

Tafsir Maqāṣidī : Genealogi dan Konsep

Fakih Abdul Azis

Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Anwar

Sarang Rembang

fakihazis@staialanwar.ac.id

Abstract:

This study aims to trace the genealogy and conceptualization of tafsir maqāṣidī as a response to the extreme polarization in Qur'anic interpretation. Using a qualitative method based on library research and Arthur O. Lovejoy's theory of the history of ideas, the research finds that Tafsir Maqasidi is not a new method but has strong historical roots. Its practice began during the time of the Companions, such as Umar ibn al-Khattab's *ijtihad* in delaying punishment for theft (*hifz al-nafs*) and his policy on war-conquered lands (*i'tibar al-maal*). The concept then developed theoretically with Imam al-Shafi'i, was systematized by al-Shatibi, and was revived in the modern era by figures like Ibn Ashur. The research findings formulate seven main principles, including the principle of public welfare (*maslahah*) as the goal of sharia, the balance between literal meaning and substance, and the differing approaches to worship (*tawaqquf*) and social transactions (*muamalat*) which are flexible. This study contributes to the reconstruction of tafsir maqāṣidī as a dynamic, adaptive, and responsive intellectual tradition, while also providing a strong theoretical foundation for a moderate approach to Qur'anic interpretation.

Keywords: Methode, Quran Exegeses , Maqāṣid al-Syarī'ah, Washfi Asyur.

Abstrak:

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri genealogi dan konseptualisasi Tafsir maqāṣidī sebagai respons terhadap polarisasi ekstrem dalam penafsiran Al-Qur'an. Dengan menggunakan metode kualitatif berbasis studi pustaka dan teori History Of Ideas Arthur O. Lovejoy , penelitian ini menemukan bahwa tafsir maqāṣidī bukan metode baru, melainkan memiliki akar historis yang kuat. Praktiknya telah dimulai sejak masa sahabat, seperti ijtihad Umar bin Khattab dalam menunda hukuman pencurian (*hifz al-nafs*) dan kebijakan tanah rampasan perang (*i'tibar al-maal*). Konsep ini kemudian berkembang secara teoritis oleh Imam Syafii, disistematisasi oleh Al-Syatibi, dan dihidupkan kembali di era modern oleh tokoh seperti Ibnu Asyur. Hasil penelitian merumuskan tujuh kaidah utama, meliputi prinsip kemaslahatan sebagai tujuan syariat, keseimbangan antara makna lahiriah dan substansi, serta perbedaan pendekatan antara ibadah yang bersifat tawaqquf dan muamalat yang fleksibel. Studi ini berkontribusi dalam merekonstruksi Tafsir Maqasidi sebagai tradisi keilmuan yang dinamis, adaptif, dan responsif, sekaligus memberikan fondasi teoretis yang kuat bagi pendekatan interpretasi Al-Qur'an yang moderat.

Kata kunci: Metode, Tafsir, Maqāṣid, al-Syarī'ah al-Raisuni.

A. PENDAHULUAN

Tafsir maqāṣidī telah menjadi diskursus yang semakin menguat di kalangan akademisi muslim kontemporer sebagai respons atas keterbatasan pendekatan tafsir yang ada (Sutrisno, 2017, p. 1). Fenomena ini muncul karena kebutuhan mendesak akan metode penafsiran yang mampu menjembatani kesenjangan antara teks statis al-Qur'an dengan konteks dinamis kehidupan modern (Anwar, 2017, p. 174). Para pakar seperti Abdul Mustaqim menegaskan bahwa pendekatan ini telah menjadi tren baru yang digandrungi sebagai alternatif dalam menghadirkan makna al-Qur'an yang lebih relevan dan kontekstual sesuai semangat zaman (Maab, 2022).

Urgensi tafsir maqāṣidī terletak pada kemampuannya menjadi basis moderasi Islam di tengah polarisasi ekstrem antara kelompok tekstualis-skriptualis yang "menyembah teks" dan kelompok liberalis-substansialis yang mendesakralisasi teks (Mustaqim, 2019). Menurut Abdul Mustaqim, tafsir Maqāṣidī dapat menjadi alternatif dalam meneguhkan moderasi Islam ketika umat harus berdialektika antara teks yang statis dengan konteks yang dinamis.

Penelitian menunjukkan bahwa dalam lima tahun terakhir, banyak peneliti melakukan kajian menggunakan pendekatan tafsir maqāṣidī, menandakan penerimaan akademik yang luas. Data BNPT (2022) juga menunjukkan peningkatan kasus ekstremisme beragama yang disebabkan pola pikir rigid dalam memahami teks keagamaan, memperkuat urgensi pendekatan moderat seperti tafsir maqāṣidī (Azami & Sutriadi, 2022, p. 1).

Para pakar maqāṣidī seperti Ahmad al-Raisuni menekankan bahwa tafsir Maqāṣidī harus berbasis mashlahah dalam mengalihkan teks kepada makna. Sedangkan menurut Hamdani Anwar menyatakan bahwa corak maqāṣidī mampu menghasilkan penafsiran kontekstual, mengungkap makna universal al-Qur'an, dan meminimalisir perbedaan pendapat dalam penafsiran (Anwar, 2017). Abdul Mustaqim secara tegas menyatakan bahwa tafsir Maqāṣidī merupakan keniscayaan sebagai "anak kandung peradaban Islam" yang memiliki basis epistemologi kuat dalam tradisi pemikiran Islam (Mustaqim, 2019).

Kajian-kajian sebelumnya tentang tafsir maqāṣidī menunjukkan beberapa kecenderungan dan keterbatasan (Usman, 2020). Sebagian besar penelitian masih berfokus pada aspek normatif seperti definisi, sejarah, metode, syarat, dan manfaat tanpa mengembangkan kerangka konseptual yang mendalam. Penelitian seperti yang dilakukan oleh Wasfī Asyur Abu Zayd lebih bercorak normatif dan menyatakan ia mempunyai kesinambungan dengan corak tafsir lain tanpa memberikan kontribusi substansial terhadap pengembangan metodologi (عاشور, 2023, p. 7).

Aksin Wijaya mengkritisi bahwa posisi tafsir maqāṣidī di antara varian tafsir yang ada masih belum jelas, dan aspek "kebaruan" yang dimiliki pendekatan ini perlu dipertanyakan lebih lanjut (Maab, 2022). Penelitian-penelitian terdahulu juga menunjukkan kekurangan dalam hal spektrum kajian ayat yang masih terkait dengan hukum-hukum saja, sedangkan potensi aplikasi yang lebih luas belum dieksplorasi maksimal (Aqraminas, 2020). Selain itu, banyak penelitian yang masih bersifat reduksional dan mono-dimensi, belum menghasilkan pemahaman secara holistik (kāffah). Kritik lain menunjukkan bahwa beberapa definisi tafsir maqāṣidī masih menyamakan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, padahal keduanya memiliki perbedaan operasional. Problem epistemologis juga muncul ketika para pengusung tafsir maqāṣidī belum sepenuhnya mampu memberikan jawaban bahwa metode ini merupakan produk yang sudah matang dan siap saji (Maab, 2022).

Penelitian ini yang memilih judul "Tafsir Maqāṣidī: Genealogi dan Konsep" mencoba merespons kekurangan-kekurangan tersebut dengan fokus khusus pada dua aspek fundamental yang belum mendapat perhatian memadai yaitu bagian genealogi dan konseptualisasinya. Berbeda dengan penelitian sebelumnya yang lebih bersifat normatif atau aplikatif parsial, penelitian ini bertujuan secara khusus untuk: (1) menelusuri genealogi tafsir maqāṣidī secara komprehensif, mulai dari akar historis, transformasi konsep-konsep dasar, hingga perkembangan metodologisnya; dan (2) merumuskan konsep tafsir Maqāṣidī secara sistematis dan terpadu.

Penelitian tentang tafsir maqāṣidī dalam dekade terakhir menunjukkan bahwa meskipun diskursus mengenai pendekatan maqāṣidī telah berkembang dengan pesat secara global, sebagian besar kajian masih terfokus pada analisis teoretis dan tipologi metode penafsiran. Beberapa penelitian, seperti yang dilakukan oleh Firdaus, menelusuri perkembangan tafsir maqāṣidī di berbagai negara dan analisis komparatif terhadap corak penafsiran klasik versus kontemporer, namun belum menguraikan secara detail aspek genealogis dan kerangka konseptual sistematisnya (Firdaus, n.d., p. 13). Sementara itu, studi lain menyoroti pentingnya integrasi antara maqāṣid al-sharī'ah dan konteks sosial keumatan, namun kontribusi terhadap pembentukan peta perkembangan (genealogi) dan rumusan konsep tafsir maqāṣidī dari masa ke masa masih terbatas (Khotijah, 2024)

Kajian-kajian ini umumnya mengangkat tafsir maqāṣidī sebagai respons terhadap problem tafsir literalistik atau formalistik yang kerap tidak responsif terhadap isu-isu kemanusiaan dan perubahan zaman. Pendekatan maqāṣidī dianggap mampu menghadirkan penafsiran yang lebih komprehensif dan memperkuat prinsip kemaslahatan (Saihu, 2021; Sholihah, 2023). Namun, penelitian berbasis jurnal internasional yang membedah secara mendalam perubahan-perubahan paradigma,

keragaman tradisi, maupun kerangka konseptual tafsir maqāṣidī sebagai tradisi keilmuan yang dinamis dan lintas zaman, masih relatif langka.

Dengan demikian, gap penelitian yang tampak adalah minimnya kajian ruang lingkup internasional yang secara khusus menelusuri genealogi—yaitu jejak sejarah, peta transformasi konsep, serta perkembangan metodologis tafsir maqāṣidī—dan mengompilasikan konseptualisasinya secara utuh dan sistematis. Penelitian yang menyoroti aspek ini akan memberikan kontribusi signifikan dalam merekonstruksi posisi tafsir maqāṣidī baik sebagai diskursus keilmuan klasik maupun sebagai paradigma interpretasi al-Qur'an yang adaptif dan responsif terhadap dinamika pemikiran Islam kontemporer.

B. METODE

Metode penelitian ini dikategorikan sebagai *library research* dengan pendekatan kualitatif, yang bertujuan mengumpulkan dan mengelola sebanyak mungkin data berupa dokumen ilmiah—seperti buku, artikel jurnal bereputasi internasional, dan karya-karya tokoh utama tafsir Maqāṣidī—untuk membedah aspek genealogi, konsep, dan aplikasi tafsir maqāṣidī secara mendalam (Lexy, 2002, p. 3). Sedangkan teori yang digunakan adalah teori history of ideas Arthur O. Lovejoy (Lovejoy, 2017). Unit analisis dipilih secara purposive berdasarkan relevansi sumber terhadap tema penelitian, kredibilitas penerbit, serta kedalaman pembahasan mengenai transformasi historis dan konseptual tafsir maqāṣidī; dengan demikian, setiap literatur yang menjadi objek kajian berperan sebagai informan intelektual yang menyajikan data primer intelektual maupun data sekunder teoretis.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi literatur sistematis: identifikasi sumber, ekstraksi isi yang berkaitan dengan genealogi dan konsep, pencatatan temuan penting, serta klasifikasi konten ke dalam sub-kategori penelitian. Untuk menelusuri kesinambungan historis, digunakan *metode kesinambungan histori*—yang menguraikan perkembangan ide secara kronologis—sementara untuk mendeskripsikan pemikiran tokoh-tokohnya diterapkan *metode deskriptif* agar hasil pemikiran tiap tokoh dapat diungkap utuh dan apa adanya. Selanjutnya, analisis data mengadopsi *content analysis* menurut Holsti Cole untuk menyaring, mengelompokkan, dan memaknai temuan teks secara objektif, sehingga ringkasan padat tentang fokus utama—genealogi, konsep, dan aplikasinya—tercipta secara sistematis dan komprehensif (Holsti Cole, 1969).

C. HASIL

Penelitian ini berhasil menemukan dan merinci beberapa temuan penting mengenai tafsir maqāṣidi. Temuan utama adalah bahwa tafsir maqāṣidi bukanlah sebuah metode yang baru muncul, melainkan memiliki akar sejarah yang kuat dan telah dipraktikkan sejak masa awal Islam. Fakta ini membantah pandangan bahwa *maqāṣid* hanya relevan dalam diskursus kontemporer, melainkan sebuah pendekatan yang telah menjadi bagian integral dari tradisi intelektual Islam. Berikut adalah rincian kategori temuan dan konteks historisnya.

Istilah tafsir maqāṣidī berasal dari dua kata , tafsir dan maqāṣid . Secara bahasa redaksi tafsir merupakan *fi'il madhi ruba'i* atau kata kerja empat huruf. Ia berasal dari kata فسر – يفسر – تفسير . Kata ini mempunyai arti suatu penjelasan. Dikatakan dalam bahasa arab فسر الشيء يفسره yang memiliki artinya seseorang telah menjelaskan sesuatu . Begitu juga dari ayat al-qur'an yang berbunyi وأحسن تفسيراً (.. Allah merupakan sebaik-baiknya penjelas). Ada juga yang mengartikan bahwa tafsir merupakan pembuka tabir hal yang dikehendaki dari kata yang bermasalah (Mandhur, 2001, p. 55)

Secara istilah , Tafsir menurut Syech al-Zarqani (Al-Zarqani, 2021) dan Syech Ibnu Asyur mengatakan :

علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية – الزرقاني

Ilmu yang mengkaji al-qur'an al-Karim dari segi petunjuknya terhadap apa yang dikehendaki oleh Allah SWT sebatas kemampuan manusia.

اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن ، وما يستفاد منها ، باختصار أو توسع – ابن عاشور

Nama suatu Ilmu yang mengkaji tentang cara menjelaskan makna-makna dari lafal al-qur'an, dan hal yang bisa diambil faidah darinya, baik itu secara ringkas atau luas (ابن عاشور, 1903, p. 5).

Dari kedua definisi di atas, ada beberapa catatan mengenai tafsir. Pertama, dalam menjelaskan firman-Nya terbatas dengan kadar kemampuan manusia. Kedua, terdapat beberapa metode dalam penafsiran itu sendiri. ada yang padat dan ringkas yang sering disebut sebagai metode *ijmali*, ada juga yang panjang lebar seperti tafsir tahlili dan lain sebagainya.

Adapun maqāṣid merupakan kata yang mengikuti wazan مفاعل yang maknanya kembali pada kata قصد. Redaksi tersebut memiliki arti tujuan. Ibnu Mandhur mengatakan bahwa al-Qashdu القصد berarti jalan lurus (Mandhur, 2001, p. 56). Sebagaimana dalam firman Allah :

وعلى الله قصد السبيل (النحل 9) أي على الله تبين الطريق المستقيم

Dan hanya bagi Allah (hak untuk menerangkan) jalan yang lurus (An-Nahl: 9), yaitu hanya bagi Allah-lah (hak untuk) menjelaskan jalan yang lurus.

Berbeda menurut Ibnu Faris ia mengatakan bahwa arti *Qashada* قصد adalah mendatangi sesuatu yang merupakan esensinya atau tujuannya. Sebagaimana dalam contoh قصدته قصدا ومقصدا yang artinya saya telah mendatangi kepadanya dengan tujuan yang serius (Zakariya & Ibn, 2002).

Dalam al-quran redaksi *qashada* قصد dan variannya ditemukan pada enam ayat. Ada yang berbentuk kata kerja perintah اقصد dalam surat Luqman :19, ada yang berbentuk *mashdar* قصد seperti dalam surat al-Nahl : 9, berbentuk *isim fa'il* قاصدا dalam surat al-Taubah : 42 , مقتصد dalam surat Luqman : 32 dan Fathir : 32, dan مقتصدة dalam surat al-Maidah : 66. Dari beberapa ayat tersebut , arti daripada *qashada* adalah mendatangi sesuatu yang menjadi tujuannya. Terkadang, ia juga memiliki arti lain seperti : lurus, adil, moderat, dan pokok. Adapun arti yang pertama merupakan arti yang paling umum digunakan(Raisuni, 2013b, p. 4).

Menurut para ahli Ushul Fiqh, *maqāṣid* seringkali digabungkan dengan kata syariah. Imam Syatibi merumuskan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan, " Tujuan syariah yang berasal dari *khitab* (ketentuan) yang datang untuk manusia dalam rangka memberikan pemahaman apa yang baik bagi mereka dan apa yang merusak baginya, yang mana ia merupakan suatu kemaslahatan dalam dunianya dan akhiratnya. Hal tersebut mewajibkan adanya keterangan yang jelas dan gamblang yang tidak lagi masih global dan tidak ada kesamaran. (Al-Syatibi, 2003, p. 140). Ahmad al-Raisuni memberikan definisi yang paling mutakhir terkait term *Maqāṣid al-Syarī'ah* ini dengan rumusannya yang mengatakan :

مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها ، لمصلحة العباد

Maqāṣid al-syarī'ah adalah beberapa tujuan yang telah diletakkan oleh syariat dalam rangka untuk mewujudkannya, yaitu demi kemaslahatan manusia (Ar-Raisuni, 2007, p. 19)

Definisi mengenai *maqāṣid al-sharī'ah* di atas menunjukkan kesesuaian antara maknanya secara terminologis dan maknanya dalam bahasa Arab. Secara etimologis, istilah *maqāṣid* berasal dari kata *al-ghāyāt*, yang berarti "tujuan-tujuan", yang mengandung makna plural dan mengisyaratkan bahwa syariah tidak hanya bertujuan pada satu aspek tertentu, melainkan mencakup berbagai tujuan demi terwujudnya kemaslahatan umat manusia. Dalam konteks ini, tujuan-tujuan tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori utama, yaitu tujuan parsial (*juz'iyah*) yang berkaitan dengan hukum-hukum tertentu, dan tujuan universal (*kulliyah*) yang mencerminkan visi menyeluruh syariat Islam(Ar-Raisuni, 2007, pp. 20–21).

Maksud dari kalimat *tujuan universal atau parsial* adalah tujuan umum dari al-Quran itu sendiri. sesuatu yang al-Quran berbicara sendiri dalam beberapa ayat-Nya, begitu juga para ulama. Seperti al-Quran mempunyai tujuan dalam meng-Esa-kan Allah SWT dan beribadah kepada-Nya, tujuan pemberi petunjuk agama dan dunia bagi para manusia, tujuan pembersihan dan mengajarkan hikmah, tujuan rahmat dan kebahagiaan, tujuan menegakkan kebenaran dan keadilan, dan tujuan meluruskan pola pikir. Enam tujuan umum ini merupakan pendapat yang diutarakan oleh Ahmad al-Raisuni (Raisuni, 2013a).

1. Sejarah Perkembangan Tafsir Maqāsidī

Penafsiran al-qur'an pertama kali pertama kali dilakukan oleh Rasulullah SAW (Shihab, 2013). Sedangkan tafsir maqāsidī kemudian dikembangkan oleh para sahabat. Hal dapat dibuktikan dengan beberapa fakta seperti pada saat Khalifah Abu Bakar mengumpulkan al-qur'an. Ia menyetujui pandangan Umar bin Khatab yang mengatakan bahwa hafalan al-qur'an para sahabat perlu untuk dibukukan. Sebab pada saat itu banyak diantara mereka yang hafal al-qur'an meninggal dunia sebagai syahid di perang Yamamah (Al-Buthi, n.d.). Pandangan tersebut berpijak pada cara pandang Maqāsidī. Umar bin Khatab juga melakukan cara pandangan tersebut. Seperti menunda hukuman kasus pencurian, menambah hukuman peminum khamr dan lain sebagainya. Berikut kami paparkan beberapa ijtihad berbasis penafsiran maqāsidī Umar bin Khatab terkait kebijakan dan hukum Islam :

Pertama, menunda hukuman pencurian. Ada dua kali kasus pencurian yang pernah ditunda hukumannya pada zaman Umar bin Khatab. Pertama Budak-budak milik Hatib bin Abi Balta'ah yang mencuri unta dan menyembelohnya dan kedua adalah kasus pencurian yang terjadi pada tahun paceklik 17 Hijriyah (Al-Buthi, n.d., p. 101). Banyak orang mengatakan bahwa Umar telah berijtihad yang menyelisihi nash surat al-Maidah 38 :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Padahal anggapan tersebut tidaklah tepat adanya. Sebenarnya penerapan hukuman *hadd* harus memenuhi beberapa syarat dan hilangnya hal yang mencegahnya untuk melakukan pencurian. Satu diantara syarat hukuman pencurian adalah bagi sang pencuri tidak pada saat mengalami kondisi darurat. Darurat yang memiliki artian kondisi dimana seseorang tersebut jiwa dan dirinya terancam dalam melangsungkan kehidupannya. Jika kondisi orang tersebut telah keluar darinya, maka baru dapat tangannya dipotong. Hal

ini selaras dengan al-Maidah 4 dan al-Baqarah 173 dan Hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah RA:

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
ولحديث أبي هريرة أنه قيل لرسول الله : ما يحل لأحد من مال أخيه إذا اضطر إليه ؟ قال
يأكل ولا يحمل ، ويشرب ولا يحمل“ (Baihaqi, n.d., p. 361)

Maka barang siapa dalam keadaan terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan dari hadis Abu Hurairah, bahwa dia bertanya kepada Rasulullah, 'Apa yang diharamkan bagi seseorang dari harta saudaranya jika dia dalam keadaan terpaksa?' Beliau menjawab, 'Dia boleh makan dan tidak membawanya, dia boleh minum dan tidak membawanya'.

Adapun *illat* atau alasan dari budaknya hatib mencuri adalah karena sedang dharurat merasa kelaparan. Kelaparan yang mengarah pada ancaman hilangnya jiwa. Sehingga memaksanya untuk mencuri unta dan memakannya dalam rangka *hifz nafs*. Sedangkan alasan menunda pada tahun paceklik saat itu adalah disebabkan adanya kelaparan telah melanda selama dua tahun, tepatnya tahun 17 H. Secara umum masyarakat sedang dalam kondisi darurat. Mereka mencuri dalam rangka mencapai tujuan supaya mereka tetap hidup *hifz nafs* (Tāwīl, 2019, p. 101).

Berangkat dari keputusan tersebut, sebenarnya Umar bin Khatab sedang melakukan Ijtihad pendekatan Maqāṣidi dalam menafsiri ayat al-qur'an. Dengan mencari Illat atau alasan yang ada dalam kasus tersebut kemudian memberikan putusan yang berdasarkan pada orientasi dan tujuan yaitu dalam rangka *hifz nafs* (menjaga diri).

Kedua, Tidak membagi tanah hasil penaklukan (*futuhat*) kepada para prajurit. Pada awalnya setiap prajurit mendapatkan hasil *ghanimah* dari peperangan. Tindakan ini didasarkan kepada keterangan surat al-Anfal 41. Ayat ini menjelaskan bahwa para prajurit akan mendapatkan bagian 1/5 dari harta rampasan perang. Apapun bentuk dari harta rampasan tersebut, baik berupa senjata , makanan dan tanah bumi. Hal tersebut berangkat dari penggunaan lafal ما yang berfaedah untuk umum. lebih jelas lagi diperkuat redaksi kata من شيعى. Tanah itu juga termasuk harta rampasan perang, sebagaimana dijelaskan pada QS Al-Ahzab 27. Adapun dasar dalil lainnya yang bersumber dari hadis terdapat suatu riwayat mutawatir tentang pembagian tanah Khaibar oleh Rasulullah SAW kepada para prajurit (Hajar & Muhammad, n.d., p. 109).

Kemudian Umar menaklukkan sebagian besar Syam, Irak, Persia dan sekitarnya. Umar tidak membagikan hasil rampasan perang berupa tanah kepada para prajurit. Justru tetap memberikannya kepada penduduk setempat dengan menaruh *kharraj* pajak setiap tahun kepada mereka. Dengan harapan, hasil *kharraj* pajak tersebut akan dikumpulkan di *Bait Al-Mal* dan dialokasikan untuk beberapa kemaslahatan umat.

Seperti pemberian gaji bulanan prajurit, pembangunan jalan, jembatan, pasar dan lain-lain (al-Khin, 1993, p. 101)

Sebenarnya apa yang dilakukan oleh Umar ini merupakan penggunaan tafsir maqāṣidī terhadap permasalahan dan memahami ayat QS Al-Ahzab 27. Beliau berorientasi ke depan (إعتبار المال) dan mempertimbangkan agar negara tersebut tetap dalam wilayah Islam jika ditinggalkan. Dengan sistem yang baik, teratur dan rapi. Prajurit yang menjaga di perbatasan digaji, akomodasi perjalanan yang dilakukan masyarakat terpenuhi, dan pembangunan dalam mewujudkan masyarakat sejahtera juga terjadi.

Salah satu dasar Umar adalah surat al-Hasyr 7. Ayat tersebut menjelaskan bahwa *fai* (harta rampasan) untuk para orang muhajirin dan anshar dan generasi yang datang setelah mereka sampai hari kiamat. Dengan ayat ini Umar bin Khattab menjawab pertanyaan prajurit dari kalangan sahabat saat meminta tanah bumi Irak. Ia menguatkan bahwa dalam redaksi ini terdapat *waw* ‘*athaf* yang memiliki fungsi urutan bagian orang-orang yang mendapatkannya (Tāwīl, 2019, p. 88)

Saya memandang perlu untuk menahan tanah tetap kepada pemilik aslinya. Dan saya menetapkan kepada mereka Kharraj, dan dalam lehernya mereka saya letakkan pajak yang harus mereka bayar. Sehingga menjadi *fai* (harta rampasan) bagi orang Islam semuanya. Baik itu prajurit, keturunannya dan generasi setelahnya. Apa kamu tidak lihat pelabuhan besar ini? operasional pelabuhan ini perlu para lelaki yang menetap didalamnya. Apa kamu lihat kota-kota besar ini- Syam, Jazeera, Kufah, Bashrah dan Mesir-? kita perlu mengisinya dengan pegawai, prajurit dan tentara lalu memberikan gaji kepadanya. Coba pikirkan, dari mana mereka akan digaji kalau tanah dan bumi ini hanya dibagikan kepada prajurit saja?.

Para prajurit dari kalangan Anshar dan Muhajirin menjawab:

Sebaik-baik kebijakan adalah apa yang anda putuskan wahai Amir al-Mukminin.

Jika pelabuhan besar dan kota-kota besar ini tidak diisi oleh tokoh-tokoh yang kuat, tentu orang-orang kafir akan kembali menguasainya”. Umar menjawab, “sekarang kalian sudah faham titik perkaranya (al-Khin, 1993, p. 67).

Selain beberapa contoh di atas, ada beberapa pandangan dan ijtihad Umar bin Khattab yang berbasiskan maqāṣidī dan *i'tibar al-maal* (melihat kondisi masa depan). Seperti melarang nikah mut'ah, melarang orang muallaf mendapatkan jatah zakat, menambah hukuman kriminal minum khamr, menetapkan harga pasar, melarang menjual budak *Ummahat Al-Aulad* dan lain sebagainya (Tāwīl, 2019).

Penggunaan Ijtihad berbasiskan maqāṣidī dalam menafsiri ayat al-qur'an terus berlanjut seiring perkembangan sejarah tafsir itu sendiri. Dimulai dengan pendirian madrasah para sahabat lainnya di berbagai daerah *Futuhat*. Misalnya madrasah

Abdullah bin Abbas di Mekkah, Ubay bin Ka'b di Madinah, Abdullah bin Mas'ud di Irak dan lain-lain.

Beberapa madrasah ini kemudian dilanjutkan oleh generasi setelahnya yang mewarisi para sahabat. Seperti mufassir kalangan tabiin Urwah bin Zubair, Al-Dhahhak bin Muzahim, Mujahid bin Jabr, Hasan al-Bashri dll. Kemudian datang generasi setelahnya yaitu Imam Syafii, Yahya bin Ziyad al-Farra', Akhfasy al-Ausath, Ibnu Qutaibah. Lalu mereka mempunyai murid seperti Ibnu Abi Hatim, al-Thabari, al-Jasshash, Ilkiya al-Harrasi dan lain sebagainya.

Imam Syafii selain sebagai mufassir, beliau juga pendiri mazhab. Bahkan beliau juga yang merintis teori dan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Wifaq Mukhtar mengatakan sebenarnya peletak dan perumus *maqāṣid* adalah Imam Syafi'i bukan al-Syatibi (Mokhtar, 2013). Hal tersebut berdasarkan asumsi pada saat Imam Syafii sedang menjelaskan kajian tentang dilalah mengatakan :

فليست تنزل بالمسلمين نازلة إلا وفي كتاب الله عز وجل حكمها بالنص أو الدلالة

Tidak ada -sesuatu- yang akan turun kepada kaum muslimin suatu peristiwa, melainkan -ada- di dalam Kitab Allah 'Azza wa Jalla ada hukumnya yang melalui perantara nash atau dilalah.

Berangkat dari pernyataan di atas, ada satu hal yang digaris-bawahi bahwa Imam Syafii menyatakan *nash* dan *dilalah* adalah hal yang berbeda. Dilalah dibedakan dari nash karena problem atau kasus yang akan terjadi tidak terbatas dan dinamis. Kemudian dilalah ini dikaitkan dengan *illat* (alasan) dari nash al-qur'an yang mana notabene ia akan menghasilkan kebaikan, kemaslahatan dan tujuan yang diinginkan oleh *al-Syari* (Allah). Atau dalam bahasa lain dikenal dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (Mokhtar, 2013).

Dari sisi lain, kajian mengenai *maqāṣid al-syariah* masuk dalam bab ilmu Ushul Fiqh. Penulis menemukan ada dua arah *maqāṣid* yang berkembang pada abad kemunculannya. Pertama, mengarah tentang hikmah-hikmah serta rahasia hukum Islam. ini terjadi pada abad ketiga Hijriyyah. Kedua, mengarah kepada konsep kemaslahatan dan tingkatan-tingkatannya. Arah kedua ini muncul pada abad ke-5 Hijriyyah.

Di antara ulama yang ikut berkontribusi dalam *ittijah* arah yang pertama adalah Abū 'Abdillah al-Hakim al-Turmudhi (w. 320 H.) dalam karyanya yang berjudul *al-Salātu wa Maqāṣiduhā, 'Ilal al-Shari'ah* dan *'Ilal al-'Ubūdiyyah*. Selanjutnya ada Abū Mansūr al-Māturidi (w. 333 H.) dalam karyanya : *Ma'khudz al-Sharā'i*. Kemudian Abū Bakar al-Abhari (w.375 H.) dalam karyanya yang berjudul *Mas'alah al-Jawāb wa al-Dalā'il wa al-'Ilal*. Hingga ditutup dengan Abū Bakar al-Bāqilānī (w. 403 H.) dalam karyanya berjudul *al-Taqrīb wa al-Irshād, al-Ahkām wa al-'Ilal dan al-Bayān 'an Farā'id al-Din wa Sharā'i al-Islām* (Ar-Raisuni, 2007, p. 31)

Setelah era ini, *maqāsid al-syarī'ah* berkembang pada kajian yang lebih luas dengan menitikberatkan kemaslahatan dan beberapa tingkatan di dalamnya seperti *darūriyyāt* (kemaslahatan primer), *hājīyyāt* (kemaslahatan sekunder) dan *tahsiniyyāt* (kemaslahatan tersier). Istilah ini mulai muncul dan menyebar di kalangan ahli Ushul Fiqh abad ke-5 hingga abad ke-8. Akan tetapi ia masih berupa kerangka dasar.

Tokoh-tokoh pada era ini seperti Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H). Al-Juwainī merupakan ulama pemikir yang dikenal juga sebagai Imam Haramain. Ia berpendapat bahwa penting untuk merumuskan hal prinsip fundamental dalam Hukum Islam. Prinsip ini akan dijadikan pedoman dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang muncul di kemudian hari. Menurut al-Raisuni ia merupakan ulama pertama yang merumuskan lima prinsip dasar Maqāsid al-Syarī'ah. Walaupun saat itu istilahnya masih menggunakan redaksi '*al-ismah* bukan *al-ḥifzu*. *Al-ismah* ini terbagi ke dalam lima hal, yaitu: menjaga agama, jiwa, akal, diri, dan harta (Ar-Raisuni, 2007).

Estafet tersebut kemudian diteruskan muridnya Abū Hāmid al-Ghazālī (w. 505 H).. Al-Ghazālī mengembangkan teori gurunya Al-Juwainī. Ia menggantikan konsep *al-ismah* menjadi *al-ḥifzu*. Bahkan ia menyatakan bahwa maqāsid al-syarī'ah merupakan *illat* (alasan) dalam setiap hukum Islam yang diturunkan kepada hambanya. Hal ini berimplikasi bahwa *illat* hukum bagi keharaman minuman keras adalah penjagaan (*ḥifz al-'aql*), tidak hanya “memabukkan” saja. Kemudian maqāsid ini dikembangkan 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H.). Berbeda dengan Al-Ghazālī, 'Izz al-Dīn mulai mengembangkan konsep maqāsid al-syarī'ah ini dengan mengaitkannya pada bab-bab Ibadah. Bahkan ia tercatat sebagai ulama yang mengarang *maqāsid khos*. Seperti *Maqāsid al-Shalāt*, *Maqāsid al-Sawm*, *Maqāsid al-Mukallaḥīn*, dan sebuah kitab khusus yang memuat teori dasar Maqāsid yaitu *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām* (Haroush, 2020).

Setelah itu datanglah term maqāsid yang mulai ditampilkan secara utuh dan sistematis. Abū Ishāq al-Shātibī (w. 790 H.) yang dinobatkan sebagai Bapak maqāsid al-sharī'ah. Jasser Auda mengatakan bahwa kitab al-Muwafaqat karya ulama yang berasal dari Andalusia itu telah memperlihatkan kajian maqāsid yang utuh, metodologis dan sistematis (Auda, 2008, p. 5). Ada tiga tawaran besar yang diutarakan oleh Imam Syatibi dalam karyanya tersebut, yaitu: *Pertama*, mengeluarkan *maqāsid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Ia tidak lagi sekedar bab dalam kajian Ushul fikih. *Kedua*, Melakukan kritik terhadap diksi maqāsid al-syarī'ah yang sering digunakan untuk hikmah dari hukum tertentu. Ia mengusulkan maqāsid al-syarī'ah harus menjadi landasan primer dalam penetapan hukum. Bahkan ia menyatakan bahwa salah satu syarat seorang mujtahid adalah harus memahami ilmu *maqāsid al-syarī'ah*. *Ketiga*,

maqāṣid al-syarī'ah mempunyai dasar hukum yang kuat. Hal itu dikarenakan ia digali dari nas yang qat'i (Al-Syatibi, 2003).

Setelah itu datanglah masa kegelapan dimana kajian tentang term ini meredup hingga datanglah Muhammad Abduh pemikir dari Mesir yang memulainya kembali. Ia melakukan tahqiq terhadap manuskrip *al-Muwafaqat* dan mengajarkannya kepada para muridnya. Dua diantara muridnya adalah Ibnu Asyur dan Allal al-Fasi (Ar-Raisuni, 2007, pp. 35–40).

Ibn Asyūr (1879-1973 M.) diakui oleh beberapa ulama ahli ushul fiqh sebagai pakar pertama yang menyajikan kajian maqāṣid secara mandiri yang terpisah dari usūl al-Fiqh. Ia adalah ilmu tersendiri yang telah mempunyai konsep dan aplikasi yang terstruktur. Menurutnya, *maqāṣid al-syarī'ah* terbagi menjadi dua, yaitu: *maqāṣid al-'āmmah* (tujuan umum) dan *maqāṣid al-khāṣṣah* (tujuan khusus), sebuah pembagian yang tidak ada pada era sebelumnya. Ia secara tegas memposisikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai hal yang perlu digunakan dalam pendekatan-pendekatan ketika membaca teks-teks agama. Bahkan ia juga meletakkan *al-hurriyyah* (kebebasan), *as-samāḥah* (toleransi), *al-fiṭrah* (kesucian), *al-musāwah* (kesetaraan), dan *al-ḥaqq* (keadilan) menjadi bagian dari kebutuhan manusia yang harus dilindungi (ابن عاشور, 1903).

Selain Ibnu Asyur, terdapat juga pemikir dari Maroko yang bernama Allal al-Fasi. Dalam bukunya yang berjudul *Maqāṣid al-Syariah wa Makarimuha*, ia berusaha menerapkan konsep maqāṣid yang dipaparkan oleh Imam Syatibi ke dalam masalah isu-isu kontemporer. Ia meyakini bahwa hubungan antara teori maqāṣid dengan *waqi'* (isu-isu terkini) akan menciptakan suatu keharmonisan antara maqāṣid dengan realitas sosial yang senjang. Ia bahkan berkecimpung dan membahas tentang persoalan kompleks seperti keadilan sosial, egalitarianism (*musawah*), hurriyah kebebasan, hak asasi manusia, demokrasi dan sebagainya.

Setelah era Ibn Asyur, *maqāṣid al-syarī'ah* menuju puncak kejayaannya. Utamanya semenjak muncul tokoh-tokoh seperti Ahmad Raisuni, Jasser Auda, Yusuf al-Qardhawi, Nurudin al-Khadimi dan sebagainya. Syech Ahmad Raisuni misalnya, ia memiliki karya yang berjudul *al-Fikr al-Maqāṣid* dan *Muhadlarat fi Maqāṣid al-Syariah*. Ia menjelaskan beberapa rambu-rambu penting yang harus dilalui seseorang dalam memahami konsep *maqāṣid* dengan bahasa yang mudah difahami oleh orang yang awam sekali terhadap *maqāṣid*.

2. Kaidah Tafsir Maqāṣid

Dalam memahami konsep, suatu bangunan kaidah menjadi hal inti dalam proses memahaminya. Al-Kailani memberikan definisi terkait kaidah maqāṣid ini sebagai berikut :

ما يعبر به عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة أتجهت ارادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام.

Suatu pondasi yang dengannya dapat mengungkap makna umum, serta diambil dari dalil-dalil syariah yang berbeda-beda menuju kehendak syari' (Allah) untuk bisa menegakkannya berangkat dari apa yang ada dibalik hukum yang dibangun di atasnya (الكيلاي, p. 55, 2000)

Berdasarkan poin-poin di atas, dapat dipahami bahwa kaidah *maqāṣid* adalah fondasi hukum Islam yang bersifat umum. Kaidah ini dirumuskan dari berbagai dalil dan dipahami secara kolektif untuk menegakkan tujuan Allah SWT, yaitu tercapainya kemaslahatan bagi umat manusia. Dengan kata lain, kaidah *maqāṣid* berfungsi untuk mengungkap substansi dan tujuan di balik setiap aturan hukum, baik dalam bidang fikih, akhlak, maupun bidang lainnya.

Melalui sub-bab ini penulis akan mencukupkan beberapa kaidah tafsir Maqāṣid yang memiliki hubungan erat dengan penafsiran al-qur'an. kaidah tersebut adalah :
Kaidah Pertama

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا

Sungguh, syariat diterapkan hanyalah untuk kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat secara bersamaan (Al-Syatibi, 2003)

Arti kaidah *maqāṣid* ini adalah tujuan Allah SWT membuat aturan berupa syariat adalah dengan tujuan kemaslahatan hamba-Nya. Semua aturan syariah tersebut terdapat dalam al-qur'an dan Hadis. Mengingat keduanya sama-sama wahyu dari-Nya. Maka dari itu dalam menafsiri ayat al-qur'an seorang mufassir harus selalu membawa misi ini dalam penafsirannya. Sehingga apabila dalam memahami makna ayat al-qur'an merasa ada yang bertentangan dengan misi kemaslahatan tersebut, maka sang mufassir harus mencari lagi titik kemaslahatan dengan melihat motif atau illat dari ayat tersebut. Agar dapat melihat tujuan ayat *maqāṣid al-ayat* terlihat dengan jelas.

Said Ramadhan al-Buthi mengemukakan bahwa kata "masalah" itu sama dengan manfaat baik secara makna dan morfologinya. Dua kata tersebut berbentuk mashdar dengan artian kebaikan. Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa penafsiran terhadap ayat al-qur'an harus memiliki tujuan yang berupa kebaikan terhadap manusia (Ulya, 2019, p. 5). Imam Razi menjelaskan kata maslahat dengan artian yang detail dan dapat memberikan pemahaman yang utuh. Definisinya adalah sebagai berikut :

المصلحة لا معنى لها إلا اللذة أو ما يكون وسيلة إليه ، والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة اليه

Maslahat itu memiliki artian rasa senang atau sesuatu yang dapat menjadi sarana mencapai kesenangan itu. Adapun mafsadat adalah rasa sakit atau

sesuatu yang dapat menjadi sarana mencapai rasa sakit itu (Ar-Raisuni, 2007, p. 233).

Berdasarkan pernyataan di atas, dapat disimpulkan bahwa suatu penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menghasilkan dampak negatif berupa penderitaan, tekanan, atau rasa terkekang bagi seorang hamba, menunjukkan bahwa penafsiran tersebut kurang tepat atau tidak sejalan dengan semangat dan tujuan ajaran Islam. Sebaliknya, apabila suatu penafsiran mampu menghadirkan ketenangan, kenyamanan, dan rasa damai dalam diri hamba-Nya, maka hal tersebut dapat dikategorikan sebagai penafsiran yang lebih sesuai dengan esensi dan nilai-nilai universal yang terkandung dalam al-Qur'an.

Kaidah Kedua

المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبد لله
إختيارا كما هو عبد الله إضطارا

Tujuan syar'i dari penciptaan syariat adalah untuk mengeluarkan seorang mukallaf (hamba-Nya yang terkena beban ketaatan) dari ajakan hawa nafsunya, sehingga ia dapat menjadi hamba Allah secara ikhtiar (normal) sebagaimana ia menjadi hamba Allah secara idhtirar (darurat) (Al-Syatibi, 2003, p. 11)

Ada beberapa alasan yang mendasari kaidah maqāṣid di atas, seperti premis pertama bahwa manusia sebagai objek syariah tercipta untuk beribadah terhadap-Nya.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Kemudian premis kedua yang menunjukkan banyak teks-teks yang mencela seseorang yang melewati batas tujuan beribadah kepada-Nya. Dalam artian apabila orang yang melanggar larangan atau menentang perintah Allah, dia akan dijanjikan azab. Seperti :

فَأَمَّا مَنْ طَغَى .. وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا .. فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى

Maka adapun orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, maka sesungguhnya neraka Jahimlah tempat tinggal(nya).

Selanjutnya premis ketiga, berlandaskan pengalaman dan beberapa fakta sejarah. Bahwa kemaslahatan agama dan dunia tidak akan tercapai jika ikut hawa nafsu. Sudah banyak cerita dan peristiwa jatuhnya seseorang karena mengikuti hawa nafsu. Oleh karena itu, aturan syariat ini turun untuk mengangkat orang mukallaf dari godaan hawa nafsunya. Penafsiran yang diniatkan untuk beribadah kepada-Nya. Berangkat dari hal tersebut, Jika ada seseorang mufassir dalam penafsirannya terhadap al-qur'an mengikuti

apa yang dikehendaki oleh hawa nafsurnya, maka ia telah mengarahkan dirinya jatuh pada larangan Syari’.

Kaidah Ketiga

الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء ، وإنما الاختلاف بين ما هو أمر وجوب أو ندب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وما حصل الفرق إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع

Perintah-perintah dan larangan-larangan dari segi lafal derajatnya sama dalam memberi petunjuk tuntutan. Perbedaannya hanyalah apa ia perintah wajib atau sunnah. dan apakah larangannya haram atau makruh, yang tidak diketahui langsung dari nash-nash. Perbedaan itu diketahui, dengan mengikuti makna-makna dan penelitian terhadap kemaslahatan dan dalam tingkatan apa itu terjadi (Al-Syatibi, 2003, p. 153)

Dari kaidah di atas, seorang mufassir harus faham bahwa *al-Amr* dan *al-Nahyu* adalah dua hal yang sama. Ia sama-sama tuntutan dari Allah SWT. Untuk yang pertama berupa tuntutan untuk dilakukan, sedangkan yang kedua tuntutan untuk dihindari. Keduanya baik *al-Amr* dan *al-Nahyu* juga akan mendatangkan kebaikan dan menolak keburukan yang kembali kepada pelaku-Nya.

Jika tuntutan melakukan perbuatan dalam suatu ayat itu bersifat pasti dan mengikat (الاقتضاء مع الجزم) maka konsekuensinya bagi seorang mukallaf hamba dalam melaksanakan perbuatan itu menjadi wajib (وهبة الزحيلي, 2007). Seperti contoh dalam ayat:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk.

Jika ada tuntutan dalam melaksanakan perbuatan tersebut tidak mengikat (لم يكن) (الاقتضاء مع الجزم) maka hukum seorang mukallaf melaksanakan perbuatan itu adalah nadb. Sebagaimana dalam firman Allah :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۗ

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan adil.

Jika *khitab* dalam ayat yang memiliki tuntutan untuk meninggalkan perbuatan dengan pasti dan mengikat (اقتضاء الترك مع الجزم) maka konsekuensinya bagi hamba mukallaf dalam melakukannya adalah haram (وهبة الزحيلي, 2007). Seperti yang tertera pada contoh berikut :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda, dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Akan tetapi apabila *khitab* dalam ayat tersebut mengandung tuntutan untuk menghindari tindakan, tetapi tidak bersifat pasti dan tidak mengikat (إقتضاء الترك لا مع) (الجزم) maka konsekuensinya bagi seorang hamba mukallaf dalam melakukan perbuatan itu adalah makruh.

Dalam kaidah ini, Imam Syatibi secara tersirat memberikan pemahaman kepada kita untuk cermat dalam masalah kebahasaan dan tuntutan dibalik hukum. Hal ini juga sesuai dengan langkah penafsiran seorang mufassir agar tidak mengarah kepada pemaknaan yang salah dan fatal ia harus mengetahui sisi kebahasaan terdahulu. Kemudian berlanjut kepada faedah dari masing-masing tuntutan tersebut. Apakah ia perintah, larangan atau mungkin hanya sindiran. Ketepatan ini dapat diketahui seorang mufassir setelah memahami bahasa arab dengan baik dan benar. Baik itu dari segi nahwu,sharaf, isytiqaq, dan balaghahnya(Al-Syatibi, 2003)

Kaidah Keempat

العمل بالظواهر على تتبع وتغال ، بعيد عن مقصود الشارع ، وإهمالها إسراف أيضا

Mengamalkan yang zahir saja berdasarkan penelitian dan penyelidikan, jauh dari maqsud syari.dan mengabaikannya juga berlebihan (Al-Syatibi, 2003, p. 154)

Kaidah ini merupakan kelanjutan dari kaidah sebelumnya. Kaidah ini mengharuskan seorang mufassir untuk meninggalkan kejumudan hanya berpegang kepada nash-nash secara dhahir, tanpa mempedulikan penelitian makna-maknanya. Apalagi tanpa memperhatikan tujuan-tujuannya. Karena secara hakekat, hukum syariat itu ada untuk merealisasikan maksud dan tujuannya, yaitu kebaikan dan kemaslahatan.

Bagi mufassir , kaidah ini memerintahkan untuk tidak meninggalkan lafal dan *madlul*-nya (yang dimaksud artinya dalam suatu lafal). Maka dari itu , sebagai mufassir seyogyanya ia dalam mengambil jalan tengah antara dua hal yaitu :

Pertama, *I'tibar al-mabani* , menimbang-nimbang bentuk lafazh dan petunjuknya secara kebahasaan agar dapat difahami dari ungkapan lafal tersebut. Contohnya pada ayat :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu mengingat Allah dan

tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Ungkapan “ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ” bagi orang mukallaf bukan hanya perintah mengingat Allah saja, tetapi lebih mengarah kepada pelaksanaan shalat jumuah. Kemudian dari redaksi “ dan tinggalkanlah jual beli ” yang *dimaqāṣidkan* adalah memperkuat agar orang mukallaf sesegera mungkin dalam melaksanakan shalat jum’at. Bukan masalah jual beli saja.

Kedua, *I’tibar ma’ani*: harus mengetahui makna-maknanya, baik dhahir dan batin. Tidak boleh mengabaikannya. Seorang mufassir tidak boleh mempertimbangkan satu segi saja maka konsekuensinya akan mengabaikan yang lain (Al-Syatibi, 2003, p. 293)
Kaidah Kelima

إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ، ويتأخر العقق فيكون تابعا ، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل

Apabila teks dan akal bertentangan dalam memahami masalah syariah, maka yang didahulukan pertama adalah teks, karena dialah yang -seyogyanya- diikuti. Kemudian akalnya diakhirkan, karena statusnya dia yang mengikuti. Akal tidak dapat bebas dalam bidang pemikiran kecuali sekadar yang dibebaskan oleh naql (Ar-Raisuni, 2007, p. 242).

Setelah keterangan beberapa kaidah diatas tentang pentingnya membawa sisi kemaslahatan dalam setiap penafsiran. Timbul suatu pertanyaan, sejauh mana peran akal dalam menentukan kebaikan dan keburukan tersebut. Menurut Imam Syatibi akal bisa memperoleh hal yang dinilai sebagai kebaikan (masalah) dan keburukan (mafsadah). Tetapi ia bukanlah sebagai *musyarri* atau hakim. Statusnya ia hanya sebagai *mudrik al-syariah* (penemu syariah). beliau menegaskan :

المصالح هي من وضع الشارع بحيث يصدقها العقل ، وتطمئن إليها النفوس

Beberapa kemaslahatan adalah sebagian dari yang diciptakan oleh Allah yang dapat ditemukan oleh akal dan dimantapkan oleh jiwa (Al-Syatibi, 2003, p. 315)

Seandainya akal tidak ada kemampuan untuk membedakan mana yang baik dan buruk , niscaya akal tidak boleh menganggapnya benar atau dusta. Tetapi , akal yang sehat memiliki kemampuan membedakan mana yang maslahat dan mafsadat. Kemampuan itu sebatas menemukan dan mendapatkan, bukan menciptakan kebaikan. Karena yang dapat menciptakan kebaikan dan kemaslahatan hanya Allah semata.

Ini juga sesuai dengan anjuran dalam penafsiran bahwa sebaiknya tetap berpegang teguh pada riwayat. Baik itu riwayat dari nabi Muhammad SAW yang berupa hadis, atau

atsar dari para sahabat dan sebagainya. Baru kemudian menggunakan penafsiran yang berbasiskan akal atau ra'yu.

Kaidah Keenam

الاصل في العبادات بالنسبة الى المكلف التوقف دون الالتفات الى المعاني

Hukum asal dalam masalah ibadah yang diorientasikan kepada mukallaf adalah *tawaqquf* (mengikuti petunjuk Allah dan Nabi), tanpa berpaling kepada makna-makna (Al-Syatibi, 2003, p. 35).

Kaidah ini menerangkan bahwa dalam hal ibadah, mukallaf hendaklah bersikap *tawaqquf*. Suatu sikap berdiam diri dengan mengikuti apa yang diterangkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya. Tanpa ada perlu pertanyaan lebih lanjut yaitu mengapa. Maka dari itu, beberapa hukum ibadah seperti shalat, puasa, zakat, haji tidak dapat dirasionalkan apa makna rinciannya. Sebagai seorang hamba, ia tidak dituntut untuk mencari alasan dan motif tentang mengapa gerakan ibadah itu demikian, tapi yang diminta hanyalah bersikap *tawaqquf*. Tetapi bila dalam rangka mencari hikmahnya maka itu diperbolehkan (Al-Syatibi, 2003, pp. 35–38).

Dalam artian lebih lanjut, kita tidak perlu menangkap alasan mengapa shalat itu terdiri dari “ *Perkataan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam*”. Kita tidak akan dapat memahami mengapa shalat yang diwajibkan itu jumlahnya telah ditentukan. Kenapa harus berdiri kemudian rukuk hingga menyungkurkan badan ke bawah gerakan sujud. Demikian juga tentang tempat-tempat yang disuruh baca dzikir, tasbih dan tempat lain yang tidak diperintah dzikir malah membaca al-qur'an (surat al-fatihah). Sebagaimana shalat, demikian pula semua praktek ibadah seperti haji, puasa dan sebagainya. Hukum ini mempunyai sifat *ta'abbudi*, Ikut apa yang telah diatur oleh Allah dan Rasul-Nya (Al-Syatibi, 2003, p. 38).

Berpijak pada kaidah tersebut, penafsiran terhadap ibadah mahdhah seperti shalat dan puasa tidak perlu diarahkan pada pencarian rasionalisasi atas bentuk dan tata cara pelaksanaannya, karena hakikatnya merupakan ketetapan dari Allah sebagai *al-Syāri'*. Namun demikian, jika seorang mufassir berusaha mengungkap hikmah umum di balik ibadah tersebut, hal itu diperbolehkan. Misalnya, shalat mengandung nilai ketenangan jiwa melalui dzikir kepada Allah dan mencegah dari perbuatan keji dan mungkar, sementara zakat berfungsi untuk menumbuhkan kepedulian sosial, mengikis sifat kikir, dan menciptakan keadilan ekonomi.

Kaidah Ketujuh

الاصل في العادات والمعاملات الالتفات الى المعاني

Hukum asal pada muamalat adalah berpaling ke makna-makna (Al-Syatibi, 2003, p. 401)

Kaidah maqāṣid ini menegaskan bahwa dalam bidang muamalat kita diberi kesempatan untuk mengkaji, menelaah arti daripada hukum dan tujuan rincinya. Kaidah ini didukung oleh berbagai argumen seperti berdasarkan penelitian terhadap hukum yang berkaitan dengan transaksi dan adat itu dibebaskan asal masih dalam mewujudkan kemaslahatan hamba. Suatu masalah muamalah terkadang dilarang pada satu keadaan tapi diperbolehkan dalam keadaan yang lain karena ada kebaikan dan kemaslahatan.

Contohnya adalah jual beli dirham dengan beberapa dirham dengan tempo dilarang syariat, oleh syariat kemudian memberikan syarat jual beli tersebut dapat sah jika serah-terima langsung. Lalu kemudian boleh ngutang (qardh) karena ada kemaslahatan bagi hamba yang lain. Pembolehan hutang ini adalah pengecualian dari hukum asal. Ada lagi seperti contoh berikut:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil

Jelas bahwa larangan memakan harta orang lain dengan cara batil itu demi menjaga harta *hifz al-mal*, salahsatu prinsip dharuriyyat. Selain itu juga untuk menjauhkan dari persengketaan antar anggota masyarakat.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini berhasil mengungkap beberapa temuan penting mengenai tafsir maqāṣidi dan sejarah perkembangannya. Temuan terpenting adalah penegasan bahwa tafsir maqāṣidi bukanlah metode penafsiran modern yang terlepas dari tradisi, melainkan telah berakar kuat sejak zaman sahabat, khususnya pada masa Umar bin Khattab. Contoh ijtihadnya, seperti penundaan hukuman pencurian saat paceklik dan kebijakan pembagian tanah rampasan perang, secara jelas menunjukkan pendekatan maqāṣidi yang berorientasi pada *hifz al-nafs* (pemeliharaan jiwa) dan *i'tibar al-maal* (mempertimbangkan masa depan). Selain itu, studi ini berhasil melacak evolusi teoritis maqāṣid al-syariah, dimulai dari perintisan oleh Imam Syafii, pengkategorian oleh Al-Juwaini, hingga perumusan sistematis oleh Al-Syatibi. Ini menegaskan bahwa konsep maqāṣid adalah produk pemikiran panjang ulama salaf, bukan semata gagasan kontemporer.

Teori dan metode yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu analisis historis dan kajian tekstual terhadap kaidah-kaidah maqāṣidi, terbukti sangat efektif dalam menjawab permasalahan. Dengan merujuk pada definisi tafsir, konsep maqāṣid, dan kaidah-kaidah penafsiran, studi ini mampu memetakan secara komprehensif bagaimana pendekatan maqāṣidi diterapkan dalam sejarah Islam. Namun, studi ini memiliki beberapa kekurangan. Penelitian ini cenderung deskriptif dan kurang mendalam dalam

menganalisis implikasi praktis dari kaidah-kaidah maqāṣidi dalam konteks isu-isu modern. Untuk penelitian lanjutan, disarankan agar fokus lebih spesifik pada implementasi kaidah-kaidah tersebut dalam menyelesaikan masalah kontemporer, seperti isu lingkungan, teknologi, atau etika sosial. Penelitian berikutnya juga dapat membandingkan pendekatan tafsir maqāṣidi dengan metode tafsir lainnya untuk mengidentifikasi keunggulan dan keterbatasannya secara lebih rinci.

E. DAFTAR PUSTAKA

- al-Khin, M. S. (1993). *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawaid al Ushuliyyah fi Ikhtialaf al-Fuqaha*. Muassassah al-Risalah.
- Al-Buthi, M. S. R. (n.d.). *Fiqh al-Sirah al-Nabawiyah Ma'a Mujaz li Tarikh al-Khilafah al-Rasyidah, Cet. XI (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003)*.
- Al-Syatibi, A. I. (2003). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah. Vol. II (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiah, Tt), 1, 290*.
- Al-Zarqani, M. A. (2021). *Manahil al-urfan fi ulumul al-Quran*.
- Anwar, H. (2017). Corak Maqashidi dalam Tafsir Alquran. *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an, 17(2)*, 167–182.
- Aqraminas, D. (2020). *Tafsir Maqāṣidī dan Pluralitas Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Jasser Auda, 2020*.
- Ar-Raisuni, A. (2007). *Nazhariyah al-Maqashid 'Inda Imam asy-Syatibi. Libanon: Al-Muassab al-Jamia'at Wa at-Tauzi, 199*.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah: An introductory guide. Herndon: International Institute of Islamic Thought, (IIIT)*.
- Azami, H. T., & Sutriadi, M. R. D. (2022). Reinterpretasi QS Al-Baqarah 142-143 Perspektif Tafsir Maqashidi. *Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman, 22(2)*, 202–217.
- Baihaqi, A. B. (n.d.). *Al-Sunan al-Kubra; Sunan Baihaqi. India: Majlis Dairah Ma'arif Nizhamiyah*.
- Firdaus, M. (n.d.). *Perkembangan tafsir maqāṣidī di tunisia dan indonesia modern: Studi kasus pemikiran ibn 'āshūr dan m. Quraish shihab*.
- Hajar, I., & Muhammad, A. A. (n.d.). *Fath Al-Bari Syrah Sahih Al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379*.

- Haroush, A. (2020). تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 6(11), 173–225.
- Holsti Cole, R. (1969). *Content Analysis for The Social science dan Humanities*.
- Khotijah, S. (2024). *DISKURSUS PEMBENTUKAN PEMIKIRAN TAFSIR MAQASIDI ABDUL MUSTAQIM: ANTARA MAQASID AL-QUR'AN DAN MAQASID ASY-SYARI'AH*.
- Lexy, J. M. (2002). *Metodologi penelitian kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Lovejoy, A. (2017). *The great chain of being: A study of the history of an idea*. Routledge.
- Maab, H. (2022, June 10). Tafsir Maqashidi: Tren Baru Memaknai Kalam Ilahi (Review Tulisan Aksin Wijaya). *Studi Tafsir*. <https://studitafsir.com/2022/06/10/tafsir-maqashidi-tren-baru-memaknai-kalam-ilahi-review-tulisan-aksin-wijaya/>
- Mandhur, I. (2001). *Lisan al-arab*, jilid 3. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah.
- Mokhtar, A. W. (2013). *Maqasid Syariah menurut Imam Al-Shafi'i*. <https://books.google.co.ma/books?id=yYNnAQAACAAJ>
- Mustaqim, A. (2019). *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*.
- Raisuni, A. (2013a). Maqashidul Maqashid, al-Ghayat al-Ilmiyyah wa al. *Amaliyyah Limaqashid Asy-Syari'ah*. Dar Arabia Lin-Nasr Wa Abhats.
- Raisuni, A. (2013b). *Muhadharat Fi al-Maqashid asy-Syariah*. Mesir: Dar as-Salam, Cet, 1, 1430.
- Saihu, M. (2021). Tafsir Maqāsidi untuk Maqāsidi Al-Shari 'ah. *Al Burhan: Jurnal Kajian Ilmu Dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, 21(1), 44–69.
- Shihab, M. Q. (2013). *Kaidah tafsir*. Lentera Hati Group.
- Sholihah, H. (2023). Tafsir Maqāsidi As an Alternative Method Legal Istinbāt. *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 6(3), 696–712.
- Sutrisno, S. (2017). Paradigma Tafsir Maqasidi. *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat*, 13(2), 321–357.
- Tāwīl, M. ibn M. ibn Q. at-A. T. (2019). *Manhağīyat 'Umar Ibn-al-Ḥaṭṭāb fī 'l-iğtihād ma'a 'n-naşş* (I. 'Amrāwī, Ed.; aṭ-Ṭab'a al-ūlā). Manşūrāt al-Başīr Bin'aṭīya.
- Ulya, N. H. (2019). Konsep Maslahat Dalam Pandangan Sa'id Ramadhan Al-Buthi. *Jurnal Al-Maslahah*, 15(2).

Usman, A. (2020, April 10). *Tafsir Maqashidi: Sebuah Konsep Dan Kritik / Islam Kaffah*. <https://islamkaffah.id/tafsir-maqashidi-sebuah-konsep-dan-kritik/>

Zakariya, A., & Ibn, F. (2002). *Mu'jam Maqayis Al-Lughah jilid 2. Beirut: Dar al Fikr.*

Rufoof. ابن عاشور, م. ا. (1903). *مقاصد الشريعة الإسلامية*

الكيلاني, ع. ا. (2000). *قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عرضاً ودراسةً وتحليلاً*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ؛ <https://books.google.co.id/books?id=iWY9DwAAQBAJ>

عاشور, أبو زيد, وصفي. (2023). *نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم :: رؤية تأسيسية لمنهج جديد في تفسير القرآن*. Dār al-Aṣālah. <https://books.google.co.ma/books?id=L8zw0AEACAAJ>

Islamic Books. وهبة الزحيلي. (2007). *أصول الفقه الإسلامي*