-ajaran yang diperoleh dari penafsiran Al-Qur'an. Artinya, titik tekan dari kelompok ini adalah kondisi kekinian, bukan makna objektif Al-Qur'an. Bahkan mereka menganggap, akibat jarak yang begitu jauh terbentang, upaya pencarian makna objektif Al-Qur'an

rasionalitas agama secara murni, atau tetap pada kepakuan hukum yang terwarisi. Hashim Kamali kemudian menegaskan, bahwa pada titik di-lemma ini, *maqāṣid asy-syarī'ah* muncul sebagai kacamata baru.³¹ Hashim Kamali menulis:

“a time when some of the important doctrines of *Ushul al-Fiqh* such as general consensus (*ijma'*), analogical reasoning (*qiyas*) and even *ijtihad* seem to be burdened with difficult conditions, conditions that might stand in a measure of disharmony with the prevailing sociopolitical climate of the present-day Muslim countries, the *maqasid* have become the focus of attention as it tends to provide a ready and convenient access to the *Shari'ah*.”³²

“pada saatnya ketika doktrin penting dalam ushul al-fiqh seperti ijma', qiyas dan juga ijtihad sepertinya menjadi beban dari keadaan yang sangat sulit, keadaan yang mungkin terjadi dari kejanggalan pemberlakuan undang-undang dengan realitas kuat sosial-politik yang berlaku di negara muslim sekarang. Teori *Maqāṣid* muncul –menjadi wacana pemahama- dengan fokus pada perhatian sebagai pemelihara –jembatan hukum dan realitas-, dengan menawarkan -gagasan- yang matang dan baik untuk mengakses syari'ah ”

Kutipan di atas seolah memberikan garis bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* bisa dipahami sebagai salah satu model pemahaman atau jalan yang diandalkan dalam memformulasikan hukum, yang muncul dan terkait dengan realitas masyarakat. Sebagaimana *uṣūli* masa lalu, pemikir kontemporer sekarang bisa menjadikan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai basis pemahaman, metode bagi peneliti, atau sebagai pertimbangan penting bagi konteks umum (baca: pemerintahan) sebelum mengeluarkan aturan, yang dikenal dengan *qanūn*.

Ketiga, landasan keniscayaan hukum alam. Landasan ini menekankan pada kesadaran akan kesenjangan konteks dan perkembangan zaman dalam kajian tafsir Al-Qur'an. Bahwa teks terbatas sedangkan realitas tidak terbatas (*an-naṣṣu mutanāhiyah wa al-wāqī' gairu mutanāhiyah*).³³

Lebih lanjut, bahkan tafsir *al-maqāṣidī* yang dikemukakan oleh pemikir reformis Islam menangkap adanya jarak antara Al-Qur'an dan kehidupan sehari-hari. Sehingga, Al-Qur'an seperti *tereduksi* keposisinya sebagai kitab hukum.³⁴ Padahal, kalkulasi ayat yang bermuatan etis dan sosial dalam Al-

adalah sesuatu yang tidak mungkin. Kelompok yang masuk dalam kategori ini adalah Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud. Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 94-98.

³¹ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 18.

³² Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 18.

³³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Lkis, 2010), hlm. 54

³⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London:

Qur'an lebih banyak dibandingkan dengan ayat hukum itu sendiri. Pada titik ini, tafsir *al-maqāşidi* bergerak dalam upaya merekatkan kembali hukum Al-Qur'an dengan kehidupan umat muslim.

Tiga landasan penafsiran ini kemudian melahirkan prinsip tafsir *al-maqāşidi*, yang selanjutnya membentuk paradigma tafsir *al-maqāşidi*. Sebagaimana landasan penafsiran, prinsip tafsir *al-maqāşidi* juga dapat dinarasikan dalam beberapa poin: (1) Prinsip penafsiran. Bagi tafsir *al-maqāşidi*, memahami Al-Qur'an berarti mencari maksud Tuhan yang tak terkatakan (*al-maskūt 'anhu*), yang tak ternarasikan jelas dalam sebuah ayat. Dalam konteks mikro, tafsir *al-maqāşidi* akan berusaha menemukan maksud yang jelas (*definitive goals* / *al-maqāşid al-qaṭ'iyah*) dan maksud yang diinginkan (*speculative purposes* / *al-maqāşid aẓ-ẓanniyyah*) dalam sebuah ayat.³⁵ Adapun dalam konteks makro, tafsir *al-maqāşidi* akan berusaha menentukan mana tujuan utama (*primary objectives* / *maqāşid al-aşliyyah*) dan mana tujuan pelengkap (*subsidiary goals* / *al-maqāşid al-tāb'iyah*) dalam semua muatan petunjuk ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan.³⁶

(2) Prinsip kaidah tafsir. Tafsir *al-maqāşidi* sebagaimana yang terkonstruksi dalam nalar fiqih klasik memegang teguh kaidah *al-'ibrah bi al-maqāşid lā bi al-alfāẓ*. Kaidah ini diajukan ke atas permukaan sebagai antipoda dari kaidah tafsir lain, *al-'ibrah bi 'umūm al-lafāẓ lā bi khuşūş as-sabab* dan *al-'Ibrah bi khuşūş as-sabab lā bi 'umūm al-lafāẓ*. Naşr Hāmid juga menggaungkan prinsip kaidah tafsir ini dalam mengkritik tafsir yang terlalu *asyik* bermain pada kerangka makna *linguistik* (*fī izhār al-dalālah al-lugawiyah*).³⁷

(3) Prinsip prinsip kontekstualisasi nalar teks. Prinsip ini menegaskan fungsi tafsir *al-maqāşidi* dalam merekontekstualisasi dan reaktualisasi ajaran Al-Qur'an. Prinsip ini dimulai dengan melakukan *dekontekstualisasi* terlebih dahulu, yaitu sebuah teks bisa saja dilepaskan dari konteks kearabannya pada masa awal. Setelah itu, baru melakukan *rekontekstualisasi* dengan melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam di tempat dan kurun spesifik sang mufasir. Prinsip kontekstualisasi nalar ini sekaligus menjadi struktur nalar tafsir *al-maqāşidi*.³⁸

Dengan landasan dan prinsip ini, *maqāşid asy-syarī'ah* tidak saja dil-

Rouledge, 2006), hlm. 17.

³⁵ Yubsir "Maqāşid asy-Syarī'ah sebagai Metode Interpretasi Teks Hukum: Telaah Filsafat Hukum Islam" dalam Jurnal *al-Adālah* Vol. XI, No. 2 Juli 2013, hlm. 245-247.

³⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 5.

³⁷ Naşr Hāmid Abū Zayd, *an-Naşş, al-Sultān, al-Ḥaqiqah* (Beirut: al-Markaz al-S|aqafi al-'Arabī, 1977), hlm. 155.

³⁸ Ulil Absar-Abdalla dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm.155.

etakkan sebagai suatu metode, tetapi juga sebagai doktrin. Sebagai metode, *maqāṣid asy-syarīah* merupakan pisau analisis untuk mengembangkan nilai-nilai *naṣṣ* yang terbatas (*an-naṣṣ mutanāhiyah*), dan sebagai doktrin, *maqāṣid asy-syarīah* akan mewujudkan ajaran Islam yang memberi keda-maian bagi pemeluknya.³⁹

b. *Paradigma Tafsir al-Maqāṣidī*

Thomas S. Kuhn dalam karyanya, *The Structure of Scientific Revolutions* memaknai “paradigma” sebagai suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*). Selain sebagai model berfikir, paradigma juga merupakan suatu model pemecahan masalah. Paradigma bisa muncul dari ide seseorang, dan divalidasi kebenarannya secara komunal. Artinya, bila seorang pemikir telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap sebuah paradigma, maka paradigma tersebut bisa menjadi keilmuan yang diakui, atau menempatkan posisi “*normal science*” dalam bahasa Kuhn.⁴⁰ Bagaimana dengan *maqāṣid asy-syarīah* sebagai paradigma dalam menafsirkan Al-Qur’an?.

Paradigma tafsir *al-maqāṣidī* merupakan pola fikir dan cara pandang terhadap terhadap Al-Qur’an dan penafsirannya, dengan konsep “*maqāṣid asy-syarīah*” sebagai titik berangkatnya. Jika dalam kaedah hukum Islam (*al-qawā’id al-uṣūliyah*) nalar *maṣlaḥat* sebagai metodologi, dan doktrinnya adalah *maqāṣid*. Maka, dalam tafsir *al-maqāṣidī* justeru sebaliknya, konsep *maqāṣid asy-syarīah* dijadikan basis utama dalam segala jenis penalaran yang membentuk sebuah sistem interpretasi.

Dalam realitanya, paradigma tafsir *al-maqāṣidī* selalu berhadapan dengan pertanyaan tentang bagaimana Al-Qur’an dapat dipahami dan di-jalankan dalam konteks dunia modern yang sudah tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi.⁴¹ Dengan kegelisahan ini, paradigma tafsir *al-maqāṣidī* kemudian dirumuskan dalam memahami kembali teks syariat (*islamic divine law*), atau teks ketuhanan (*divine text*) dalam bahasa Syaḥrūr,⁴² dengan tidak hanya fokus pada teks *an sich*, melainkan pada beberapa fak-

³⁹ Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press, 2006), hlm. 44-52.

⁴⁰ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 23-24.

⁴¹ Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Syamsul Anwar (Ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2002), hlm 118-123.

⁴² Muḥammad Syaḥrūr, “The Divine Text and Pluralism in Moslem Societies”, terj. Muhammad Zaki Hussein dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur’an Madzhab Yogy* (Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003), hlm. 257.

tor yang menyebabkan teks tersebut muncul, dan pada beberapa hal yang diinginkan dengan kemunculan teks tersebut. Asy-Syāṭibi membahasakan paradigma tafsir *al-maqāṣidi* dengan paradigma yang fokus pada *Illat* sebagai wacana geraknya.⁴³

Paradigma tafsir ini juga mengharuskan penafsiran terhadap *naṣṣ* bersifat proporsional-prosedural dan disesuaikan dengan konteks masanya. Kemaslahatan dan *Maqāṣid* memang menjadi aksentuasi dari paradigma tafsir ini.⁴⁴ Dengan begitu, maka tafsir *al-maqāṣidi* akan berperan dalam mencari kemaslahatan ayat dengan paradigma kontemporer. Karena bisa jadi yang dianggap *maṣlaḥat* pada waktu yang lalu, belum tentu dianggap *maṣlaḥat* pada waktu yang berbeda.⁴⁵

Lebih lanjut, paradigma tafsir *al-maqāṣidi* juga menekankan pada adanya harmonisasi antara teks dan ruh keadilan, sebagaimana dikonsepsikan dalam teori *maqāṣid asy-syarīḥ* imam asy-Syāṭibi di atas. Sehingga, produk tafsir *al-maqāṣidi* adalah hasil penafsiran yang benar-benar berdialog dengan realitas empirik, relevan-kontekstual dengan semangat zaman. Penafsiran yang dilahirkan, sebisa mungkin mendekati keobjektifan (*al-marīfah al-yaqīniyah*) bagi banyak orang atau bagi kemaslahatan umum.⁴⁶

c. Hierarki Makna dalam Tafsir al-Maqāṣidi

Hierarki makna dalam tafsir *al-maqāṣidi* adalah tingkatan dan pola penemuan makna teks dan maksud dari makna teks tersebut. Hashim Kamali memberikan klasifikasi beberapa kelompok yang bisa dipetakan dalam hierarki makna tafsir *al-maqāṣidi*, antara lain:

Pertama, kelompok tekstualis. Yaitu mereka yang menemukan maksud (*maqāṣid*) tertera secara jelas pada apa yang dikatakan oleh teks, serta tidak boleh keluar dari itu (*no separate existence outside this framework*).⁴⁷ Adapun kelompok *kedua*, kelompok kontekstual. Yaitu mereka yang melibatkan dan memperluas sayap kajian dalam menemukan maksud (*maqāṣid*), tidak sekedar dalam teks (*literalistik*) namun juga pada instruksi tersembunyi yang ada dalam teks dianalisis secara komperhensif (*a comprehensive reading of the textual injunctions of the Sharīḥ*). Hashim Kamali menuturkan, bahwa model seperti telah digunakan dalam metode *istiqrā'* atau induksi yang dipopulerkan oleh Imam asy-Syāṭibi pada masa abad pertengahan peradaban keilmuan Islam.⁴⁸

⁴³ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwafāqāt . . .*, II: 2-3.

⁴⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer . . .*, hlm. 64.

⁴⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 1

⁴⁶ Abū Ishāq asy-Syāṭibi, *al-Muwafāqāt . . .*, I: 29-30.

⁴⁷ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 9.

⁴⁸ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 10.

Dalam melihat makna dan *maqāṣid*, dasar yang dipegang tafsir *al-maqāṣidī* adalah bahwa teks bukanlah pusat informasi, melainkan hanya satu titik dari deretan titik yang disebut dengan “*kenyataan interpretasi*”. Dengan ini, maka dalam tafsir *al-maqāṣidī*, selain mengetahui dunia teks, harus pula mengetahui dunia yang lebih luas, yakni keadaan yang berlaku pada dunia sekitar, dunia yang lebih menserasikan diri mufasir dengan teks. Menurut Jasser Auda, sebagian sahabat Nabi melakukan ijtihad karena mereka mengerti alur maksud dari sabda atau seruan Nabi. Sehingga, sebagian dari mereka terkadang tidak perlu melihat redaksi seruan Nabi secara literal.⁴⁹

Perdebatan dan pertentangan penemuan *maqāṣid* ini secara umum memang tidak lepas dari pemetaan *konfrontatif* dua kubu tafsir yang sudah lama berjalan. Bedanya pada objek saja, yakni *maqāṣid*. Antara yang mencoba menelusuri *maqāṣid* melalui Al-Qur’an dan Sunnah, dan yang mencoba menelusurinya melalui akal.⁵⁰

d. Struktur Nalar Tafsir al-Maqāṣidī

Struktur nalar dalam subbab ini akan membahas alur pemikiran tafsir *al-maqāṣidī* dalam menafsirkan Al-Qur’an. Pemikir *uṣūl al-fiqh* dari Mesir, Hasan Hanafi, membagi kesadaran pada level analisis struktur nalar dan kerja hermeneutis menjadi tiga: (1) kesadaran historis (*al-wa’yu at-tārikhī*), yakni dengan mematangkan pengetahuan klasik teks; (2) kesadaran teoritis (*al-wa’yu an-naẓarī*), yakni dengan mempersiapkan diri untuk melaksanakan tugas interpretasi-hermeneutik, dan (3) kesadaran praksis (*al-wa’yu al-‘amalī*), yaitu dengan berusaha mentransformasikan wahyu dari ide normatif ke gerakan realitas/sejarah.⁵¹

Dengan kesadaran ini, gerak tafsir *al-maqāṣidī* terletak pada dialektika yang terus menerus antara ketiganya. Sebagaimana yang penulis singgung secara singkat pada sub pembahasan prinsip penafsiran *al-maqāṣidī*, struktur nalar tafsir *al-maqāṣidī* dalam kerangka hermeneutis-interpretasi bisa dipetakan ke dalam tiga gerakan. *Pertama* melakukan *kontekstualisasi*, dengan menyadarkan diri pada realitas kenyataan sejarah ayat dan pemberlakuan pada masa awal. Realitas yang menjadi penopang munculnya *respon* Al-Qur’an dalam teks. *Kedua*, melakukan *dekontekstualisasi*, dengan menyadarkan diri pada adanya kesenjangan masa, zaman, sejarah, naluri

⁴⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy . . .*, hlm. 9.

⁵⁰ Muhammad Salahuddin, “Menuju Hukum Islam . . .”, hlm. 104.

⁵¹ Hasan Hanafi, *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 160. Anjar Nugroho, “Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqh untuk Revolusi Sosial”, *Al-Jāmi’ah*, Vol. 43, No. 2, 2005/1426 H, hlm. 445.

dan pola pikir mengenai ajaran agama, antara yang *dahulu* yang *kini*. Sebagai lanjutan dari nalar pertama, *dekontekstulasi* akan merobohkan beberapa *respon* teks, dengan tidak melihat pada rekaman *teks*, melainkan pada alur konteks yang hidup. Nalar tafsir *al-maqāṣidi* diakhiri dengan *rekontekstualisasi* atau *reaktualisasi*. Yakni, upaya seorang mufasir dalam memformulasikan pemaknaan ayat Al-Qur'an berbasikan pada realitas *kekini-an* dan *ke-disini-an*.⁵²

Tiga gerakan atau langkah tafsir *al-maqāṣidi* ini tetap melihat pada banyak aspek. Di antaranya, menggunakan metode dan epistemologi tradisional, yaitu *naṣṣ* Al-Qur'an menjadi titik sentral berangkatnya, namun metode penafsirannya didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, mulai dari *social sciences* hingga *critical philosophy*. Aksentuasi nalar tafsir *al-maqāṣidi* terletak pada tiga kesadaran Hasan Hanafi di atas, dengan pola analisis menggunakan *al-'aql at-ta'wili*, atau disebut juga *'aql an-nāqid* (akal kritis). Abdullah Saeed menyebut para pemikir dan penafsir yang menggunakan gerakan ini dengan sebutan *the progressive ijtihadists*. Pola ijtihad yang tidak terlalu *asyik* memainkan teks semata, namun juga bermain dengan baik pada landasan konteks dalam melahirkan kontekstualisasi ajaran Islam.⁵³

Dalam struktur nalar tafsir *al-maqāṣidi*, pencapaian atas makna substansif meniscayakan adanya analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat saja, melainkan analisis kelas, struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kelahiran teks. Karena itu, tafsir *al-maqāṣidi* menekankan nalar *maṣlaḥat* lebih kuat dijadikan sebagai hujjah daripada nalar teks. Dengan nalar ini, tugas mufasir yang menggunakan sistem tafsir *al-maqāṣidi* ini tidak hanya menarasikan makna dari sebuah teks, melainkan berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul dan berinteraksi dengan realitas sebelum mengeluarkan hasil interpretasi. Dengan posisi mufasir seperti ini, tafsir yang lahir dari nalar tafsir *al-maqāṣidi* adalah tafsir yang otoritatif. Bukan malah sebaliknya, yakni tafsir yang melahirkan *otoritarianisme* dalam bahasa Khaled Abou el-Fadl.⁵⁴

e. *Kerangka Sistem Interpretasi al-maqāṣidi (Manhaj al-Maqāṣidi)*

Bagian ini, penulis akan merumuskan alur konsep *maqāṣid asy-syarīḥ*

⁵² Ulil Absar-Abdalla dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an . . .*, hlm.155.

⁵³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (London: Routledge, 2006), hlm. 142-150. Lihat juga: M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan ijtihad Progresif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed", dalam M. Arfan Mu'ammam dkk., *Studi Islam Perspektif Insider/ Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), hlm. 357.

⁵⁴ Khaled M. Abu fadel. *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj: Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. ix.

dan mensistematiskannya dalam sebuah alur sistem penafsiran. Hal ini menjadi penting, sebagaimana penegasan Hashim Kamali dan Jasser Auda, bahwa Al-Qur'an sebisa mungkin diinterpretasikan dengan secara lengkap dengan beberapa pendekatan yang ada secara terkait.⁵⁵

Dari penelitian dan pembacaan mengenai pembahasan tafsir dan kajian *uṣūl al-fiqh* mengenai *maqāṣid*. Menurut penulis, ada beberapa alur interpretasi Al-Qur'an perspektif tafsir *al-maqāṣidī* yang bisa dijabarkan, antara lain:

- (1) Analisis kebahasaan. Dalam analisis ini, tafsir *al-maqāṣidī* memulai langkah awal dengan memperhatikan *consensus* kebahasaan, seperti: *qaṭ'i-ẓanni*, *mujmal-mufassar* dan lainnya. Langkah ini penting dalam melihat *maqāṣid* secara *sekilas*, dan melihat bagaimana ayat Al-Qur'an menempatkan maksud dirinya (*placement under a relevant class of maqāṣid*).⁵⁶ Selain itu, analisis ini akan membantu dalam memahami sekilas formulasi etik-moral hukum dari suatu ayat, selain formulasi literalnya.⁵⁷
- (2) Analisis tematik-holistik. Alur tematik dalam tafsir al-Maqāṣid berbeda dengan tematik al-Farmawi. Dalam analisis ini, tafsir *al-maqāṣidī* memperhatikan konteks ayat, *munāṣabah ayat*, serta dua konteks turunnya ayat, yakni *asbāb an-nuzūl qadīm* dan *asbāb an-nuzūl al-jadīd* dalam bahasa Amin Abdullah.⁵⁸ Istilah "*tematik-holistik*" dalam alur interpretasi *al-maqāṣidī* ini berangkat dari pandangan, bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan, sehingga perlu mempersatukan semuanya untuk dianalisis. Analisis tematik-holistik akan sangat efektif digunakan dalam menemukan tema, prinsip, bahkan *values* Al-Qur'an, yang mendasari semua pesan-Nya.⁵⁹

Tafsir *al-maqāṣidī* meyakini bahwa dalam ayat Al-Qur'an terdapat nilai kepercayaan (nilai baik tuhan—*faith*), sejarah, dan juga hikmah, semuanya membentuk kesatuan utuh.⁶⁰ Konsekuensi logisnya, menjadi sebuah keharusan untuk memahami Al-Qur'an secara holistik.

⁵⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm.4. Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy . . .*, hlm. 4-5.

⁵⁶ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 12-13.

⁵⁷ Abdul Muqsih Ghazali, «Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif.» dalam Kama-ruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), hlm. 358.

⁵⁸ Amin Abdullah, "Metode Kontemporer dalam Kajian Al-Qur'an, Ketersalingkaitan Asbab Nuzul Qadim dan Asbab Nuzul al-Jadid", Makalah Konferensi Studi Qur'an, UIN Sunan Kalijaga, 25 Februari 2012.

⁵⁹ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 35

⁶⁰ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide . . .*, hlm. 35.

Lebih lanjut, pandangan holistik dalam tafsir *al-maqāṣidī* menegaskan bahwa surah-surah dan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai keimanan, kisah-kisah kenabian, akhirat, dan alam semesta, semuanya merupakan bagian bagian yang membentuk sebuah ketunggalan yang holistik. Sehingga, semuanya juga berpotensi memainkan peran dalam tafsir *al-maqāṣidī* yang terintergasi-berkesinambungan dan terkait (*integrated-interrelated hierarchy*).⁶¹

- (3) Kaidah *al-ibrah bi al-maqāṣid*. Kaidah ini ditawarkan dan digunakan secara *khas* oleh tafsir *al-maqāṣidī* untuk menjembatani beberapa pandangan pencari makna dalam tafsir. Ketika sebagian pemikir berpegang kepada kaidah *al-ibrah bi 'umūm al-laḥz*, mereka menjadi tekstualis dalam menafsirkan. Ketika mufasir lain berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab*, hukum menjadi tentatif-statis dan hanya lokalistik saja. Sungguhpun juga ketika sebagian lain berpegang kepada kaidah *al-ibrah bi 'umūm al-laḥz wa bikhuṣūṣ as-sabab*, tetap saja mereka tidak bisa keluar dari kungkungan dan kegagalan dalam kontekstualisasi, serta mereka hanya mampu dan berhenti dalam mereaktualisasi makna saja. Dengan ini, kerangka tafsir *al-maqāṣidī* dengan kaidah *al-'ibrah bi al-maqāṣid* muncul untuk menjembatani ketiganya, dengan aksentuasi tafsir pada pencarian *maqāṣid Al-Qur'an*.

Dalam dataran kongkret, tafsir *al-maqāṣidī* memberikan langkah yang bisa ditempuh untuk mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah* melalui Al-Qur'an. Yakni dengan melakukan empat cara: melihat makna eksplisit teks (*ibārah an-nāṣṣ*), makna tersirat teks (*isyārah an-nāṣṣ*), makna tersimpul dari teks (*dalālah an-nāṣṣ*), dan melihat makna yang dikehendaki (*iqtidā an-nāṣṣ*) dari sebuah teks. Sedangkan, untuk mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah* melalui akal, dapat dilakukan melalui *qiyās fardī*, atau analisis dan tawaran dari kekuatan berpikir mufasir sendiri. Serta boleh juga dengan menyepakati *maqāṣid* secara konsensus (*ijma'*).⁶²

- (4) Kekuatan nalar (*Quwwatu al-Ijtihād*), Tafsir *al-maqāṣidī* memang dibangun atas *dirāṣat* (intelektualitas mufasir), yang memainkan ijtihad dan kesungguhan berfikir (*ijtihād wa quwwati al-istinbat*) dalam menyimpulkan dan menemukan maksud sebuah *naṣṣ*. Tafsir *al-maqāṣidī* tidak hanya mengandalkan ilmu teks atau ilmu uṣūl semata, melainkan dibarengi dengan refleksi, penelitian dan ijtihad (*mischief it prevents is not always known from the knowledge of the hukm itself but need to be verified through reflection, inquiry and ijtihad*).⁶³ Dengan ini, penalaran (*aql*) dalam *episteme* tafsir *al-maqāṣidī* tidak hanya dil-

⁶¹ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide . . .*, hlm. 36.

⁶² Muhammad Salahuddin, "Menuju Hukum Islam . . .", hlm. 104.

⁶³ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple . . .*, hlm. 13.

etakkan sebagai alat tafsir, tetapi juga sebagai instrumen telaah kritis dengan mempertimbangkan aspek-aspek sosio-kultural, peristiwa-peristiwa yang berkembang dalam kehidupan masyarakat dan dengan mengedepankan tujuan teks tersirat (*hukum*).⁶⁴

- (5) Reorientasi *an-nasikh mansukh*. Jika perdebatan ilmu tafsir masih mengorientasikan ayat kontradiktif dalam tafsir, tafsir *al-maqāṣidī* tidak meyakini adanya *nāsikh-mansūkh* dalam Al-Qur'an. Tafsir *al-maqāṣidī* lebih melihat ayat Al-Qur'an sebagai *respons* Allah kepada hambanya. Dengan menegaskan *nāsikh-mansūkh*, tafsir *al-maqāṣidī* menawarkan pandangan bahwa ayat Al-Qur'an terkadang merespon keadaan tertentu (*certain legal ruling*), sehingga ia lebih baik dilihat sebagai sebuah metode pengajaran dan pembimbingan hukum kepada manusia, dibandingkan melihatnya sebagai sesuatu yang harus di *nasakh* sehingga ia –ayat itu- tidak berlaku lagi.⁶⁵

Menurut Jasser Auda, masing-masing narasi ayat yang dianggap berkontradiksi itu tetap pada konteks yang berbeda-beda, sehingga signifikansi juga berbeda-beda. Dengan ini, harmonisasi atau konsiliasi dengan pertimbangan konteks ayat tersebut juga menjadi acuan tafsir. Pendapat Auda ini menengahi beragam aliran yang dinarasikan oleh Hashim Kamali di atas. Serta menolak argumentasi, bahwa sebuah ayat ini bisa tidak berlaku karena dihapus oleh maṣlahah (*naskh an-nuṣūṣ al-juz'iyah bi al-maṣlahah*), yang -seolah- didoktrinkan oleh kelompok Liberal.⁶⁶

Jasser juga Auda menambahkan bahwa ayat yang kontradiktif juga menjadi perhatian penting dalam tafsir *al-maqāṣidī*, karena dalam penafsiran—sebagai kritikan Auda—terkadang penafsir hanya berpegang ada satu ayat dan terkesan tidak menghiraukan ayat lain. Akibatnya, jika ada ayat yang tidak dihiraukan—karena dianggap sudah dihapus—narasi Al-Qur'an mengenai tema perang, warisan, atau lainnya bisa kehilangan alur sejarah, dan melahirkan tafsir anti-holistik.⁶⁷

- (6) Kontekstual-filosofis. Aksentuasi tafsir *al-maqāṣidī* dalam kerangka ini sebagaimana berlaku di dalam alur tafsir kontekstual. Namun, penekanan tafsir *al-maqāṣidī* sedikit menusuk pada pengamatan secara spesifik realitas syariat pada masa awal, kemudian merumuskannya pengaplikasiannya dimasa sekarang.⁶⁸

⁶⁴ Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-'Ilmi: Kearah Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam jurnal *al-Jāmi'ah*. Vol. 39, No. 2. Juli-Desember, 2001, hlm. 366.

⁶⁵ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide . . .*, hlm. 31.

⁶⁶ Ulil Absor-Abdala (dkk.), *Metodologi Studi Qur'an . . .*, hlm. 162.

⁶⁷ Jasser Auda, *Maqasid Syari'ah; a Beginer Guide . . .*, hlm. 31.

⁶⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy . . .*, hlm. 201. Mohammad Hashim

Hasyim Kamali menambahkan, bahwa kerangka kontekstual yang ingin dibangun oleh tafsir *al-maqāşidī* adalah tafsir yang berangkat dari keadaan objektif masyarakat, melihat legalitas ayat beserta konteks ayatnya, kemudian melakukan ramuan guna menemukan makna dan maksud, dan selanjutnya mengembangkan signifikansi *maqāşid* tersebut. Hashim Kamali menulis:

“The *Maqasid* are undoubtedly rooted in the textual injunctions of the Qur’an and the Sunnah, but they look mainly at the general philosophy and objectives of these injunctions often beyond the specialities of the text. The focus is not so much on the words and sentences of the text as on the goal and purpose that is advocated and upheld.”⁶⁹

“*Maqāşid* tidaklah mesti berasal –terlihat langsung– dari *direksi* penegasan perintah atau sebuah putusan dari Al-Qur’an dan sunnah. *Maqāşid* biasanya didapatkan pada analisis di luar teks. Sebagian besar filosofi umum dan keobjektifan perintah seringkali berada di luar bunyi teks yang spesifik. Fokusnya bukan pada banyaknya narasi kata dan kalimat dari teks.”

Dari kerangka di atas, simpulan besar analisis alur tafsir *al-maqāşidī* di atas bisa dibagi menjadi tiga tahap. *Pertama*, melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā’id al-lugawiyah*), *kedua* melalui analisis hermeneutis (*manhaj ta’līlī*), dan *ketiga* melalui analisis *maşlahat* (*manhaj istişlāhī*). Ketiga tahap ini bisa disebut dengan *manhaj al-maqāşidī*.⁷⁰

Dalam penelitian disertasinya, Aksin Wijaya meyebut bahwa teori interpretasi bertujuan menginterpretasi Al-Qur’an sebagai sumber asasi syariat. Dengan mencari kebenaran haqiqi dari kalam Tuhan, atau dengan kata lain, menemukan ‘pesan’ Tuhan yang sebenarnya dari kalamnya yang ‘berbentuk Al-Qur’an’ itu.⁷¹ Dari sini, jika sebagian corak tafsir lain masih mengikuti alur perdebatan pada ayat *muḥkam* dan *mutasyābih*, maka tidak demikian dengan tafsir *al-maqāşidī*. Ia bisa merambah pada domain tataran pemaknaan dan pemahaman ulang konsep atau kata kunci dalam Al-Qur’an yang berkaitan dengan syariat, seperti tafsir ulang mengenai konsep *mustahiq* zakat,⁷² atau bergerak pada domain reinterpretasi tema tertentu

Kamali, *Maqasid al-Shari’ah Made Simple . . .*, hlm. 18.

⁶⁹ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari’ah Made Simple . . .*, hlm. 18.

⁷⁰ M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: GP Press, 2007), hlm. 254.

⁷¹ Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur’an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 310.

⁷² Yubsir, “*Maqashid asy-Syari’ah . . .*”, hlm. 245-247.

mengenai syariat, seperti ayat perang dan lainnya.⁷³

Pemikiran tafsir, *turās* dan tradisi pemahaman terkait agama Islam sebagai hukum dan nilai adalah pemikiran yang tidak akan selesai sampai kapanpun. Beragam metode dan tawaran baru selalu muncul, barangtentu peran intelektual juga besar dalam melahirkan wacana tersebut. Pembacaan mengenai *maqāṣid asy-syarīhah* yang penulis uraikan di atas merupakan salah satu dari sekian banyak pemikiran klasik yang perlu ditata, dirapikan kembali, dan analisis di atas setidaknya memberikan harapan mengenai perlunya pemikiran progresif dalam bidang tafsir. Dengan ini, maka diharapkan kita bisa mengasah lagi *maqāṣid* sebagai pemikiran dan wacana analisis dalam teks agama, setidaknya dialurkan pada kemampuannya dalam: memaknai kembali teks syariat melalui *maqāṣid (fahm dilālah al-maqāṣid)*, memaknai kembali hukum pada suatu zaman yang memang sangat relatif dan dinamis melalui *maqāṣid (tagayyur al-fatwā bi tagayyur az-zamān ḥasb al-maqāṣid)* dan mengorientasikan kembali dalil agama yang bertentangan, kepada pemahaman baru melalui *maqāṣid (hill at-ta'arūḍ bi al-i'tibār al-maqāṣid)*.

Ayat Zakat dan Sedekah: Nalar Tafsir *al-Maqāṣidī* Konteks Indonesia

Terkait dengan “*sadaqah* dan *zakāh*”, Al-Qur’an cukup banyak mengabadikannya dalam narasi teks. Di antaranya terdapat di Surah al-Baqarah/2: 271, al-Baqarah/2: 276, at-Taubah/9: 58, at-Taubah/9: 60, at-Taubah/9: 74, at-Taubah/9: 104 untuk *sadaqah*, serta Surah al-Bayyinah/5 :98 dan al-Baqarah/177 :2 untuk tema zakat. Sebenarnya ada banyak ayat yang membahas zakat, hanya saja selalu dibarengi posisinya setelah perintah salat (*aqīmū aṣ-ṣalāh wa ātū az-zakāh*). Dua ayat mengenai zakat yang penulis jadikan pembahasan di sini menurut penulis memiliki sintesis sama dengan *sadaqah* sebagai suatu amalan syariat yang dipegang dan berjalan dalam kehidupan muslim awal. Agar lebih detail, perlu dijabarkan ayat Al-Qur’an yang membahas tema ini, antara lain:

Surah al-Baqarah/2: 271

“إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ”

Jika kamu menampakkan sedekah-sedekahmu, maka itu baik. Dan jika kamu menyembunyikannya dan memberikannya kepada orang-orang fakir, maka itu lebih baik bagimu dan Allah akan menghapus sebagian kesalahan-kesalahanmu. Dan Allah Mahateliti apa yang kamu kerjakan.

⁷³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy* . . . , hlm. 222-224.

Surah al-Baqarah/2: 276

“يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ”

Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran dan bergelimang dosa.

Surah at-Taubah/9: 58

“وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ”

Dan di antara mereka ada yang mencelamu tentang (pembagian) sedekah (zakat); jika mereka diberi bagian, mereka bersenang hati, dan jika mereka tidak diberi bagian, tiba-tiba mereka marah.

Surah at-Taubah/9: 60

“إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”

Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang miskin, amil zakat, yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.

Surah at-Taubah/9: 79

“الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ”

(Orang munafik) yaitu mereka yang mencela orang-orang beriman yang memberikan sedekah dengan sukarela dan yang (mencela) orang-orang yang hanya memperoleh (untuk disedekahkan) sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka, dan mereka akan mendapat azab yang pedih.

Surah at-Taubah/9:104

“أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ”

Tidaklah mereka mengetahui, bahwa Allah menerima tobat hamba-hambanya dan menerima zakat(nya), dan bahwa Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang?

Surah al-Bayyinah/98: 5

“وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ”

Padahal mereka hanya diperintah menyembah Allah, dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus (benar).

Surah al-Baqarah/2: 177

“لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ
وَأَتَى السَّبِيلَ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ”

Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan ke barat, tetapi kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan (musafir), peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, orang-orang yang menepati janji apabila berjanji, dan orang yang sabar dalam kemelaratan, penderitaan dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Tema dan ayat di atas jika dicarikan konsep *maṣlaḥat*-nya, bisa dipahami jelas dari beberapa entitas dan sintesis ayat. Artinya, sebagai suatu amalan yang disyariatkan, ayat di atas mengandung poin yang dapat dibaca secara jelas (*ṣāriḥ*). Kejelasan tersebut bisa disimpulkan, semisal: (1) status hukum perintah ayat zakat (*zakāh*) dan sedekah (*ṣadaqāt*) sebagai tiang pembeda agar tidak menjadi muslim yang “kikir”, melainkan menjadi muslim yang mengasihi “*faqīr*” (Surah al-Baqarah/2: 271 dan at-Taubah/9: 58), (2) zakat dan sedekah sebagai ujian melatih sifat ego sosial dan keikhlasan (Surah al-Baqarah/2: 271 dan al-Bayyinah/98: 5), (3) *mustahiq* zakat/sedekah, kaum yang terdiri dari satu kelas ekonomi namun beda status sosial (Surah al-Baqarah/2: 177 dan at-Taubah/9: 60), (4) sedekah sebagai syariat sosial yang memiliki kesinambungan horizontal-ketuhanan, (Surah

at-Taubah/9: 104), (5) sedekah sebagai perlawanan keterpurukan ekonomi akibat riba (Surah al-Baqarah/2: 276). Menarik menurut penulis, rekaman Al-Qur'an dalam rentetan ayat 5 dari Surah al-Bayyinah, menegaskan agama yang kuat, bernilai (*din al-qayyimah*) terbangun dengan melakukan *ta'abbudī* (menyembah, berserah diri), *'amali* (berlaku ikhlas, mendirikan ibadah, salat, serta menunaikan zakat). Zakat/sedekah bahkan menjadi piranti penting agama.

Analisis ini mengantarkan pada keyakinan nalar tafsir *al-maqāṣidī*, bahwa pensyariatan zakat dan sedekah kontekstual pada masa awalnya. Kontekstualnya terlihat jelas pada *illat* dan *maqāṣid* yang dapat dibaca jelas dalam rangkaian/ikatan antar ayat, bahwa maksud zakat dan sedekah memiliki nilai kemaslahatan komunal, keadilan sosial dan memiliki agenda pemerataan ekonomi. Selain terlihat jelas dalam ayat tersebut, *maqāṣid*-nya dapat dipahami dari data sejarah yang luas mengenai hal tersebut, dan *gīrah* keberagaman masyarakat Islam awal, karena pembawa ajaran, Rasulullah, memberikan teladan. Dengan demikian, *values* Al-Qur'an yang mendasari zakat dan sedekah sudah dipahami.

Jika ingin dipahami dengan struktur nalar tafsir *al-maqāṣidī*, akan senada pula, yakni memulai dari analisis bahasa dan ke-*'illat*-an (*lugawī-ta'līlī*), dan hal demikian banyak dijumpai dalam tafsir yang berkembang pada masa awal. Lima poin yang penulis sebutkan di atas misalnya terkait dengan zakat dan sedekah dalam beragam ayat, beberapa analisisnya dapat ditemukan dalam tafsir yang memainkan *turats*, semisal az-Zamakhsharī dalam *al-Kasysyāf* dan 'Alī aṣ-Ṣābūnī dalam *Şafwat at-Taḫāsīr*.⁷⁴ Demikian halnya pula dapat dipahami dari tafsir yang memainkan *riwāyah*, semisal *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr, yang menjelaskan dengan detail defenisi, orientasi dan sasaran dari pensyariatan zakat.⁷⁵ Bahkan bagi Ibn Kaṣīr, zakat dan sedekah memiliki orientasi sosial berupa hasil nyata dari zakat (*ẓawāhir al-umūr*) dan perubahan lebih baik dengan kemaslahatannya (*maṣāliḥ li 'ibādih*).⁷⁶

Jika pemahaman penuh *'illat* dan *maqāṣid* nya sudah didapat, maka disana seorang mufasir akan berhadapan dengan realitas yang dihadapi,

⁷⁴ Bisa dibilang analisis tafsir mengenai poin-poin pemahaman mengenai zakat ini banyak ditemukan. Zamakhshari dan Ṣābūnī memiliki pandangan yang mirip, dalam memberikan penjelasan singkat mengenai zakat, pola pemberian zakat, dan yang berhak menerimanya. Lihat: Abī Qāsim Mahmūd bin 'Umar az-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iqi Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn 'an 'Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wīl* (Riyadh; maktabah 'Abīkan, 1998), III: 59-60. Bandingkan dengan Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī, *Safwāt at-Taḫāsīr* (Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1981), I: 543-544.

⁷⁵ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Mesir; Maktabah Wilād, 2000), VII: 218-225.

⁷⁶ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Mesir; Maktabah Wilād, 2000), VII: 225.

melahirkan kegelisahan, merangsang upaya *dekontekstualisasi* dan menggerakkan ke usaha *reaktualisasi* poin *maqāṣid* dari ayat tersebut. Misalnya dalam konteks masyarakat Indonesia. Sebagaimana penulis uraikan di atas, tujuan disyariatkan zakat adalah jelas yakni terwujudnya keadilan sosial dan kesejahteraan bersama dengan prinsip yang kuat membantu yang lemah, disamping nuansa lainnya.

Jika ada beberapa yang sudah selesai dengan pembahasan mengenai zakat dan sedekah, maka nalar tafsir *al-maqāṣid* akan berlaju ke ranah yang lebih urgen. Ayat zakat/sedekah untuk konteks Indonesia—setelah pemahaman *luḡawī* dan *ta'līl*-, memiliki setidaknya ladang ijtihad, dimana nalar *al-maqāṣidī* masuk menjadi *instrument analysis*: (1) mendefinisikan keadilan sosial dan pemerataan kesejahteraan dalam konteks ruang dan waktu Indonesia. (2) mendiskusikan beban yang harus ditanggung (*miqdār az-zakāh*), basis kekayaan wajib zakat (*mahall az-zakāh*) dan waktu pembayaran zakat (*waqt al-adā*) dalam konteks ruang dan waktu Indonesia. (3) mendiskusikan kelembagaan yang seharusnya tersedia dalam realitas sosial politik Indonesia, mekanisme pembentukan, kerja dan kontrolnya, sehingga yang bisa mendukung terwujudnya keadilan sosial dengan adanya zakat/sedekah tersebut.⁷⁷ Inilah yang menjadi ladang tujuan akhir nalar *al-maqāṣidī*, reaktualisasi *maqāṣūd an-naṣṣ*.

Misalnya konteks Indonesia mengenai harta yang wajib dizakatkan zakat (*amwāl zakāwi*) tidaklah adil untuk zaman sekarang, kita hanya mengenakan pungutan sedekah wajib atas kurma dan anggur, sementara “kelapa sawit”, apel, kopi, tembakau”, yang tidak kalah ekonomisnya, dibebaskan begitu saja. Demikian pula, tidak sesuai lagi dengan maslahat keadilan yang nyata kalau *sabilillāh*, sebagai salah satu dari *mustahiq* zakat, hanya didefinisikan dengan “tentara di medan perang melawan orang kafir”, sementara aparat penegak hukum seperti polisi, jaksa, hakim dan pembela hukum, tetap kita letakkan di luar orbit misi ketuhanan untuk tegakkan orde keadilan.⁷⁸ Hal yang sama misalnya dalam mendefinisikan fakir miskin, tukang minta (*sā'ilīn*), masyarakat yang terbebani utang, Ibn Sabil dan *mustahiq* lainnya yang harus didefinisikan ulang, dan diaktualisasikan *maqāṣid* nya ke masyarakat walau dalam formulasi yang berbeda. Hal ini dikarenakan semua berangkat dari perbedaan yang nyata, perbedaan realitas dan kondisi yang hidup, darisegi ekonomi perbedaan mata uang, perbedaan kognisi masyarakat, dan perbedaan lainnya. Dengan demikian, maka kemashlahatan dalam nalar tafsir *al-Maqāṣid* ini harus memihak kepada Indonesia, tempat kecil mufasir bergelut. Kalau yang melakukan na-

⁷⁷ Yubsir, “*Maqashid asy-Syari'ah . . .*”, hlm. 246.

⁷⁸ Yubsir, “*Maqashid asy-Syari'ah . . .*”, hlm. 247

lar tafsir *al-maqāşidī*-nya lembaga – pemerintahan atau swasta – maka apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian masalahat melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya – aturan yang dijalankan.⁷⁹

Tafsir di atas mengingatkan bahwa seharusnya penafsiran terhadap *naşş* bersifat proporsional, disesuaikan dengan konteks masanya. Dengan kata lain, teks yang terdapat dalam *naşş* menjadi sebuah sistem nilai yang dengan sadar dianut sebagai keyakinan yang harus diperjuangkan, yaitu kemaslahatan dan keadilan. Sehingga zakat maupun sedekah bergerak bukan hanya sebagai ibadah—perintah Al-Qur'an *an sich*—melainkan lebih luas untuk kehidupan sosial dan membantu merealisasikan kesejahteraan masyarakat muslim melalui alokasi dan distribusi dana secara akurat, seiring dengan tujuan syariat.

Kesimpulan

Dari kajian dan uraian mengenai tafsir al-Maqāşid di atas, maka kesimpulan dalam artikel ini bisa ditarik pada tiga garis besar. *Pertama*, paradigma tafsir *al-maqāşidī* merupakan pola pikir dan cara pandang terhadap terhadap Al-Qur'an dan penafsirannya, dengan konsep "*maqāşid asy-syarī'ah*" sebagai titik berangkatnya. Jika dalam kaedah hukum Islam (*al-qawā'id al-uşūliyah*) nalar *maşlahat* sebagai metodologi dan doktrinnya adalah *maqāşid*. Maka, dalam tafsir *al-maqāşidī* justru sebaliknya, konsep *maqāşid* dijadikan basis utama dalam segala jenis penalaran dan elemen yang membentuk sebuah sistem interpretasi. Paradigma tafsir *al-maqāşidī* menekankan bahwa penafsiran terhadap *naşş* harus kontekstual dengan mengambil kemaslahatan nilai ayat. Tafsir berperan dalam mencari kemaslahatan ayat dengan paradigma kontemporer. Karena itu, tafsir *al-maqāşidī* menekankan pada adanya harmonisasi antara teks dan ruh keadilan sebagaimana dikonsepsikan dalam teori *maqāşid asy-syarī'ah* itu sendiri. Sehingga, produk tafsir *al-maqāşidī* adalah hasil penafsiran yang benar-benar berdialog dengan realitas empirik, selalu relevan dan kontekstual dengan semangat zaman dan berpijak pada nilai-nilai *maşlahat* (keadilan sosial).

Kedua, Struktur nalar tafsir *al-maqāşidī* membahas alur pemikiran tafsir *al-maqāşidī* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pada level analisis, struktur nalar dan kerja hermeneutis tafsir *al-maqāşidī* menekankan pada tiga pilar; kesadaran historis (*al-wa'yu at-tārikhī*), kesadaran teoritis (*al-wa'yu an-naẓarī*) dan kesadaran praksis (*al-wa'yu al-'amalī*). Dari sini, maka struktur nalar tafsir *al-maqāşidī* dilalui dengan tiga langkah, yakni: melakukan *kontekstualisasi*, kemudian melakukan *dekontekstualisasi*, dan diakhiri

⁷⁹ Yubsir, "*Maqashid asy-Syari'ah* . . . ", hlm. 247

dengan *rekontekstualisasi*. Tafsir *al-maqāṣidī* menekankan nalar *maṣlaḥat* lebih kuat dijadikan sebagai hujjah daripada nalar teks. Sehingga, mufasir dalam tafsir *al-maqāṣidī* adalah mereka berpikir, melakukan penelitian, berkontemplasi, berkomunitas, bergaul, dan berinteraksi aktif sebelum mengeluarkan hasil interpretasi atau mengambil keputusan.

Ketiga, sebagai sistem interpretasi, tafsir *al-maqāṣidī* juga memiliki ak-sentuasi dan konfigurasi tersendiri. Dari segi alur tafsir, tafsir *al-maqāṣidī* dengan segala penekanannya dapat dilalui melalui tiga tahap analisis (bisa disebut juga *khuṭuwah*). *Pertama*, melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawā'id al-lugawiyah*), *kedua* melalui analisis hermeneutis (*manhaj ta'līlī*), dan *ketiga* melalui analisis maslahat (*manhaj istiṣlāḥī*). Ketiga konfigurasi ini menyatu, terkait dan membentuk alur *manhaj al-maqāṣidī*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Syamsul Anwar (Ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2002.
- , "Metode Kontemporer dalam Kajian Al-Qur'an, Ketersalingkaitan Asbab Nuzul Qadim dan Asbab Nuzul al-Jadid", Makalah Konferensi Studi Qur'an, UIN Sunan Kalijaga, 25 Februari 2012.
- , "Al-Ta'wil Al-Ilmi: Kearah Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jāmi'ah*. Vol. 39, No. 2. Juli-Desember, 2001
- Abou el-Fadl, Khaled M, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj: Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004
- Abū Zayd, Naşr Hāmid, *an-Naşş, as-Sultān, al-Ḥaқиqah*, Beirut: al-Markaz al-Şaqafi al-'Arabī, 1977.
- , *Naqd al-Khithāb ad-Dīnī*, cet. ke-2, Mesir: Sina Li an-Nasyr, 1994.
- asy-Syāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fi Uşul asy-syarī'ah*, (Mesir: Mustafā Muhammad, t.t.) Jilid I
- , *al-Muwāfaqāt fi Uşul asy-syarī'ah*, (Mesir: Mustafā Muhammad, t.t.) Jilid II
- aş-Şābūnī, Muḥammad 'Alī. *Safwāt at-Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981, Jilid I.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Shari'ah: A Beginner Guide*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London, The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- az-Zāḥabī, Muḥammad Ḥusein, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- az-Zamakhsyarī, Abī Qāsim Mahmūd bin 'Umar. *al-Kasysyāf 'an Haqā'iqi Gawāmiḍ at-Tanzīl wa 'Uyūn 'an 'Aqāwīl fi Wujūh at-Ta'wil*. Riyadh: Maktabah 'Abikan, 1998. Jilid III.
- Bauer, Karen. *Introduction to Aims Method and Context of Qur'anic Exegesis 2,8-15th Centuries*, Artikel dipresentasikan dalam acara Conference di Institute of Ismaili Studies bulan Oktober 2009.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: al-Qalam, 2002.
- Fatawi, M. Faisol, *Tafsīr Sociolinguistik: Memahami Hurf Muqata'ah Dalam Al-Qur'an*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Farouki, Suha Taji- (ed.), *Modern Muslim Intellectuals an the Qur'an*, London: Oxford University Press, t.th.
- Fudge, Bruce. *Qur'anic Exegesis In Medieval Islam and Modern Orientalism*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2006.
- Ghazali, Abdul Muqsih. "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif." dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Hanafi, Hasan. *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Kamali, Mohammad Hashim "Maqasid al-Shari'ah Made Simple", *Islamic Studies* Vol. 38 (1999).

- Kaṣīr, Ibn. *Tafsīr Al-Qurʿān al-Aẓīm*. Mesir: Maktabah Wilād, 2000. Jilid VII
- Lukman, Fadhlī “Asma’ Al-Qurʿān Sebagai Self-Identity Al-Qurʿān”, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Manheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Sebuah Pengantar Sosiologi Pengetahuan*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Muʿammar, M. Arfan. “Islam Progresif dan Ijtihad Progresif: Membaca Gagasan Abdullah Saeed”, dalam M. Arfan Muʿammar (dkk.), *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Nugroho, Anjar. “Fikih Kiri: Revitalisasi Ushul Fiqh Untuk Revolusi Sosial”, dalam jurnal *Al-Ja >miʿah*, Vol. 43, No. 2, 2005.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah Tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi: Metodologi Tafsir Al-Qurʿān Menurut Hasan Hanafi*, Bandung: Mizan, 2002.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qurʿān: Toward a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*, Londo: Routledge, 2006.
- Salahuddin, Muhammad. “Menuju Hukum Islam yang Inklusif-Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda tentang Maqāṣid al-Sharīʿah” dalam *Ulumuna*, Volume 16 Nomor 1 (Juni) 2012.
- Shofan, Moh. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam; Mencari Solusi Perdebatan Antara Tradisionalisme dan Liberalisme*, Jakarta: IRCiSoD, 2006.
- Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Syaḥrūr, Muḥammad *al-Kitāb wa Al-Qurʿān: Qiraʿah al-Muʿāṣirah*, Damascus: Dār al-Ahali, 1991.
- Syaḥrūr, Muḥammad. “The Divine Text and Pluralism in Moslem Societies”, terj. Muḥammad Zaki Hussein dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qurʿān Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika dan Forstudia, 2003.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008.
- Ulil Absar-Abdalla dkk, *Metodologi Studi Al-Qurʿān*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Umar, M. Hasbi. *Nalar Fiqh Kontemporer*, Jakarta: GP Press, 2007.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press, 2006.
- Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Al-Qurʿān Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Yubsir “Maqashid asy-Syarīʿah sebagai Metode Interpretasi Teks Hukum: Telaah Filsafat Hukum Islam” dalam Jurnal *al-ʿAdālah* Vol. XI, No. 2 Juli 2013.