

TAFSIR MAQĀSIDI:
PENAFSIRAN AL-QURAN BERBASIS MAQĀSID AL-SYARĪ'AH

Mufti Hasan

UIN Walisongo Semarang

Email: muftihasan91@gmail.com;

HP: 085726341929

Abstrak

Tulisan ini menyajikan cara pandang baru dalam memahami ayat Al-Qur'an, yaitu penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi pada pencapaian tujuan syariat. Para pemikir kontemporer menyebutnya dengan tafsir *maqāṣidī*. Cara pandang ini diharapkan mampu menyelesaikan problematika penafsiran yang sering dihadapi mufasir, seperti kesenjangan antara teks dan konteks. Logika dasar dari pendekatan ini adalah bahwa Al-Qur'an diturunkan pasti dengan tujuan tertentu, sehingga pemahaman terhadap Al-Qur'an sejatinya adalah menyingkap tujuan tersebut dan mentransformasikannya sesuai konteks pembaca. Berbagai teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikenalkan oleh para ulama bisa dijadikan sebagai basis penafsiran, termasuk teori terbaru dari Jasser Auda. Auda mengasumsikan kerja syariah serupa dengan cara kerja sistem. Syariah, dan termasuk Al-Qur'an di dalamnya, memiliki enam fitur, yaitu sifat kognisi, holistik, keterbukaan, interkoneksi hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan. Mengacu pada enam fitur tersebut, maka penulis menyusun lima langkah dalam memahami Al-Qur'an, yaitu: 1) identifikasi ayat; 2) identifikasi makna; 3) eksplorasi *maqāṣid al-syarī'ah*; 4) kontekstualisasi makna; dan 5) penarikan kesimpulan.

This paper will present a new perspective in understanding the Quran, which is the interpretation of the Quran which are oriented towards achieving the purpose of the shari'a. Contemporary scholars call it the 'at-tafsīr al-maqāṣidī' or 'purposive (maqasidic) exegesis'. This approach is expected to solve the problems faced by exegetes, such as the gap between text and context. The basic assumption of this approach is that the Quran was revealed definite with the aim, so that actually interpret the Quran is expose that purpose, and reflect on the exegese's context. Theories of maqasid ash-shariah introduced the scholars can serve as the basis of Quran's interpreting, including Jasser Auda's theory. Auda assumes sharia work similar to the way the system works. Sharia devices, including the Quran, has six features, namely the nature of the cognition, holistic, openness, interconnection hierarchy, and purposiveness. Based on these features, the author make five steps in the interpretation of the Quran: 1) identifications of verses; 2) identifications of meanings; 3) explorations of maqāṣid al-syarī'ah; and 4) contextualization of meanings; and 5) conclusion.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Tafsir *Maqāṣidī*, *Maqāṣid Al-Syarī'ah*, dan Pendekatan Sistem

A. PENDAHULUAN

Tafsir Al-Qur'an merupakan ilmu yang tidak pernah berhenti dibahas dan akan selalu terbuka untuk didiskusikan. Berbagai macam metode tafsir, dari penggunaan riwayat hingga penggunaan *ra'yu* (akal) telah diterapkan untuk mengungkap makna yang tersimpan di dalam rangkaian ayat-ayat Al-Qur'an.

Keragaman corak, juga ikut andil menjadikan keluasan khazanah tafsir tersebut.

Khazanah tafsir yang begitu luas, sayangnya tidak diimbangi dengan pengembangan dari sisi formil. Pendekatan berbasis linguistik menjadi kajian yang sangat

dominan dalam ilmu tafsir.¹ Ayat Al-Qur'an memang merupakan sebuah teks, yang untuk memahaminya perlu kaidah-kaidah kebahasaan. Namun, teks juga merupakan bagian yang terintegrasi dengan konteks, Melucuti konteks yang seharusnya melekat pada teks berpotensi menimbulkan kesenjangan makna. Pesan-pesan mendasar yang tersimpan di balik teks gagal ditransformasikan untuk diterapkan di masyarakat.

Sudah saatnya dominasi pendekatan kebahasaan dalam ranah tafsir Al-Qur'an diruntuhkan, dengan cara mengenalkan pendekatan-pendekatan baru yang lebih segar. Adalah nilai-nilai fundamental Al-Qur'an yang harus dimunculkan melalui pendekatan tersebut. Para pemikir kontemporer saat ini sedang mengembangkan penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* dianggap mampu menjembatani kesenjangan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi.

Makalah ini akan mendeskripsikan penggunaan teori *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai basis penafsiran. Sehingga mula-mula yang akan dibahas dalam makalah ini adalah aspek historisitas konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Pada bagian berikutnya akan dibahas tentang konsep penafsiran berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. Bagian selanjutnya, penulis menyusun langkah-langkah operasional penafsiran berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. Adapun pada bagian akhir, penulis memberikan kesimpulan dari makalah ini.

B. MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH : DEFINISI DAN PERKEMBANGANNYA

Definis *maqāṣid al-syarī'ah* bergerak teratur mengikuti perkembangan teorinya. Adalah Abū Ishāq asy-Syāṭibi yang dikenal sebagai *pioneer* kajian *maqāṣid al-syarī'ah*.

Walaupun kajian ini, sebenarnya sudah dikenal sebelum beliau lahir.² Dengan menggunakan asy-Syāṭibi sebagai standar, maka setidaknya ada tiga frase perkembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*.³ Selain masa asy-Syāṭibi sendiri, masih ada era sebelum dan sesudah beliau. Para pemikir sebelum asy-Syāṭibi memandang *maqāṣid al-syarī'ah* secara sederhana. Mereka cenderung mempersamakan *maqāṣid al-syarī'ah* dengan hikmah, tujuan, makna, mencari maslahat⁴ dan menolak mafsadat.⁵ Kemudian, asy-Syāṭibi mengelaborasi definisi yang berkembang sebelumnya, hanya saja pemahaman asy-Syāṭibi kurang operasional. Menurut asy-Syāṭibi, di dalam aturan syariat pasti ada kemaslahatan. Kemaslahatan itulah yang menjadi tujuan daripada syariat.⁶ Setelah era asy-Syāṭibi, *maqāṣid al-syarī'ah* menuju

² Menurut Ghofar Shidiq, kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* pertama kali dikenalkan oleh Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 1085). Lihat: Ghofar Shidiq, "Teori *Maqāṣid Al-Syarī'ah* dalam Hukum Islam," Jurnal Sultan Agung, vol. XLIV, no. 118 (Semarang: Unisula, 2009), h. 122; Bandingkan dengan pendapat Aḥmad ar-Raisūnī, sebagaimana dikutip oleh Safriadi, bahwa peletak dasar konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* yang pertama adalah al-Gazālī (w. 1085). Lihat: Safriadi, "Kontribusi Ibn 'Asyur dalam Kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah*," Jurnal Islam Futura, Volume XIII, No. 2 (Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2014), h. 80; Jasser Auda mengonfirmasi pemikir yang lebih klasik, yakni at-Tirmizī al-Ḥakīm (w. 908). Lihat: Jāsir 'Audah, *Maqāṣid asy-Syarī'ah: Dalil li al-Mubtadī'in* (London: IIIT, 2010), h. 37.

³ Aḥmad ar-Raisūnī, "al-Baḥṣ fī Maqāṣid asy-Syarī'ah: Nasy'atuhu wa Taṭawwuruh wa Mustaqbiluh," h. 3. Makalah disampaikan pada halaqah *maqāṣid asy-syarī'ah* yang diadakan oleh Yayasan al-Furqān li at-Turās al-Islāmī yang diadakan di London pada tanggal 1 s.d. 5 Maret 2005.

⁴ Istilah '*al-maṣlaḥah*' sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi 'maslahat'. Istilah tersebut sudah masuk ke dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2008: 923). Adapun kata '*al-mafsadah*' yang menjadi akronimnya belum dimasukkan. Guna menyalarkan dengan akronimnya, kata tersebut ditulis tanpa transliterasi, sama seperti kata 'maslahat',

⁵ 'Umar bin Ṣāliḥ bin 'Umar, *Maqāṣid asy-Syarī'ah 'ind al-Imām al-'Izz bin 'Abd as-Salām* (Urdun: Dār an-Nafā'is, 2003), h. 88.

⁶ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, vol. I, cet. ke-1 (t.k.: Dār Ibn 'Affān, 1997), h. 321.

¹ Abdullah Saced, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, alih bahasa Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan Pustaka, 2016), h. 12.

puncak kejayaan. Pendefinisian mereka terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* sudah lebih konkret. Salah satunya, *maqāṣid al-syarī'ah* yang dipahami oleh Ibn 'Āsyūr. Menurut Ibn 'Āsyūr, sebagaimana dikutip oleh Manūbah Burhānī, *maqāṣid al-syarī'ah* adalah makna dan hikmah yang terdapat dalam segala bentuk syariat yang diperhatikan dan dilestarikan oleh *Syārī'*. Tujuan ini adakalanya disebutkan secara eksplisit, adakalanya secara implisit.⁷ Seorang 'penyingkap makna' harus mampu menyingkap tujuan tersebut.

Pemahaman tentang *maqāṣid al-syarī'ah* selalu berkuat sekitar tujuan yang hendak dituju dengan pemberlakuan syariat. Pada awal kemunculannya, teori *maqāṣid al-syarī'ah* tidak memiliki nilai tawar dalam memahami nas keagamaan. Kajian-kajian nas selalu dikaitkan dengan analisis kebahasaan. Sehingga wajar, kajian usul fikih yang berbasis kebahasaan lebih berkembang dibanding kajian *maqāṣid al-syarī'ah*.⁸

Embrio kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dikenalkan oleh Abū al-Ma'āfi al-Juwainī. Kajian ini diinisiasi oleh ide al-Juwainī. Menurutnya nas yang terbatas tidak mungkin mampu menyelesaikan problematika yang semakin berkembang. Sebagai patron untuk merumuskan aturan-aturan aktual, al-Juwainī mengenalkan konsep *al-'ismah* (penjagaan). Ada lima hal yang harus dijaga dalam

kehidupan, yaitu keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.⁹

Teori ini 'didaur ulang' oleh al-Gazālī. Al-Gazālī tidak hanya mengukuhkan landasan teori yang dikenalkan gurunya, tapi juga menjadikannya sebagai kausa legal. Menurutnya, keseluruhan aturan syariat bertujuan untuk melindungi lima hal tadi. Al-Gazālī mencontohkan, bahwa faktor keharaman minuman keras adalah karena merusak akal.¹⁰

Kajian yang dilakukan oleh al-Gazālī kemudian disempurnakan oleh asy-Syaṭībī. Kontribusi utamanya yang dikenal luas adalah pemetaan kebutuhan manusia menjadi primer, sekunder, dan tersier. Konsep yang sudah ada tentang penjagaan, diadopsi sepenuhnya sebagai kebutuhan primer manusia. Kebutuhan tersebut dikenal dengan *aḍ-ḍarūriyyah al-khamsah*,¹¹ lima kebutuhan dasar manusia. Kontribusi lain yang tidak kalah penting sebenarnya adalah gagasannya tentang posisi *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, *maqāṣid al-syarī'ah* bukan sekedar hikmah dari aturan syariat, melainkan visi yang hendak dituju oleh syariat itu sendiri. Karena posisinya tersebut, asy-Syaṭībī mengusulkan agar *maqāṣid al-syarī'ah* dipertimbangkan sebagai dasar pemahaman syariat yang fundamental. Pendapatnya ini juga didasarkan pada keyakinannya bahwa visi syariat adalah sesuatu yang pasti, karena ditopang oleh dalil-dalil yang pasti pula.¹²

⁷ Manūbah Burhānī, "al-Fikr al-Maqāṣidī 'ind Muḥammad Rāsyid Riḍā," Disertasi (Bāṭinah/Aljazair: Universitas al-Ḥajj Lakhḍar, 2007), h. 26. Bandingkan dengan definisi Burhanis sendiri: "*Maqāṣid asy-syarī'ah* adalah makna yang hendak direalisasikan oleh *Syārī'* melalui aturan-aturan syariat." Lihat: *Ibid.*, h. 31.

⁸ Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd Al-Salam (w.660 h)," Jurnal Tazkir Vol. IX No. 2 (Padangsidempuan: IAIN Padangsidempuan, 2014), h. 173.

⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2007), h. 17.

¹⁰ *Ibid.*, h. 18.

¹¹ Pada awalnya '*aḍ-ḍarūriyyah al-khamsah*' ini dikenal dengan istilah '*al-arkān al-khamsah*'. Kemudian berevolusi lagi menjadi '*al-uṣūl al-khamsah*'. Asy-Syaṭībī lebih suka menggunakan istilah '*aḍ-ḍarūriyyah al-khamsah*'. Secara substansial lima kebutuhan pokok dasar itu tetap, hanya istilahnya saja yang berevolusi. Lihat: Aḥmad ar-Raisunī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid asy-Syarī'ah*, cet. ke-3 (Cairo: Dar al-Kalimah, 2014), h. 158-160.

¹² 'Audah, *Maqāṣid*, h. 53-54.

Setelah lama tidak dikaji, *maqāṣid al-syarī'ah* kembali diminati setelah aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr mengemukakan gagasannya. Gagasan tersebut lahir dari kritiknya terhadap pemikiran asy-Syāṭibi. Rumusan asy-Syāṭibi tentang 'lima kebutuhan dasar manusia' dinilai kurang komprehensif untuk dunia modern. Dia mengusulkan kebebasan, kesetaraan, kesucian, toleransi, dan keadilan sebagai bagian dari kebutuhan dasar manusia.¹³ Dia juga melakukan pemetaan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi khusus dan umum. Selain itu, dia berkontribusi merumuskan metode untuk menggali *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu dengan metode induksi.¹⁴

Kajian Ibn 'Āsyūr kemudian membuka cakrawala banyak sarjana Islam periode selanjutnya. Pada umumnya, fokus kajian para sarjana kontemporer meliputi empat hal. Pertama, berkenaan dengan pengelompokan, yang dipetakan menjadi parsial, khusus, dan umum. Kedua, berkenaan dengan sasaran, yang tidak membatasi hanya pada penjagaan, melainkan juga pengembangan. Ketiga, berkenaan dengan jangkauan, yang tidak terbatas pada orang per orang, melainkan meliputi unit yang lebih luas. Keempat, berkenaan dengan sumber, yakni tidak lagi diinduksi dari kasus fikih, melainkan digali langsung dari Al-Qur'an dan sunah.¹⁵

Inovasi terbaru digagas oleh Jasser Auda.¹⁶ Auda menganggap bahwa memahami

¹³ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 196.

¹⁴ Muhammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'un al-Islāmiyyah, 2004), h. 56.

¹⁵ Auda, *Maqasid*, h. 4-5.

¹⁶ Jasser Auda merupakan seorang Guru Besar di Fakultas Studi Islam Qatar. Gelar S1 teknik didapatnya dari Al-Azhar University, Mesir. Gelar S2 bidang Filsafat Hukum Islam didapatkan di University of Wales, Inggris. Gelar S3 bidang Systems Design Engineering didapatkannya di University of Waterloo, Kanada. Selama menempuh kuliah S1, Auda

nas untuk menggali hukum, tak ubahnya seperti memperhatikan kerja sebuah sistem. Ada tiga komponen penting yang ada di dalamnya, yaitu 'bahan baku', 'proses', dan juga 'hasil'. "Bahan baku" pada proses pemahaman syariat adalah nas-nas keagamaan. "Proses" adalah pemahaman nas dengan pendekatan tertentu. Sedangkan 'hasil' adalah produk pemahaman yang dihasilkan. Sebuah sistem, bagi Auda, harus memiliki enam fitur, yaitu: 1) Sifat kognitif; 2) Holistik; 3) Terbuka; 4) Interrelasi antar hierarki; 5) Multidimensi; dan 5) Kebermaksudan.¹⁷

C. MENGENAL TAFSIR *MAQĀṢIDĪ*: PENAFSIRAN AL-QUR'AN DENGAN PENDEKATAN *MAQĀṢID AL-* *SYARĪ'AH*

1. Definisi Tafsir *Maqāṣidī*

Kata '*at-tafsīr*' yang merupakan istilah asli dari kata 'tafsir' merupakan hasil turunan dari kata '*al-fasr*'. Kata tersebut berarti menjelaskan sesuatu. Secara etimologis, kata '*at-tafsīr*' berarti 'menyingkap makna yang tersembunyi', 'menerangkan', dan 'menjelaskan'.¹⁸ Adapun secara terminologis, definisi tafsir sangat banyak. Menurut Quraish Shihab, pengertian yang ada paling sedikit memenuhi tiga unsur, yaitu penjelasan, maksud firman Allah, dan sesuai dengan kemampuan manusia. Ada

mempelajari Islam dengan cara *talaqqi* di Masjid Al-Azhar. Lihat: Mursalin, "Sistem sebagai Filsafat dan Metodologi untuk Analisis dalam Pandangan Jasser Auda," Jurnal Al-'Adalah, vol. XVI, no. 2 (Jember: STAIN Jember, 2013), h. 299-300. Bandingkan dengan biografi Jasser Auda dalam M. Sholihin, "Book Review: *Maqasid As-Shariah* dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review Atas Buku Jasser Auda, "*Maqasid as-Shariah as Philosophy of Islamic Law*" Jurnal Turats, vol. I, no. 1, 2013.

¹⁷ Auda, *Maqasid*, h. 45.

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 31.

konsekuensi yang lahir akibat unsur tersebut. Pertama, menafsirkan harus dilakukan dengan kesungguhan dan dilakukan terus-menerus. Kedua, menafsirkan berarti menyingkap kemuskilan teks Al-Qur'an. Ketiga, kebenaran tafsir bersifat nisbi.¹⁹

Kata bentukan dari istilah '*at-tafsir*' dan '*al-maqāsidī*', sepintas menggambarkan pendekatan yang digunakan dalam proses penafsiran. Memang demikian beberapa definisi yang dikemukakan oleh para sarjana muslim. Tiga diantaranya adalah Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zaid dan el-Atrash dan Abdo Khalid. Menurut Waṣṣī 'Āsyūr, tafsir *maqāsidī* adalah salah satu corak tafsir yang pemaknaannya mengarah pada visi Al-Qur'an, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.²⁰ Sedangkan menurut el-Atrash dan Abdo Khalid, tafsir *maqāsidī* adalah salah satu bentuk penafsiran yang dilakukan dengan cara menggali makna yang tersirat dalam lafaz-lafaz Al-Qur'an dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya.²¹

Meski berbeda redaksi, ada 'benang merah' yang dapat ditarik dari kedua definisi di atas, yaitu komitmen

untuk menjadikan *maqāsid al-syarī'ah* sebagai basis penafsiran. Pemahaman terhadap Al-Qur'an, bagaimanapun hasilnya, tidak boleh mereduksi tujuan-tujuan yang dikehendaki syariat.

2. Sejarah Perkembangan Tafsir *Maqāsidī*

Menilik sejarahnya, cikal-bakal penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāsid al-syarī'ah* sudah ada sebelum kodifikasi kitab tafsir. Penggunaan *maqāsid al-syarī'ah* dalam memahami nas tercermin dalam beberapa fatwa sahabat Umar, seperti dalam kasus pembagian harta rampasan perang, kasus pencuri yang ditanggungkan hukumannya, larangan perkawinan beda agama, salah tarawih berjamaah, dan banyak yang lainnya.²²

Umar bin Khattab, salah seorang terdekat nabi, sebenarnya telah memberikan contoh bagaimana semestinya Al-Qur'an itu dipahami. Umar sangat *luwes* dalam 'membaca' Al-Qur'an. Dia lebih suka memunculkan substansi teks, ketimbang mengikatkan diri pada teks. Namun tampaknya semangat Umar tersebut kalah pamor dibanding pemahaman Al-Qur'an berbasis kebahasaan. Jika merujuk kepada beberapa sumber, tafsir berbasis *maqāsid al-syarī'ah*, atau tafsir *maqāsidī* bahkan belum dimasukkan sebagai salah satu corak tafsir.²³

Fakta di atas tidak berarti 'warisan' Umar telah hilang begitu saja. Terhadap *āyāt aḥkām*, sejumlah

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2 (Tangerang: Lentera Hati, 2013.), h. 10.

²⁰ Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zaid, "at-Tafsīr al-Maqāsid li Suwar al-Qur'ān al-Kārim," h. 7. Makalah disampaikan pada seminar yang diselenggarakan oleh Fakultas Usuluddin Universitas al-Amir 'Abd al-Qadir Aljazair pada tanggal 4-5 Desember 2013, dengan tema "*Fahm al-Qur'ān bain an-Naṣṣ wa al-Wāqī*".

²¹ Radwan Jamal el-Atrash dan Nahswan Abdo Khalid Qaid, "al-Jazūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Maqāsidī li al-Qur'ān al-Kārim," *Majallah al-Islām fī Asiyā* no. 1 (Malaysia: UII, 2011), h. 220. Bandingkan dengan el-Atrash dan Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Qur'anica*, vol. V, no. 2 (Malaysia: Universitas Malaya, 2013), h. 142.

²² Saced, *Al-Qur'an*, 57-67.

²³ Misalnya, Quraish Shihab, beliau menyebutkan enam corak tafsir, yaitu: 1) corak sastra bahasa, 2) corak filsafat dan teologi; 3) corak penafsiran ilmiah; 4) corak fikih dan hukum; 5) corak tasawuf dan 6) corak sastra budaya kemasyarakatan. Tafsir yang berorientasi tujuan syariat belum dimasukkan. Lihat: M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-13 (Bandung: Mizan Pustaka, 1996), h. 72-73.

mufasir mencoba menggunakan pemikiran yang hampir sama dengan pemikiran Umar. Ibn al-‘Arabī, salah satu yang mewakili mufasir generasi *salaf*. Hanya saja, Ibn al-‘Arabī kurang berani menjadikan *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai dasar hukum. *Maqāṣid al-syarī’ah* hanya dipahami sebatas hikmah syariat, sedangkan untuk pertimbangan hukum utama, beliau masih sangat terikat dengan teks. Sebagai contoh penafsirannya terhadap surat an-Nūr ayat 4.²⁴ Bagi Ibn al-‘Arabī, ayat tersebut tidak semata-mata berbicara aturan hukuman pelaku *qazaf* (menuduh zina), tapi juga merupakan upaya preventif agar manusia tidak ‘main-main’ dengan kejahatan ini.²⁵ Pada ayat lain, surat an-Nisā’ ayat 6²⁶, yang juga membahas masalah persaksian, Ibn al-‘Arabī secara konsisten menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah*. Menurutnya, ayat tersebut mengatur tata cara pemindahtanganan harta milik anak asuh dari pengampunya. Prosesi ini harus dilakukan di depan notaris/saksi. Hal ini dilakukan untuk menghindari sengketa perdata yang mungkin muncul di kemudian hari.²⁷

Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, salah satu mufasir generasi belakangan yang juga menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah*.

Pemahamannya terhadap ayat poligami menggambarkan nuansa *maqāṣidi* pada penafsirannya.²⁸ Menurut ‘Abduh dan Riḍā, surat an-Nisā’ ayat 3 yang sering digunakan sebagai pijakan kebolehan poligami, sebenarnya tidak sedang berbicara kebolehan tersebut, melainkan sedang berbicara perihal perlindungan harta anak yatim.²⁹

Adalah Ibn ‘Āsyūr, selain sumbangan pemikirannya yang tidak sederhana dalam menata ulang teori *maqāṣid al-syarī’ah*, juga menggagas konsep tafsir *maqāṣidi*, dengan menegaskan posisi penting *maqāṣid al-syarī’ah* dalam menafsirkan Al-Qur’an.³⁰

Gagasan-gagasan Ibn ‘Āsyūr, baik tentang rekonstruksi *maqāṣid al-syarī’ah* maupun tentang tafsir *maqāṣidi*, terus mendapat minat para sarjana muslim kontemporer. Berbagai cara untuk mengenalkan tafsir *maqāṣid* terus diupayakan. Salah satunya adalah simposium ilmiah internasional yang dilaksanakan pada tahun 2007.³¹ Momentum ini menandai diakuinya penggunaan teori *maqāṣid al-syarī’ah* sebagai pendekatan baru dalam menafsirkan Al-Qur’an.

²⁴ Terjemahan: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.”

²⁵ Muḥammad bin ‘Abd Allāh Abū Bakr ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, vol. III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 425.

²⁶ Terjemahan: “Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka.”

²⁷ Ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, I, h. 425.

²⁸ Salah satu ayat Al-Qur’an yang membicarakan poligami adalah surat an-Nisā’ ayat 3, yang artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, (baik) dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki.”

²⁹ Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, vol. IV, cet. ke-2 (Qāhira: Dār al-Manār, 1947), h. 358.

³⁰ At-Tihāmī al-Wazzānī, “Tauzīf al-Maqāṣid fi Fahm al-Qur’ān wa Tafsīrih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>.

³¹ Umayyah, “Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur’an,” Jurnal Diya al-Afkar, vol. IV, no.1(Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2016), h. 42-43.

D.KONSEPTUALISASI PENAFSIRAN BERBASIS *MAQĀSĪD ASY-SYARĪ'AH*

Merumuskan konsep penafsiran berbasis *maqāṣid al-syarī'ah* bukanlah perkara mudah, mengingat jejak perkembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Teori-teori tersebut terbentang dari era klasik hingga modern. Penulis memilih teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikembangkan Jasser Auda. Auda adalah penggagas *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis sistem, sebagaimana telah disinggung pada bagian sebelumnya.

Auda mengenalkan enam fitur sistem yang bisa diterapkan untuk membaca syariat, yaitu sifat kognitif, holistik, keterbukaan, hubungan antar hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan.³² Keenam fitur inilah yang akan dipasang pada proses penafsiran Al-Qur'an. Berikut penjelasan konseptual penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* berbasis sistem.

Pertama, sifat kognisi tafsir. Syariat, termasuk di dalamnya Al-Qur'an, merupakan sumber utama ajaran Islam. Syariat, dan juga Al-Qur'an, harus dipahami agar bisa ditransformasikan ke masyarakat. Proses penafsiran diperlukan untuk kepentingan tersebut. Namun harus ada garis demarkasi yang jelas antara syariat dengan fikih, begitu juga antara Al-Qur'an dengan tafsir. Fikih dan tafsir, keduanya sama-sama hasil kognisi terhadap syariat. Bagaimanapun, hasil kognisi harus dibedakan dari entitas yang sebenarnya. Karena merupakan hasil pemahaman, maka sewajarnya jika pemahaman nas memiliki karakter yang berbeda-beda, tergantung pembaca dan cara bacanya.³³

³² Auda, *Maqasid*, h. 45.

³³ Memahami kognisi tafsir Al-Qur'an juga berimbas pada kesadaran akan pluralitas tafsir. Hendar Riyadi merangkum setidaknya empat alasan kenapa produk tafsir memungkinkan untuk berbeda. Pertama, teks Al-

Kedua, holistik. Menurut cara pandang berbasis sistem, segala sesuatu harus dilihat secara komprehensif. Memahami sistem tidak hanya cukup pada satu bagian saja, melainkan semua jejaring bagian dalam sistem tersebut. Pemahaman seperti ini lazim disebut cara pandang holistik, lawan dari pemahaman atomistik.³⁴ Prinsip holistik dalam tafsir Al-Qur'an harus diterapkan pada teks, konteks, dan kontekstualisasi.³⁵ Pertama, teks. Teks adalah ayat Al-Qur'an yang akan dikaji. Suatu ayat, semestinya dipahami dengan komponen lain yang terikat dengannya, seperti ayat serupa yang memiliki bahasan yang sama, keseluruhan ayat dalam Al-Qur'an. Ayat juga sejatinya berkaitan dengan tren bahasa saat ayat tersebut diturunkan.³⁶ Kedua, konteks. Konteks yang dimaksud adalah situasi dan kondisi mikro pada saat ayat diturunkan. Sebagaimana teks, konteks juga memiliki jejaring hubungan yang saling terikat. Selain dengan teks, konteks juga berkaitan dengan kondisi makro masyarakat penerima wahyu. Kondisi mikro

Qur'an mengandung keragaman makna; Kedua, Al-Qur'an bersifat universal; Ketiga, keterikatan penafsir pada konteks tertentu; Keempat, pendekatan yang digunakan. Lihat: Hendar Riyadi, "Fikih Al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," dalam Wahid, Wawan Gunawan Abdul., dkk (ed.). *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (Bandung: Mizan, 2015), h. 209-211.

³⁴ Auda, *Maqasid*, h. 46-47.

³⁵ Penafsiran Al-Qur'an tidak bisa hanya difokuskan pada pembacaan teks saja. Teks adalah bagian yang terintegrasi dengan konteks turunnya Al-Qur'an, serta konteks dimana Al-Qur'an akan dipraktikkan. Sehingga terbangunlah poros teks-konteks-kontekstualisasi sebagai satu-kesatuan yang harus diperhatikan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Lihat: Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Sleman: Kalimedia, 2015), h. 20-24; Masing-masing pilar tersebut memiliki perangkat/komponen yang juga harus diperpadukan. Ini adalah konsekuensi logis dari penerapan fitur holistik.

³⁶ Bagian ini menjadi tahap awal dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu mengidentifikasi makna terma kunci. Terma tersebut akan dilihat penggunaannya, baik oleh Al-Qur'an maupun masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan.

dan makro menjadi hal yang harus dipertimbangkan dalam memahami ayat.³⁷ Ketiga, kontekstualisasi. Kontekstualisasi adalah istilah untuk proses transformasi makna ayat sesuai konteks ‘turun’ menuju konteks kekinian. Prinsip holistik pada pilar ketiga ini, setidaknya harus ‘merangkul’ dua aspek, yaitu situasi dan kondisi ketentuan ayat akan diberlakukan, serta wawasan yang berkaitan dengan ayat yang dibahas.³⁸ Ketiga pilar tadi, juga merupakan satu kesatuan yang diikat oleh wawasan *maqāṣid al-syarī’ah*.

Ketiga, keterbukaan. Salah satu faktor yang menyebabkan suatu sistem dapat bertahan adalah kemampuan untuk beradaptasi terhadap perubahan di luar sistem tersebut. Sebaliknya, sistem yang menutup diri cenderung stagnan dan tidak bisa mempertahankan diri.³⁹ Pemahaman semacam ini harus menjadi patron dalam

³⁷ Urgensi dari tahap ini adalah untuk menggali *maqāṣid asy-syarī’ah* yang terkandung dalam teks. *Sabab an-nuzūl* mikro digunakan untuk mengkonstruksi *maqāṣid asy-syarī’ah* parsial suatu ayat. *Sabab an-nuzūl* jenis ini bisa digali dari kitab-kitab hadis atau kitab tafsir *bi ar-riwāyah*. *Sabab an-nuzūl* makro digunakan untuk mengkonstruksi *maqāṣid asy-syarī’ah* universal. Kondisi masyarakat penerima wahyu harus dieksplorasi, terutama terkait tema yang menjadi fokus kajian ayat. Informasi tentang konteks masyarakat bisa dirujuk pada kitab-kitab sejarah.

³⁸ Al-Qur’an dibaca oleh masyarakat dengan konteks yang berbeda-beda. Di lain sisi, Al-Qur’an diturunkan pada konteks yang sama sekali berbeda dengan konteks kekinian. Namun yang pasti bahwa Al-Qur’an adalah kitab universal, yang pokok ajarannya bisa diterima oleh masyarakat manapun di belahan dunia ini. *Maqāṣid asy-syarī’ah* dapat digunakan sebagai alat penghubung keragaman konteks tersebut.

Secara kebetulan, *maqāṣid asy-syarī’ah* universal yang dirumuskan oleh beberapa ulama selaras dengan butir-butir kesepakatan dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia, sebuah konsensus internasional untuk melindungi hak-hak individu. Lihat: Auda, *Maqasid*, h. 23. Dengan demikian, menggunakan *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai basis penafsiran, berarti membuka penafsiran terhadap wawasan internasional. Diharapkan hasil penafsiran dengan pendekatan semacam ini tidak lagi dibenturkan dengan konsepsi Hak Asasi Manusia.

³⁹ Auda, *Maqasid*, h. 47-48.

menafsirkan Al-Qur’an. Ayat bukan suatu entitas yang berdiri sendiri, melainkan juga dipengaruhi oleh faktor-faktor luar. Tugas mufasir adalah membantu teks untuk merefleksikan diri terhadap dunia di luar teks. Mufasir, dalam memahami Al-Qur’an, harus terbiasa mengaitkan penafsirannya dengan perkembangan ekonomi, sosial, budaya, psikologi, hukum, medis, sains, dan ilmu-ilmu lainnya.⁴⁰

Keempat, hierarki yang saling mempengaruhi. Berdasarkan keluasan tujuannya, Al-Qur’an mengandung sedikitnya tiga bentuk *maqāṣid al-syarī’ah*, yaitu parsial, khusus, dan umum. Tujuan parsial terdapat khusus pada satu ayat. Tujuan khusus terdapat pada kumpulan ayat-ayat yang dihubungkan oleh satu tema. Adapun tujuan umum adalah tujuan yang hendak dicapai dari keseluruhan ayat Al-Qur’an. Tujuan umum menjadi ajaran fundamental Al-Qur’an, dan tentunya agama Islam. Hubungan ketiga hierarki bersifat padu.⁴¹ Mufasir, dalam memahami suatu ayat, tidak cukup berhenti hanya pada tujuan parsial saja. Melainkan dia juga harus memadukannya dengan tujuan lain yang bersifat lebih umum. Sehingga tidak terjadi pemahaman ayat yang keluar dari prinsip-prinsip ajaran Islam.

Kelima, multidimensi. Fitur ini merupakan *counter* terhadap pemahaman binner yang kerap dijumpai dalam pendekatan berbasis kebahasaan. Pendekatan binner menawarkan solusi dengan hasil ‘kalah-menang’ (*win-loss solution*), seperti terdeteksi, misal pada konsep *qaṭ’ī-ẓannī* (kepastian-kerelatifan), *nāsikh-mansūkh* (mengamandemen-teramandemen), *rājih-marjūh* (kuat-lemah), dan sebagainya.

⁴⁰ M. Amin Abdullah, “Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer,” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), h. 80-81.

⁴¹ *Ibid.*, h. 48-49.

Pada konsep yang pertama, mufasir kerap terjebak pada kaidah kebahasaan. Para mufasir merumuskan batasan-batasan sebagai acuan penetapan *qaṭ'ī* atau *ẓannī* suatu ayat. Ayat *qaṭ'ī* tidak bersifat statis, sedangkan ayat *ẓannī* bersifat dinamis karena multitafsir. Berbeda dengan pendekatan berbasis multidimensi. Tingkat kepastian suatu ayat tergantung dengan seberapa konsisten Al-Qur'an membahas tema yang terkandung pada sebuah ayat.⁴² Pada dua konsep terakhir, yang sering dijadikan sebagai metode untuk menguraikan ayat kontradiktif, sering dipahami dalam perspektif monodimensi. Padahal, jika seorang peneliti mau lebih jauh menjangkau 'penglihatan'-nya dengan menjadikan tujuan syariat sebagai acuan, maka tidak mustahil ayat yang saling bertentangan tersebut pada dasarnya adalah saling mendukung demi tujuan tertentu.⁴³

Keenam, kebermaksudan. Menurut Bertalanfy, penemu teori sistem, interaksi sistemik antar sub-sub sistem selalu mengarah pada keadaan akhir.⁴⁴ Fitur ini, jika diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an, menjadikan pemahaman terhadap suatu ayat harus selalu sesuai dengan tujuan Al-Qur'an itu sendiri. Tujuan Al-Qur'an tentu berbeda dengan hasil pemahaman terhadapnya. Hasil penafsiran boleh dan bahkan harus dinamis menyesuaikan konteks pada saat suatu ayat dipahami, sedangkan tujuan Al-Qur'an adalah sesuatu yang statis dalam situasi dan kondisi apapun.⁴⁵

Merujuk pada fitur-fitur di atas, maka dapat disusun tata-kerja pendekatan sistem untuk memahami Al-Qur'an, dengan urutan sebagai berikut:

1. Identifikasi Ayat

Al-Qur'an dan tafsir adalah dua hal yang berbeda. Tafsir, karena merupakan produk kognisi, sangat mungkin berbeda-beda mengikuti dinamika kehidupan. Produk tafsir dengan latar belakang tertentu, boleh jadi tidak sesuai jika diterapkan untuk latar yang berbeda. Seorang sarjana muslim dituntut untuk tidak hanya 'mendaur ulang' tafsir, tapi juga memproduksi tafsir sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Hal tersebut diawali dengan proses identifikasi ayat. Identifikasi ini memegang peranan penting dalam proses penafsiran. Kekeliruan dalam memilih ayat dapat berdampak pada tereduksinya nilai-nilai maslahat yang dikehendaki syariat.

2. Identifikasi Makna Ayat

Makna yang dimaksud pada bagian ini adalah pemahaman ayat sesuai konteks turunnya. Cara kerjanya adalah dengan 'membedah' makna terma-terma kunci pada obyek kajian (ayat yang diteliti). Proses ini harus mencerminkan prinsip holistik, baik pada teks maupun konteks. Pemaknaan harus disesuaikan dengan penggunaan terma serupa dalam Al-Qur'an dan penggunaannya oleh masyarakat penerima wahyu. Pemaknaan juga harus mempertimbangkan sebab turunnya Al-Qur'an, baik mikro maupun makro. Dengan mengaitkan teks dan konteks, diharapkan mufasir bisa menangkap makna dan juga tujuan syariat yang tersematkan pada ayat tadi.

3. Eksplorasi *Maqāṣide al-syarī'ah*

Tahapan ini menjadi ciri khas penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣid al-syarī'ah*. Mufasir tidak hanya menggali makna *an sich*, akan tetapi juga menggali makna yang sesuai dengan tujuan syariat. Makna teks sesuai konteks sudah didapat, dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang akan dieksplorasi pada bagian ini, diposisikan

⁴² *Ibid.*, h. 218.

⁴³ *Ibid.*, h. 224.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 35.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 51-52.

sebagai ‘pengikat’ antara makna teks tersebut dengan konteks kekinian-sinian.

Tujuan syariat yang digali pada bagian ini adalah tujuan khusus dan umum. Tujuan khusus dieksplorasi dengan metode induktif, yaitu menggali tujuan yang sama dari sejumlah ayat yang memiliki kesamaan tema. Adapun tujuan umum idealnya dilakukan dengan cara yang sama. Peneliti juga bisa merujuk pada tujuan syariat yang dikenalkan melalui teori-teori *maqāṣid al-syarī’ah* yang sudah ada, baik klasik maupun kontemporer.

4. Kontekstualisasi Makna

Makna ayat yang sudah tersingkap, dengan mengacu pada tujuan syariat yang sudah dieksplorasi sebelumnya, kemudian direfleksikan sesuai konteks ayat akan diterapkan. Pada proses penafsiran Al-Qur’an, lazim dijumpai kesenjangan antara konteks penerima wahyu dengan konteks wahyu dipahami. *Maqāṣid al-syarī’ah* diposisikan untuk ‘mendamaikan’ keduanya. Sasaran ayat bersifat tetap, sedangkan sarana untuk menggapai sasaran tersebut boleh berubah menyesuaikan situasi dan kondisi. Peneliti dituntut untuk bersikap inklusif dan memiliki wawasan yang luas agar makna dan tujuan syariat benar-benar bisa terrefleksikan secara maksimal.

5. Penarikan Kesimpulan

Setelah tahapan-tahapan di atas dilaksanakan, maka pada bagian ini, peneliti menarik konklusi atas serangkaian penelitian yang dilakukan. Konklusi merupakan seperangkat aturan praktis yang digali dari ayat yang dikaji. Konklusi tersebut harus mencerminkan semangat *maqāṣid al-syarī’ah*.

D. SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat diambil kesimpulan bahwa tafsir *maqāṣidi* adalah salah satu corak baru tafsir Al-Qur’an

yang berorientasi pada realisasi tujuan syariat/*maqāṣid al-syarī’ah*. Corak ini lahir karena dilatarbelakangi fakta bahwa banyak produk tafsir yang gagal menyatukan wawasan teks, konteks, dan kontekstualisasi. Asumsi dasar corak tafsir *maqāṣidi* adalah bahwa produk pemahaman terhadap nas harus merepresentasikan tujuan dari nas tersebut. Penggunaan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah* tidak bisa dipatok hanya mengacu pada satu teori saja. Hal ini disebabkan perkembangan teori *maqāṣid al-syarī’ah* yang cukup dinamis. Teori *maqāṣid al-syarī’ah* tidak selalu harus disandarkan pada pemikiran asy-Syātibī, melainkan bisa dirujuk ke berbagai teori yang ‘ditelorkan’ pada pakar, baik klasik maupun modern, salah satunya Jasser Auda, yang mengenalkan pendekatan sistem untuk membaca syariat. Pendekatan sistem mengasumsikan obyek kajian sebagai sebuah sistem. Al-Qur’an dalam pandangan teori sistem juga merupakan sebuah sistem yang bekerja untuk mencari hasil akhir. Syariat selaku sistem, dalam pandangan Auda, bekerja dengan enam fitur, yaitu sifat kognisi, holistik, keterbukaan, interkoneksi hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan. Enam fitur tersebut dapat diterapkan juga untuk menafsirkan Al-Qur’an. Kerja enam fitur tersebut disusun dalam bentuk langkah kerja operasional, dengan urutan: 1) identifikasi ayat; 2) identifikasi makna; 3) eksplorasi *maqāṣid al-syarī’ah*; 4) kontekstualisasi; dan 5) penarikan kesimpulan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asyūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn. *Maqāṣid al-syarī’ah al-Islāmiyyah*. Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- ‘Abduh, Muḥammad dan Riḍā, Rasyīd. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Vol. IV. Cet. ke-2. Qāhira: Dār al-Manār, 1947.
- Al-‘Arabī, Muḥammad bin ‘Abd Allāh Abū Bakr ibn. *Aḥkām al-Qur’ān*. Vol. III.

- Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- ‘Audah, Jāsir. *Maqāsid al-syarī’ah : Dalil li al-Mubtadī’in*. London: IIIT, 2010.
- ‘Umar, ‘Umar bin Šāliḥ bin. *Maqāsid al-syarī’ah ‘ind al-Imām al-‘Izz bin ‘Abd as-Salām*. Urdun: Dār an-Nafā’is, 2003.
- Abdullah, M. Amin. “Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer,” dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- El-Atrash, Radwan Jamal dan Qaid, Nahswan Abdo Khalid. “al-Jazūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Maqāsidī li al-Qur’ān al-Karīm,” *Majallah al-Islām fī Asiyā* No. 1. Malaysia: UII, 2011.
- , “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics,” *Jurnal Qur’anic*. Vol. V No. 2. Malaysia: Univesritas Malaya, 2013.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: IIIT, 2007.
- Burhānī, Manūbah. “al-Fikr al-Maqāsidī ‘ind Muḥammad Rāsyid Riḍā,” *Disertasi*. Bāṭinah/Aljazair: Universitas al-Ḥajj Lakhḍar, 2007.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial*. Sleman: Kalimedia, 2015.
- Harahap, Zul Anwar Ajim. “Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut ‘Izzuddin bin ‘Abd Al-Salam (w.660 H),” *Jurnal Tazkir* Vol. IX No. 2. Padangsidempuan: IAIN Padangsidempuan, 2014.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Mursalim, “Sistem sebagai Filsafat dan Metodologi untuk Analisis dalam Pandangan Jasser Auda,” *Jurnal Al-‘Adalah* Vol. XVI No. 2. Jember: STAIN Jember, 2013.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Cet. ke-2. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Ar-Raisunī, Aḥmad. “al-Baḥs fī Maqāsid al-syarī’ah : Nasy’atuhu wa Taṭawwuruh wa Mustaqbiluh,” *Makalah*. London: Yayasan al-Furqān li at-Turās al-Islāmī, 2005.
- , *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-syarī’ah*, cet. ke-3 (Cairo: Dar al-Kalimah, 2014).
- Riyadi, Hendar. “Fikih Al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam Wahid, Wawan Gunawan Abdul., dkk (ed.). *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung, Mizan, 2015.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Alih Bahasa Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
- Safriadi, “Kontribusi Ibn ‘Asyur dalam Kajian *Maqasid al-Syari’ah*,” *Jurnal Islam Futura* Vol. XIII No. 2. Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2014).
- Shidiq, Ghofar. “Teori *Maqashid Al-Syari’ah* dalam Hukum Islam,” *Jurnal Sultan Agung* Vol. XLIV No. 118. Semarang: Unisula, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur’an*. Cet. ke-2. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. ke-13. Bandung: Mizan Pustaka, 1996.
- Sholihin, M. “Book Review: *Maqasid As-Shariah* dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review Atas Buku Jasser Auda, “*Maqasid as-Shariah as Philosophy of Islamic Law*,” *Jurnal Turats* Vol. I No. 1 2013.
- Asy-Syāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad *al-Muwāfaqāt*. Vol. I.

Cet. ke-1. T.k.: Dār Ibn ‘Affān, 1997.

Umayyah, “Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur’an,” Jurnal Diya al-Afkar Vol. IV No.1. Cirebon: IAIN Syekh Nurjati, 2016 .

Al-Wazzānī, at-Tihāmī. “Tauzīf al-Maqāṣid fī Fahm al-Qur’ān wa Tafsīrih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>.

Zaid, Waṣfī ‘Asyūr Abū. “At-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur’ān al-Kārim,” Makalah pada seminar “*Fahm al-Qur’ān bain an-Naṣṣ wa al-Wāqi*” (Aljazair: Universitas al-Amir ‘Abd al-Qadir, 2013.