

TAFSIR *MAQĀSIDĪ*

Sebuah Pendekatan Alternatif dalam Menafsirkan al-Quran

Muhammad Misbah

Abstrak

Artikel ini membahas tentang konsep penafsiran berbasis *maqāsid* atau yang dikenal dengan *al-tafsīr al-maqāsidī*. Jenis tafsir ini salah satu terobosan baru sarjana kontemporer dalam menghadapi berbagai keterbatasan metode penafsiran yang ada. Metode ini dibangun dari konsep *maqāsid* yang dulunya hanya sebatas doktrin kemudian dikembangkan menjadi sebuah metode atau paradigma berfikir dan beragama. Tulisan yang didasarkan studi kepustakaan ini berusaha menemukan konstruksi tafsir *maqāsidī* dengan menekankan pada perumusan metode khusus dalam menafsirkan al-Quran. Penyingkapan makna terdalam (*maqāsid*) Alquran dalam rangka menyukseskan misi al-Quran sebagai kitab hidayah yang dapat memberikan solusi terhadap problematika kemanusiaan yang terus berkembang disinyalir menjadi ciri khas model tafsir ini.

Kata Kunci: *al-tafsīr al-maqāsidī*, *maqāsid al-syarīah*, *al-Syatībī*

Pendahuluan

Perkembangan saat ini, pola hidup dan perubahan hubungan antar manusia, negara dan bangsa secara signifikan mempengaruhi umat Islam dan manusia secara keseluruhan. Perubahan mendasar, seperti globalisasi, migrasi antar wilayah bahkan negara, ilmu pengetahuan dan teknologi pembangunan, dan eksplorasi ruang angkasa memiliki dampak besar pada kehidupan manusia. Perubahan struktur masyarakat dapat terlihat, seperti interaksi antar agama yang semakin luas, kesadaran akan pentingnya pengakuan hak asasi manusia, tuntutan kesetaraan antar warga negara, dan persamaan gender. Semua perubahan tersebut berdampak pada bentuk perubahan hukum dan konstitusi terhadap hukum negara. Setiap kebebasan individu dibatasi oleh kebebasan individu lain yang mungkin berbeda atau sama dengan agama yang dianutnya. Perubahan-perubahan tersebut kemudian memunculkan isu-isu penting terkait Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum Islam.

Kondisi serupa juga terlihat dalam hukum keluarga. Fiqh yang selama ini mengatur tentang cara beragama umat Islam, sudah saatnya dikaji dan dirumuskan kembali karena dinilai masih banyak itu tidak lagi relevan. Misalnya, tuntutan kesetaraan gender

memberi warna baru dalam penyusunan regulasi terkait perempuan untuk dapat memberikan hak yang memadai. Oleh karena itu, upaya penafsiran al-Qur'an harus dilakukan dalam memecahkan masalah manusia. Kehidupan saat ini menuntut solusi baru yang berbeda dengan penafsiran para ulama sebelumnya. Jika tidak ada penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an (terutama pada ayat-ayat hukum), maka ada kemungkinan bahwa hukum Islam akan ditolak dan dianggap tidak relevan dengan perkembangan zaman. Orang akan mencari solusi yang mungkin benar-benar meninggalkan Al-Qur'an. Untuk dapat memaknai ulang, diperlukan suatu pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama dalam ayat-ayat etis-hukum.

Al-Qur'an diakui sebagai *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, cocok untuk segala zaman dan tempat. Dengan demikian, al-Qur'an bersifat dinamis dalam merespon realitas kehidupan manusia yang semakin berkembang. Jadi itu adalah suatu keharusan bagi umat Islam untuk mereformasi tafsir Al-Qur'an yang lebih kontekstual dengan kondisi kekinian. Oleh karena itu, muncul berbagai metode penafsiran al-Qur'an sejalan dengan perkembangan kehidupan manusia. Kajian kritis tentang Al-Qur'an dengan berbagai keistimewaannya selalu berkembang. Al-Qur'an itu seperti lautan yang luas dan tak berujung, yang mengajak setiap pembaca untuk mampu mengarungi kedalaman dan luasnya makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Metodologi dan pendekatan seperti kacamata. Kacamata ini menentukan hasil pengamatan terhadap objek tersebut. Metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh para ahli tafsir dalam memahami Al-Qur'an memungkinkan adanya penafsiran yang berbeda-beda.

Dengan demikian, pendekatan tafsir *maqāṣidī* dapat digolongkan ke dalam kategori pendekatan interpretasi kontekstual. Istilah *maqāṣid* banyak digunakan dalam pembahasan *maqāṣidī* syari'ah yang dipopulerkan oleh para ulama ushul fiqh sebelumnya seperti al-Juwaini, al-Ḡazālī, al-'Izz bin 'Abd al Salām, dan disempurnakan oleh al-Syaṭibī. Namun, dalam literatur klasik, belum pernah ada definisi khusus tentang maqashid syariah secara komprehensif. Bahkan Abū Ishāq al-Syaṭibī, yang dikenal sebagai pendiri *maqāṣid syarīḥ*, tidak menyebutkan definisi secara '*jāmi'* dan '*māni'*. Maqashid syariah didefinisikan secara lebih komprehensif oleh para ulama kontemporer, salah satunya adalah Ibnu Asyūr. Di tangannya, *maqāṣid syarīḥ* ditempatkan sebagai

disiplin ilmu yang mandiri dan dikembangkan sebagai unit analisis tafsir al-Qur'an yang cangguh.

Mengenal Tafsir Maqāṣidī

Istilah ‘tafsir *maqāṣidī*’ atau ‘*al-tafsīr al-maqāṣidī*’ tersusun dari dua kata, yaitu kata ‘*al-tafsīr*’ dan ‘*al-maqāṣidī*’. Kata ‘*al-tafsīr*’ berasal dari kata ‘*al-faṣr*’, yang berarti menjelaskan sesuatu. Penggunaan *sigat* ‘*tafīl*’ pada kata tersebut menjadikannya berarti ‘kesungguhan untuk membuka’ atau ‘keberulang-ulangan upaya membuka’.¹ Adapun pengertian tafsir secara istilah sangat bervariasi. Shihab² menggarisbawahi tiga unsur pembentuk definisi tafsir, yaitu: 1) Penjelasan; 2) Maksud firman Allah; dan 3) Sesuai dengan kemampuan manusia. Tiga unsur ini memberikan konsekuensi khusus pada proses menafsirkan Al-Quran, yaitu:

- a. Menafsirkan harus dilakukan dengan kesungguhan yang mendalam dan dilakukan terus menerus hingga kebenaran nampak jelas.
- b. Menafsirkan berarti menggali kebenaran dengan cara menyingkap tabir kemuskilan teks Al-Quran.
- c. Menafsirkan harus dilandasi keyakinan bahwa kebenaran tafsir bersifat relatif.³

Sedangkan kata *maqāṣid* sebagai bentuk plural dari kata *maqṣad*. Akar katanya adalah *qaṣada*, artinya bermaksud atau menuju. Sementara itu, kata *maqāṣid* secara terminologi berarti sesuatu yang menjadi tujuan pembuat syariat guna menciptakan maslahat untuk para hamba-Nya di dunia dan akhirat.⁴

Dalam konteks ilmu tafsir, *maqāṣid* juga berarti *maqāṣid* al-Quran dan *maqāṣid* al-syarī’ah. Kedua istilah ini berbeda. Posisi *maqāṣid* al-Quran sebagai dasar dari *maqāṣid* al-syarī’ah. Itu artinya segala kemaslahatan dalam *maqāṣid* al-syarī’ah akan bermuara kepada *maqāṣid* al-Qur’an. ‘Allal al-Fāṣī mendefinisikan *maqāṣid* al-syarī’ah sebagai tujuan akhir yang akan diperoleh syariat dan sekaligus memiliki muatan-muatan rahasia

¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran*, 2nd ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 10.

² Ibid., 9.

³ Ibid., 10.

⁴ Waṣfī Aṣūr Abū Zayd, *Al Tafsir Al Maqasidi Li Suwar Al Quran - Fi Zilal Al Quran Anmuzajan* (Kairo: Syabkah Alukah, 2013), 6.

dalam penetapan hukumnya.⁵ *Maqāṣid al-syarī‘ah* juga berarti menduduki posisi sebagai tujuan yang akan diwujudkan dalam penetapan hukum demi memberikan maslahat kepada manusia. Sementara itu, *maqāṣid* al-Quran mempunyai definisi tersendiri. Ridwan Jamal dan Nishwan ‘Abduh setelah mengamati berbagai pendapat ulama terkait *maqāṣid* al-Qur’an, keduanya mendefinisikan *maqāṣid* al-Qur’an sebagai hikmah, rahasia, dan tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan dengan diturunkannya al-Qur’an demi kemaslahatan dan menolak kerusakan.⁶

Dua kata tersebut ketika disatukan membentuk terminologi tafsir *maqāṣidī*. Tafsir jenis ini tergolong baru di tengah disiplin ilmu tafsir. Kendati begitu, sejumlah pakar terus berusaha memformulasikan definisinya secara tepat. Ridwan Jamal dan Nasywan Abdou memaknai tafsir *maqāṣidi* sebagai berikut:⁷

ذلك النوع من التفسير الذي يبحث في معاني ألفاظ القرآن الكريم وتوسيع دلالاتها اللغوية، مع بيان الحكم والغايات التي أنزل من أجلها القرآن، وشرعت من أجلها الأحكام

Jenis tafsir yang mengungkap makna lafal al-Qur’an dan perluasan makna bahasa, diikuti penjelasan tentang hikmah dan tujuan yang ingin didapatkan melalui penurunan al-Qur’an dan pensyariatian hukum-hukum Islam.

Sementara itu, definisi Waṣfi Asyūr Abū Zayd⁸, berikut ini;

لون من الوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني والغايات التي يدور حولها القرآن كلياً او جزئياً مع بيان كيفية الافادة منها في تحقيق مصلحة العباد

Salah satu corak tafsir yang mengungkap makna dan hikmah yang melingkupi al-Qur’an, baik universal maupun parsial, dan menjelaskan cara penggunaannya dalam menciptakan kemaslahatan hamba.

⁵ Allal Al-Fasi, *Maqāṣid Al-Syarī‘ah Al-Islāmiyah Wa Makārimuhā* (Beirut: Dār al-Garb al Islamy, 1993).

⁶ Riḍwān Jamāl Al-Aṭrash and Nashwān ‘Abduh Khālid, “Al-Judhūr Al-Tārikhiyyah Li Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li Al-Qurān Al-Karīm,” *Journal of Islam in Asia* 8, no. Special Edition 1 (2011): 185–221.

⁷ Naswhan Abdo K. Qaid & Radwan J. el-Atrash, “Al-Tafsir Al-Maqasidiy: Isykaliyyah Al-Tarīf Wa Al-Khaṣais,” *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 3 (2013): 129–144.

⁸ Waṣfi Aṣūr Abū Zayd, *Al Tafsir Al Maqasidi Li Suwar Al Quran - Fi Zilal Al Quran Anmuzajan* (Kairo: Syabkah Alukah, 2013).

Definisi yang ditawarkan Washfi Ashur di atas, menunjukkan bahwa tafsir *maqāṣidī* merupakan bentuk corak penafsiran, layaknya berbagai corak tafsir Quran lainnya, seperti tafsir *adabī-ijtimā'ī*, *fiqhī*, *falsafī*, *sūfī*, dan lainnya. Dengan kata lain, apa saja yang digunakan dalam metode penafsiran, seperti *tahḥlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, *mawdū'ī* yang kemudian diterapkan dalam corak *maqāṣidī*. Hemat penulis, penyimpulan penjelasan tersebut, dirasa belum mencukupi. Sebab kedudukan tafsir *maqāṣidī* itu merupakan bentuk metode penafsiran, bukan sekadar corak, karena tafsir *maqāṣidī* ini adalah gabungan tafsir *bi al-ra'yi* dengan tafsir *bi al-ma'sūr*. Tafsir literalis dan tafsir kontekstualis yang menjadikan masalah sebagai basis. Atas dasar penjelasan ini, Halil Tahir⁹ menjelaskan pengertian tafsir Maqāṣidi berikut:

التفسير الذي ازدوج فيه الاتجاه الحرفي والمصلي في فهم مراد الله تعالى من القرآن الكريم

Tafsir yang mengkombinasikan antara corak tafsir harfi dengan maslahi dalam memahami kehendak Allah dalam al-Qur'an.

Definisi ini sekilas mirip dengan definisi tafsir yang disampaikan oleh al Zarqāni, yaitu pada point *murād Allah* (kehendak Allah). Karena jika dipahami dengan kacamata *maqāṣid*, apa yang dikehendaki oleh Allah Swt tentunya adalah kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya. Kendati demikian, harus ada stressing terhadap aspek kemaslahatan yang tertuang dalam pengertian tafsir maqasidi. Pasalnya, bila tidak seperti itu, demikian, penafsiran yang dilakukan penafsir, dapat saja keluar dari aspek kemaslahatan.

Sejarah Perkembangan Tafsir *Maqāṣidī*

Tafsir *maqāṣidī* adalah wacana baru yang muncul dalam diskursus ilmu tafsir. Namun secara genealogi, sejarah perkembangannya dapat dilacak berdasarkan perkembangan ilmu *maqāṣid*. Berdasarkan sejarah ide tentang maksud atau tujuan tertentu yang mendasari perintah Alquran dan Sunnah, sebagaimana yang dipriodesasikan oleh Jaser Auda bahwa sejarah tersebut dapat dilacak hingga masa sahabat Nabi.¹⁰ Sebagai contoh, satu kasus yang sangat populer terjadi pada masa sahabat waktu itu, yaitu shalat Asar di Banī Quraizah. Dimana Nabi mengirim sekelompok sahabat ke Banī Quraizah, dan memerintahkan mereka salat Asar disana.

⁹ Hilal A Thahir, *Paradigma Tafsir Maqashidi*, n.d.

¹⁰ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat Dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 190.

Batas waktu salat Asar hampir habis sebelum para sahabat tersebut tiba di Banī Quraizah. Lalu, para sahabat terbagi menjadi dua kelompok yang berbeda pandangan; kelompok pertama, mengambil sikap untuk segera melaksanakan shalat Asar karena waktunya sudah hampir habis sekalipun belum sampai di Banī Quraizah, sedangkan kelompok kedua, bersikap untuk tetap berpegang pada instruksi Nabi SAW, yaitu tidak melaksanakan shalat Asar karena belum sampai di Banī Quraizah walaupun waktu Asar sudah habis.

Alasan kelompok pertama untuk segera melaksanakan salat, karena mempertimbangkan maksud dan tujuan dari perintah Nabi agar supaya bergegas dalam perjalanan, bukan bermaksud menunda salat Asar. Sedangkan kelompok lain memahaminya secara lahir sebagaimana bunyi instruksi Nabi untuk melaksanakan shalat di tempat tujuan. Setelah kembali ke kota Madinah, para sahabat melaporkan cerita tersebut kepada Nabi, sedang Nabi meneguhkan kebenaran kedua pandangan para sahabatnya.

Dalam kasus lain yang menunjukkan penerapan pendekatan berbasis maqasid terhadap perintah Nabi, sebagaimana yang terjadi dalam ijtihad Umar bin Khattab ketika para sahabat memintanya untuk membagikan harta rampasan (*ghanīmah*) yang diperoleh dari perang, dengan alasan perintah dalam Alquran yang secara jelas membolehkan para tentara mujahid memperoleh ghanimah. Akan tetapi, Khalifah Umar menolak usulan para sahabat tersebut, dengan berpedoman pada ayat Alquran lainnya yang lebih umum yang menyatakan maksud Allah SWT untuk tidak menjadikan harta kekayaan hanya terbatas pada kalangan tertentu saja.¹¹ Dengan ini, Umar dan para pendukung pendapatnya mengambil sikap berbeda dari sahabat lainnya, dikarenakan penerapan pendekatan *maqāṣid* dalam konteks *maqāṣid* hukum khusus yaitu pemerataan ekonomi dan mengurangi kesenjangan antar kelas.¹²

¹¹ Sebagaimana disebutkan dalam QS. Hasyr: 7, yang terjemahannya: —Apa saja harta rampasan (fai‘) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukuman-Nya

¹² Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan, 2015), 42.

Ijtihad para sahabat dari kasus diatas menunjukkan gambaran terhadap konsepsi dan ide *maqāsid* dalam bentuknya yang sederhana telah diterapkan dimasa awal Islam. Sahabat Nabi tidak selalu menerapkan “dalalah lafal” (*dilālah al-lafz*) dalam istilah para pakar usul fikih, yaitu implikasi langsung dari suatu bunyi bahasa atau *nash*, tetapi sahabat juga tidak jarang menerapkan implikasi praktis, yang dikenal dengan istilah “dalalah maksud” (*dilālah al-maqāsid*). Implikasi tujuan ini memungkinkan fleksibilitas yang lebih besar dalam memahami teks (*nash*) dan meletakkannya sesuai konteks situasi dan kondisi.¹³

Setelah periode sahabat, ide dan konsepsi mengenai *maqāsid* mulai berkembang, sekalipun perkembangannya belum terlalu signifikan dan belum menjadi subjek (topik) karya ilmiah tersendiri, hingga tiba masa para ahli usul fikih belakangan, yaitu antara abad ke 5 H hingga 8 H. Namun paling tidak telah mewarnai pola pikir ulama hukum Islam pada saat itu dengan tampaknya pada beberapa metode penalaran yang digunakan oleh para imam mazhab tradisional, seperti penalaran melalui kias, *istihsān* dan pertimbangan kemaslahatan.¹⁴

Dalam kurun waktu ke 5 H hingga 8 H, ide maqasid mulai dibahas dalam beberapa karya ulama (baca: ushul al-fiqh), sekalipun pembahasannya belum begitu jelas dan terkesan dikesampingkan, akibat penolakan mazhab teologi atas peranan akal dalam memahami *nash*.¹⁵ Namun dalam kurun waktu ini, tepatnya dipenghujung abad kedelapan, ide maqasid mengalami proses metamorfosis sempurna dengan hadirnya Abū Ishāq al-Syātibī. Dalam kitab *al-Muwāfaqāt*, dia berhasil menampilkan wajah baru konsep maqasid yang lebih dinamis dan aplikatif, termasuk penyusunan teori-teorinya secara lengkap, sistematis dan jelas. Dengan demikian, ulama-ulama ushul kemudian sepakat menjadikannya sebagai bapak atau pendiri *maqāsid al syari’ah*.¹⁶

Beberapa ulama yang termasuk dalam periode ini sebelum disempurnakan oleh al-Syatibi,¹⁷ diantaranya; Imam al-Haramain Abu al-Ma‘āli Abd Allah al-Juwayni (w. 478),

¹³ Ibid., 44.

¹⁴ Ibid., 46.

¹⁵ Mawardi, *Fiqhi Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat Dan Evolusi Maqasid Al-Syari’ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 186.

¹⁶ Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih*, 1st ed. (Jakarta: Prenada Media, 2005), 35.

¹⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 55.

meskipun dia tidak pernah menulis kitab yang spesifik membahas teori *maqāṣid*, namun beliau berhasil dalam mendeskripsikan dasar-dasar teori *maqāṣid*. Dalam kitab *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* dia menyebutkan adanya lima jenjang dalam *maqāṣid* yaitu: *al-ḍarūrat* (keniscayaan), *al-ḥājat al-āmmah* (kebutuhan publik), *al-makrūmat* (perilaku moral), *al-mandūbat* (anjuran-anjuran) dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus.¹⁸

Upaya Imam al-Juwayni kemudian dilanjutkan oleh salah seorang muridnya, Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M). Dia berhasil dalam mengelaborasi kajian maqasid Imam al-Juwayni yaitu dengan menjabarkan konsep *al-ḍarūriyyāt* yang diperkenalkan oleh gurunya menjadi *al-ḍarūriyyāt al-khams* dengan mengurutkannya menjadi; keniscayaan keimanan, jiwa, akal, keturunan dan harta dengan menambahkan istilah *al-ḥifz* (pelestarian) pada setiap keniscayaan itu. Dia memprioritaskan keniscayaan yang berkedudukan lebih tinggi dari pada yang lebih rendah apabila terjadi pertentangan diantara keduanya.

Selain dua tokoh diatas, beberapa tokoh lainnya yang memiliki kontribusi terhadap perkembangan teori maqasid, diantaranya; al-Izz Ibn Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M) dalam kitab *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* beliau telah menginvestigasi secara ekstensif tentang konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*. Secara ringkas menurut dia, kemaslahan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada didalamnya juga tidak boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada ijma, nash dan qiyas yang khusus.¹⁹ Syihāb al-Din al-Qarāfī (w. 684 H/ 1285 M) dalam kitab *al-Furuq* telah menulis tentang pembukaan sarana untuk meraih kemaslahatan (*fathḥ al-zarā'i*), bahwa sebagaimana sarana yang mengarahkan pada tujuan haram harus ditutup, maka sarana yang mengarahkan pada tujuan halal seharusnya dibuka.²⁰ Terakhir ada Syams al-Dīn ibn al-Qayyim (w. 7488 H / 1347 M) dengan metodologi yuridisnya berdasarkan hikmah dan kesejahteraan manusia. Menurutnya, syariah didasarkan pada kebijaksanaan demi meraih keselamatan manusia di dunia dan

¹⁸ Ibid., 50.

¹⁹ Al-Izz bin Abd Al-Salām, *Qawā'id Al Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al Anām*, 2nd ed. (Damaskus: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), 140.

²⁰ Syihāb al Dīn al Qarāfī, *Furuq (Ma'a Hawamisyihi)*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

di akhirat, dengan demikian syariah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan.²¹

Pasca kemunculan al-Syātibī dengan karya monumnetalnya *al-Muwāfaqāt*, ide dan konsep *maqāṣid* mengalami kebuntuan perkembangan sekian lama, terpendam sekitar enam abad dalam kemandegan keilmuan, sampai akhirnya pada era kontemporer, terkhusus oleh Ibn Asyur yang menjadikan ilmu maqasid sebagai disiplin ilmu yang mandiri, sekaligus menjadikan disiplin ilmu yang lengkap secara konseptual, prinsip dan metodologinya.²² Bersamaan dengan itu, beberapa cendekiawan kontemporer lainnya berhasil melakukan perbaikan dan perluasan jangkauan mengingat berbagai wujud kritikan terhadap klasifikasi dan konsep maqasid yang telah ada dan berkembang pada masa sebelumnya.²³

Sebagai pendekatan metodologis, maqasid kemudian menjadi trend baru yang diminati oleh banyak cendekiawan kontemporer, khususnya dalam bidang penafsiran Alquran. Seperti Ibn Asyūr, Qardhawi, Muhammad al-Ḡazālī, Mahmud Syaḷṭūt, Rasyīd Ridha, dan lain sebagainya. Berbagai seminar dan kajian juga diselenggarakan di berbagai daerah, seperti seminar yang membahas tentang bagaimana Alquran dan Hadis bisa ditafsir ulang dengan menggunakan realitas kontemporer sebagai pertimbangan dan upaya mempromosikan tujuan syariat yang berpihak pada kedamaian, keadilan dan kemajuan umat Islam.²⁴

Istilah tafsir *maqāṣidī* pertama kali dipopulerkan pada wacana Seminar Internasional dengan tema “Metode alternatif Penafsiran” diadakan di kota Oujda, Maroko pada tanggal 18-20 April 2007. Kajian tafsir maqasidi sebenarnya pernah diangkat secara tuntas oleh Nūruddīn Qirāṭ dalam disertasi doktornya (di Universitas Muhammad V) yang mengangkat tema tentang “Tafsir *Maqāṣidī* Menurut Perspektif Ulama Maghrib Arabi”, begitu juga oleh professor Jelal al-Merini dari universitas al-Qurawiyien dalam bukunya *Dhowabit al-Tafsir al-Maqashidi li Alquran al-Karim*

²¹ Syams al-Dīn Ibn Al-Qayyim, *I'lām Al Muwaqqi'in* (Beirut: Dār al Jil, 1993), 333.

²² Mawardi, *Fiqhi Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat Dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 197.

²³ Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 38.

²⁴ Mawardi, *Fiqhi Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat Dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*, 202.

(ketentuan tafsir maqashidi terhadap Alquran), dan Hasan Yasyfu, dosen senior di universitas Oujda, Maroko, dalam bukunya *al-Murtakazāt al-Maqāṣīdiyyah fī Tafsīr al-Naṣ al-Dīn* (penekanan sisi maqashid dalam menafsiri teks keagamaan), namun sebagai pendongkrak ide yang dituangkan melalui karya-karya tulis mereka ini, komunitas ulama intelektual, dan akademisi Maroko bahu membahu mensosialisasikannya melalui symposium ilmiah internasional pada bulan April 2007 tersebut.²⁵

Konseptualisasi Tafsir *Maqāṣidī*

Paradigma tafsir maqāṣidī merupakan paradigma baru dalam wacana tafsir Alquran. Paradigma tafsir ini memiliki asumsi dasar bahwa produk pemahaman terhadap nash Alquran harus merepresentasikan tujuan dari nash tersebut yaitu tercapainya mashlahat untuk manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, setiap mufassir dituntut untuk menemukan hikmah yang menjadi tujuan dari nash, mengungkapkan kembali makna-makna Alquran agar lebih aplikatif dan dinamis, memberi interpretasi yang sesuai tanpa mengorbankan teks, sekaligus tanpa mengorbankan kepribadian, budaya bangsa, dan perkembangan positif masyarakat.²⁶

Permasalahan selanjutnya adalah bagaimana cara menemukan hikmah yang menjadi tujuan dari nash tersebut? Pada kenyataannya hikmah bisa diambil dari satu ayat Alquran saja sudah bisa beraneka ragam, apalagi pada ayat-ayat memungkinkan untuk multi tafsir seperti ayat-ayat mutasyabihat. Sebagai penggagas teori *maqāṣid al-syarī‘ah*, imam al-Syatibi sebagaimana dikutip Asafri bahwa bagi siapa saja yang ingin memahami maksud syariat yang terdapat dalam nash terdapat beberapa langkah-langkah yang harus dilalukan, yaitu:²⁷

a) Melakukan analisis terhadap lafal perintah dan larangan

Menurut al-Syatibi bahwa sesuatu hal yang diperintahkan berarti ada tujuan yang dimaksudkan ketika mewujudkan perintah tersebut. Sebaliknya, sesuatu yang dilarang, berarti ada maksud dan tujuan yang ingin dicapai ketika sesuatu yang dilarang itu dijauhi dan tidak dikerjakan. Untuk itu mengamati perintah dan

²⁵ Umayyah, “Tafsir Maqashidi; Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Quran,” *Diya al-Afkar* 4, no. 1 (2016): 43.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2013), 34.

²⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Al-Syariah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 92–103.

larangan secara hakiki, dalam arti tidak mengaitkannya pada permasalahan yang lain adalah langkah awal yang perlu dilakukan.

b) *Menelaah 'illat yang terdapat dalam perintah dan larangan*

Mengetahui maksud nash bisa juga dengan memahami kenapa sesuatu itu diperintah dan/atau dilarang. Kenyataannya, ada illat yang secara jelas tertulis dan ada juga yang tidak tertulis. Al Syatibi berpendapat, jika illat itu diketahui maka harus mengikuti perintah dan larangan yang jelas tersebut agar tujuan yang memang sudah jelas dapat dicapai. Jika illat nya tidak terlihat secara jelas, maka kita harus menyerahkan tujuan-tujuan itu kepada tuhan sebagai pencipta syariat (bertawaquf) dengan dua sikap: (1) tidak melakukan perluasan cakupan terhadap yang telah ditetapkan dalam nash. Karena upaya itu bisa disebut sebagai menetapkan hukum tanpa dalil. (2) boleh melakukan perluasan cakupan apabila dimungkinkan tujuan hukum dapat diketahui.

c) *Menganalisa sikap diam al-Syari dari pensyariatan sesuatu (assukūt 'an syar'iyah al-a'māl ma'a qiyām al-ma'na al-muqtaḍa lahu).*

Al-Syāṭibī nampaknya menyadari bahwa pada perkembangannya akan ada masalah-masalah hukum yang tidak dibahas atau tidak ditemukan pembahasannya secara zahir dalam *naṣ*, di mana masalah-masalah itu pada hakekatnya bisa berdampak positif untuk kehidupan manusia

Langkah yang hampir serupa ditawarkan oleh Ibnu 'Asyur, namun beliau memberikan catatan penting sebelum mengemukakan cara-cara untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah*. Ibnu 'Asyūr mengatakan bahwa penjelasan yang akan ia kemukakan tentang cara-cara untuk mengetahui maqasid bukanlah merupakan ketetapan yang bersifat absolut, akan tetapi cara-cara tersebut merupakan indikasi adanya *maqāṣid al-syarī'ah* dalam penetapan suatu hukum. Menurutnya pula, para pengkaji *maqāṣid al-syarī'ah* harus bersifat objektif, netral dan tidak fanatik terhadap pendapat dan hasil ijtihad sebelumnya dalam menetapkan tujuan di balik pensyariatan.²⁸

²⁸ Muhammad Ṭāhir Ibnu 'Asyūr, *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah* (Yordania: Dār al Nafāis, 2001), 189–190.

Adapun menurut Ibnu 'Asyur, cara-cara dalam mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* adalah:²⁹

a) *Melakukan observasi secara induktif (istqra'), yaitu mengkaji syariat dari semua aspek*

Observasi ini dibagi menjadi dua bagian, yaitu pertama, mengamati, mengkaji dan menelaah hukum-hukum yang telah diketahui *'illat* (alasan) hukumnya. Cara ini akan mempermudah untuk menemukan dan menyimpulkan maksud yang terkandung di dalam hukum-hukum tersebut. Kedua, meneliti dalil-dalil hukum yang sama *'illat*nya, hingga memiliki keyakinan bahwa *'illat* tersebut adalah tujuan (*maqāṣid*) yang dikehendaki oleh pembuat hukum.

Langkah pertama di atas senada dengan apa yang dikatakan Qardhawi dalam melihat maksud dari satu hukum yang terdapat dalam teks Alquran. Menurutnyanya untuk melihat hal tersebut dibutuhkan langkah sebagai berikut: **Pertama**, meneliti setiap *'illat* teks Alquran dan Sunnah, seperti pada surat al-Hasyr: 7, maksud dari pembagian fai terhadap golongan-golongan lemah dan membutuhkan –sebagaimana dalam ayat tersebut– adalah agar harta bisa dimanfaatkan lebih luas. Sehingga, orang-orang kaya tidak memonopoli harta tersebut dan menggunakannya di antara mereka saja.³⁰ **Kedua**, meneliti, mengikuti dan memikirkan hukum-hukum partikular. Untuk kemudian menyatukan antara satu hukum dengan hukum yang lain. Hal ini juga berlaku pada teks yang membahas tema yang berkaitan, agar penelitian bisa mendapatkan maksud-maksud umum yang menjadi maksud Allah dalam membuat hukum atau menjadikan teks-teks tersebut.³¹

b) *Menggunakan dalil-dalil yang secara tekstual dan tersurat telah jelas mengandung makna dan memiliki tujuan tertentu.*

Maqāṣid yang dapat ditemukan secara langsung dari dalildalil al-Quran secara jelas (*ṣarīḥ*) serta kecil kemungkinan untuk dipalingkan dari makna zahir-nya. Seperti bunyi ayat 183 surat al Baqarah tentang kewajiban puasa —*kutiba*

²⁹ Ibid., 190–194.

³⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstualis Dan Aliran Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2006), 24.

³¹ Qarāfi, *Furuq (Ma'a Hawāmisyyih)*, 28.

‘alaykum al-ṣiyām. Pada ayat ini, sangat kecil kemungkinan mengartikan kata —*kutiba*— dengan arti selain —diwajibkan, dan tidak mungkin dimaknai sebagai —ditulis.

c) *Menggunakan hadis-hadis mutawatir, baik hadis mutawatir yang bersifat maknawiah (al-mutawātir al-maknawi) maupun yang bersifat amaliah (al-mutawātir al-‘amali).*

Tujuan yang didapatkan dari dalil-dalil hadis mutawatir maknawiah adalah tujuan yang diperoleh dari pengamatan mayoritas sahabat terhadap perbuatan Nabi, seperti khutbah hari raya yang dilaksanakan setelah salat. Sedangkan tujuan yang didapatkan dari dalil-dalil hadis mutawatir amaliah adalah tujuan yang diperoleh dari kesaksian sahabat melalui perbuatan-perbuatan Nabi, seperti hadis yang diriwayatkan oleh sahabat dan menyimpulkan bahwa Nabi menginginkan suatu kemudahan dalam setiap perbuatannya.

Penggunaan hadis mutawatir diatas, kurang lebih sama dengan konsep pengamatan konteks *asbāb al-nuzūl* suatu ayat. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Quraish Shihab bahwa salah satu cara menemukan makna yang menjadi tujuan sebuah teks adalah *asbāb al-nuzūl* yang mencakup peristiwa, pelaku, dan waktu. Beliau menyayangkan bahwa dalam hal *asbāb al-nuzūl* seringkali aspek waktu diabaikan, padahal *asbāb al-nuzūl* merupakan data yang membantu mengetahui dan memahami maksud suatu teks dengan cara mengqiyaskan peristiwa pada saat turunnya ayat dengan keadaan sekarang. Tanpa memperhatikan waktunya, maka tidak relevan untuk dianalogikan (diqiyaskan). Sebab sebagaimana telah disepakati bahwa ayat Alquran tidak turun dalam masyarakat yang hampa budaya, tanpa ada peristiwa yang mendahului atau bersamaan dengan turunnya ayat. Untuk itu, analogi yang digunakan hendaknya tidak terbatas oleh analogi yang dipengaruhi oleh logika formal (*al-mantiq al-ṣūri*) yang selama ini banyak dipengaruhi oleh para fuqaha. Tetapi analogi yang lebih luas dari itu, yang meletakkan dipelupuk mata *al-maṣāliḥ al-mursalāh* dan yang mengantar kepada kemudahan pemahaman agama, sebagaimana halnya pada masa Rasulullah saw dan para Sahabat. Pengertian *asbāb al-nuzūl* dengan demikian dapat diperluas sehingga mencakup kehidupan kondisi sosial pada masa turunnya Alquran dan pemahamannya pun dapat

dikembangkan melalui kaidah yang pernah dicetuskan oleh para ulama terdahulu, dengan mengembangkan qiyas.³²

Selain pengamatan *asbāb al-nuzūl*, Quraish Shihab juga menawarkan konsep Ta'wil. Pemahaman literal terhadap teks ayat Alquran tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan dalam pemikiran, apalagi ketika pemahaman tersebut dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, atau keagamaan. Dahulu, ketika tidak bisa memberikan definisi yang memuaskan atau yang sejalan dengan pemahaman perkembangan masyarakat, ulama cukup mengatakan —wallahu a'lam bi muradihi. Hal ini tentu saja bukan merupakan suatu hal yang salah, tetapi tentunya tidak memuaskan banyak pihak. Karena itu, sedikit demi sedikit sikap seperti itu berubah dan para mufassir akhirnya beralih pandangan dengan jalan menggunakan ta'wil, tamsil dan metafora. Memang, literalisme seringkali mempersempit makna, berbeda dengan penta'wilan yang memperluas makna sekaligus tidak menyimpang darinya.³³ Hanya saja yang perlu digaris bawahi adalah tidak tepat menta'wilkan suatu ayat, semata-mata berdasarkan pertimbangan akal dan mengabaikan faktor kebahasaan yang terdapat dalam teks. Terlebih bila bertentangan dengan prinsip kaidah-kaidah kebahasaan. Karena hal ini berarti mengabaikan ayat itu sendiri.³⁴

Berdasarkan langkah-langkah yang ditawarkan oleh para pakar *maqāṣid syarī'ah* diatas dalam menemukan hikmah yang menjadi tujuan suatu teks Alquran, maka dapat disusun tata-kerja penafsiran yang menggunakan pendekatan maqasid dalam memahami Al-Quran, dengan tahapan sebagai berikut:

1) Analisis kebahasaan

Pada tahap ini, analisis dilakukan terhadap apa yang dikatakan teks dengan memperhatikan kaidah-kaidah kebahasaan. Meliputi bahasa teks, makna teks, bentuk dan konteks teks dan hubungan dengan teks lainnya. Analisis ini memiliki posisi penting dalam hal penggalian makna ayat, bahkan bagi al-Syatibi dijadikan syarat mutlak dalam memahami maksud syariat yang terdapat dalam nas, hal ini dikarenakan bahasa arab memiliki pola penyampaian yang khusus dibanding

³² Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 136.

³³ *Ibid.*, 137.

³⁴ *Ibid.*, 138.

bahasa lain, contoh sederhanya adalah, penulisan lafal am yang dimaksudkan untuk sesuatu yang khas, atau lafal khas yang dimaksudkan pada sesuatu yang khas.³⁵

2) *Identifikasi Makna Ayat*

Tahapan ini hanya bertujuan menemukan makna teks yang sesuai konteks pewahyuan. Identifikasi makna dapat dilakukan dengan menyesuaikan yang dengan penggunaan terma serupa dalam Alquran dan mempertimbangkan sisi historis dan sebab turunnya suatu ayat al-Quran, baik mikro maupun makro.

3) *Eksplorasi maqasid al-syari'ah*

Tahapan ini menjadi ciri khas penafsiran Al-Quran berbasis *maqāṣid* Mufasir tidak hanya berhenti pada penggalian makna sesuai konteks pewahyuan, akan tetapi juga menggali makna yang sesuai dengan tujuan syariat (*maqāṣid*). Makna tersebut selain menjadi pendamai bila mana terjadi kesenjangan antara makna konteks pewahyuan dengan konteks yang dipahami, juga berfungsi sebagai pengikat antara makna teks tersebut dengan konteks kekinian.

4) *Kontekstualisasi Makna*

Tahapan ini menjadi tahap pengembangan signifikansi penafsiran *maqāṣid* terhadap persoalan, masalah dan kebutuhan pada masa kini yang tampak relevan dengan pesan teks yang ditafsirkan. Makna ayat yang sudah tersingkap, dengan mengacu pada tujuan syariat yang sudah dieksplorasi sebelumnya, kemudian direfleksikan sesuai konteks ayat akan diterapkan. Hanya saja kontekstualisasi itu tidak diberlakukan pada semua aspek pemahaman teks-teks Islam, ada batas-batas yang harus dijaga.

Aplikasi Tafsir Maqāṣidī pada Surat al-Mujādilah

Pada sub ini dijelaskan tentang aplikasi tafsir maqasidi pada surat al-Mujadilah. Surat tersebut diawali dengan penegasan atau *ta'kīd*, yaitu: " *Qad sami'a Allahu qaula allatī tujādiluka fī zaujihā wa tasytakī ilā Allā* (Allah Swt sungguh mendengarkan suara perempuan yang mendebat kamu Muhammad, dan dia mengadu curhat kepada Allah)" Kata *Tujādilu* adalah bentuk *musyārahah* yang menunjukkan keterlibatan dua pihak dalam sebuah aktifitas. Dalam hal ini adalah perdebatan antara Khaulah binti Tsā'labah

³⁵ Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarīah*, 2nd ed. (Cairo: Muṣṭafā Muḥammad, n.d.).

dengan Nabi. Bahkan Allahpun berkenan mendengarkan suara perempuan tersebut, yakni rintihan dan keluhan Khaulah binti Tsā'labah yang dizhihar oleh suaminya, Aus bin Shamit secara semena-mena, tanpa alasan yang masuk akal. Itu artinya, bahwa suara perempuan harus didengarkan dan diperhatikan, tidak boleh diabaikan.

Secara konteks, baik mikro melalui riwayat *sabab nuzūl* sebagai mana dapat dibaca dalam Kitab *Asbāb Nuzūl* karya al-Wāḥidī dan konteks makro, seperti terdapat beberapa literatur kitab Tafsir dan sejarah, kita bisa mengetahui bahwa ayat tersebut turun terkait dengan kisah zihar yang dilakukan oleh Aus bin Šāmit terhadap istrinya, yaitu Khaulah binti Ša'labah.

Konsep zihar saat itu di zaman Jahiliyah dianggap sebagai bentuk perceraian. Dalam saat yang sama zihar adalah bentuk kesewenang-wenangan laki-laki terhadap perempuan. Hegemoni patriarki sedemikian kuat, hingga nyaris tidak ada negosiasi. Khaulah binti Tsā'labah lalu protes atas realitas masyarakat Arab. Protes awalnya tidak mendapat respon yang 'memuaskan' dari Nabi Saw, maka ia protes langsung kepada Allah dan akhirnya turun ayat tentang zihar.

Dengan mengikuti ayat-ayat yang ada di awal-awal Surat al-Mujādilah, kita bisa memahami bahwa relasi eksistensial ibu dan anak ditandai salah satunya dengan "proses melahirkan", maka penisbatan ibu secara biologis, yang tidak terkait dengan proses melahirkan dinilai bohong. Itu sebabnya ucapan zihar dinilai sebagai ucapan munkar dan kebohongan, sebab tidak sesuai dengan fakta dan realita. Di sini Islam melakukan rekonstruksi tatanan sosial yang bias patriarki menuju kesetaraan.

Konsep zihar mengalami dekonstruksi dan rekonstruksi, dari yang tadinya cermin hegemoni laki-laki menjadi sebuah mekanisme sosial untuk tawar-menawar antara suami-istri dalam memperbaiki konflik rumah tangga. Maka, suami yang melakukan *zihar* (menyamakan punggung istrinya dengan ibunya, dalam rangka mengharamkan dirinya untuk berhubungan seks dengan istrinya), ia wajib membayar *kaffārah* (tebusan atau hukuman), jika ia ingin kembali kepada istrinya, atau mencabut ucapan ziharnya. Hal itu memiliki tujuan (*maqāṣid*) antara lain, agar suami tidak bersikap sewenang-wenang terhadap istrinya.

Dendanya adalah memerdekakan budak. Konsep kaffārah dengan memerdekakan budak memiliki *maqashid*, yaitu *hifz al-nafs* (menjaga jiwa manusia, dan menghargai nilai kemanusiaan); bahwa budak harus dibebaskan, ia harus dijaga dimensi kemanusiaanya. Jika ia (suami yang melakukan zihar) tak mampu, maka diganti dengan berpuasa dua bulan berturut-turut. Di sini tampak bahwa hukuman itu diharapkan ada efek jera, sehingga seseorang tidak mengulangi perbuatannya buruknya lagi. Maka dari sini, kita bisa berkata bahwa *maqāsid* dari berpuasa adalah *shalah al-fardi* (memperbaiki individu) meminjam istilah Abdul Karim Hamidi dalam kitabnya, *al-Madkhal ila Maqāsidil Qur'an*. Maka bagi suami tersebut hal ini akan mengantar kebaikan rumah tangga menuju *ṣalāh mujtama'* (kebaikan sosial atau masyarakat). Sebab masyarakat yang baik terdiri dari individu-individu yang baik pula.

Selanjutnya, jika suami yang menzihar tak mampu puasa dua bulan berturut-turut, maka ia wajib memberi makan 60 orang miskin. Ini jelas *maqashidnya* adalah *hifz māl* (menjaga harta), yakni bisa memperbaiki ekonomi kaum fakir miskin, dan *hifz nafs* (menjaga jiwa mereka agar tidak kelaparan dan mati). Di situlah kemasalahatan sosial juga akan terwujud. Kemudian jika suami tidak ingin kembali ke istrinya, maka ia wajib menjatuhkan talak, dan jika tidak mau menjatuhkan talak atau tak sanggup kaffarah, maka posisi zihar akan dianggap sebagai sumpah ila' dan hubungan pernikahan suami -istri putus selamanya, tak boleh lagi ada rujuk lagi. Hal ini sebagaimana pernah terjadi pada kasus yang menimpa Salamah binti Shakhr al-Bayadli.

Pendek kata, jika disimpulkan, maka *maqāsid* ayat-ayat yang berbicara tentang kasus zihar tersebut adalah 1) menjaga agama melalui hukuman kaffarah puasa, 2) menjaga harta melalui hukuman kaffarah memberi 60 orang miskin, 3) meneguhkan dimensi kesetaraan 4) dan keadilan 5) serta pentingnya menjunjung tinggi nilai kemanusiaan.

Kesimpulan

Tafsir maqaidi merupakan salah satu jenis tafsir yang mengungkap makna dan hikmah yang melingkupi al-Qur'an, baik universal maupun parsial, dan menjelaskan cara penggunaannya dalam menciptakan kemaslahatan hamba. Tafsir maqasidi memiliki tiga konstruksi ontologis: 1) Tafsir maqasidi *as philosophy*, yang berarti bahwa nilai-nilai

maqasid dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa *maqāsid* itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia (nilai-nilai ideal moral universal/*al-maqāsid al-āmmah*); 2) Tafsir *maqasidi* sebagai metodologi. Maksudnya, tafsir jenis ini sebagai metodologi, mengharuskan adanya rekonstruksi penafsiran al-Quran yang berbasis kepada maqasid sebagai teori. Teori maqāsid shari'ah sebagai pisau analisis dalam suatu prosedur untuk memahami al-Qur'an. Karena itu, tafsir maqāsidi menitik-beratkan pemahaman atas maqasid al-shari'ah untuk mewujudkan maslahat di tengah masyarakat (terkait masalah-masalah hukum); 3) Tafsir *maqāsidī* sebagai produk penafsiran. Ini berarti bahwa suatu produk tafsir ia berupaya menitikberatkan kajiannya kepada maqāsid ayat yang ditafsirkannya. Untuk menerapkannya perlu beberapa tahapan yang bisa digunakan: 1) Identifikasi Ayat; 2) Identifikasi Makna; 3) Eksplorasi Maqasid asy-Shari'ah; 4) Kontekstualisasi Ayat; 5) Penarikan Kesimpulan. Kendati corak tafsir maqāsidi banyak yang belum mengetahui secara luas, kaidah ini belum populer dalam wilayah 'ulum al-Qur'an, tetapi bisa menjadi satu tawaran sintesa dua kaidah populer, *al-'ibrah bi khususi al-sababi lā bi 'umumi al-lafz* dan *al-'ibrah bi 'umumi al-lafz la bikhusus al-sabab*. Melalui corak penafsiran seperti ini, tujuan umum syariat untuk menghadirkan mashlahah dan menjauhkan kerusakan dunia dan akhirat, dapat diejawantahkan. Sebuah corak tafsir yang mendudukkan kemaslahatan untuk menjaga kesucian manusia.

Daftar Pustaka

- 'Asyūr, Muhammad Ṭāhir Ibnu. *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyyah*. Yordania: Dār al Nafāis, 2001.
- Al-Aṭrash, Riḍwān Jamāl, and Nashwān 'Abduh Khālīd. "Al-Judhūr Al-Tārikhiyyah Li Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li Al-Qurān Al-Karīm." *Journal of Islam in Asia* 8, no. Special Edition 1 (2011): 185–221.
- Al-Fasi, Allal. *Maqāṣid Al-Syarī'ah Al-Islāmiyah Wa Makārimuhā*. Beirut: Dār al-Garb al Islamy, 1993.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstualis Dan Aliran Liberal*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2006.
- Al-Qayyim, Syams al-Dīn Ibn. *I'lām Al Muwaqqi'in*. Beirut: Dār al Jil, 1993.
- Al-Salām, Al-Izz bin Abd. *Qawā'id Al Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al Anām*. 2nd ed. Damaskus: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.
- Al-Syatibi. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. 2nd ed. Cairo: Muṣṭafā Muḥammad, n.d.
- Auda, Jaser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan, 2015.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqashid Al-Syariah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqhi Minoritas; Fiqh Al-Aqalliyat Dan Evolusi Maqasid Al-Syari'ah Dari Konsep Ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Naswhan Abdo K. Qaid & Radwan J. el-Atrash. "Al-Tafsir Al-Maqasidiy: Isykaliyyah Al-Tarīf Wa Al-Khasāis." *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 3 (2013): 129–144.
- Qarāfi, Syihāb al Dīn al. *Furuq (Ma'a Hawamisyihi)*. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Quran*. 2nd ed. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

———. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2013.

Thahir, Hilal A. *Paradigma Tafsir Maqashidi*, n.d.

Umayah. "Tafsir Maqashidi; Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Quran." *Diya al-Afkar* 4, no. 1 (2016).

Zayd, Waṣṣī Aṣṣūr Abū. *Al Tafsir Al Maqasidi Li Suwar Al Quran - Fi Zilal Al Quran Anmuzajan*. Kairo: Syabkah Alukah, 2013.

Zein, Satria Effendi M. *Ushul Fiqih*. 1st ed. Jakarta: Prenada Media, 2005.



PRODI ILMU AL QUR'AN DAN
TAFSIR FAKULTAS USHULUDDIN
IAIN KUDUS

INTERNATIONAL CONFERENCE AND CALL FOR PAPERS CERTIFICATE

NO. 1666/IN.37/D4/PP.00.9/10/2020

Presented to

Muhammad Misbah, Lc., M.Hum

As a Presenter

Establishing Moderation of Quran and Hadith
Tafseer to Face Post-Truth era



Dr. H. Masrukhin, S.Ag., M.Pd
Dean of Ushuluddin Faculty