

EPISTEMOLOGI TAFSIR *MAQÂŞIDÎ**

Kusmana

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
kusmanauinjkt.ac.id

Abstract: This article examines *tafsîr maqâşidî* in epistemological outlook. It studies the origins, methodology, and validation of its construction. Based on depth literary analysis, this article argues that *tafsîr maqâşidî* cannot be separated from its origins in the historical development of Islamic law. It can be seen from the rise of *tafsîr maqâşidî* that is much more originated and established from *maqâşid al-sharî'ah* in terms of Islamic law. The basic framework of *tafsîr maqâşidî* is not only developed by Muslim scholars who are well educated in Islamic law such as Ibn 'Âshûr and Jaser Auda, but also initiated by scholars of theology such like Muḥammad 'Abduh and Muḥammad Rashîd Riḍâ. The article also suggests that the movement of *maqâşid al-sharî'ah* thoughts including *tafsîr maqâşidî* has relevant effort in constructing Islamic knowledge which is well known in contemporary Islamic discourse as islamization of knowledge. On the origins, *tafsîr maqâşidî* is like *tafsîr bi al-ra'y* that attempts to find a logical basis and methods that is appropriate to Islamic sources, and on the same time it tries to put a logic and reason as the basis for interpretation. On methodological side, *tafsîr maqâşidî* is built in two traces of tafsir tradition that is well known as *naqlî* and *'aqlî* methods. And on validation, *tafsîr maqâşidî* forms itself into a wide creativity in using *naqlî* and *'aqlî* methods by emphasizing on rational and empirical study with special reference to *maşâliḥ mursalah*.

Keywords: epistemology, *tafsîr maqâşidî*, *maşâliḥ mursalah*, *ijtihad*, islamization of knowledge, hermeneutics.

Pendahuluan

Perjumpaan antara modernitas dengan Islam memperluas penyerapan ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial termasuk humaniora, dan teknologi ke dalam khasanah peradaban masyarakat Islam yang muncul sejak abad ke sembilan belas. Salah satu arus yang mengalir dari kalangan Muslim sendiri dalam merespon perjumpaan tersebut adalah dari

perspektif Islam.¹ Sejumlah sarjana muslim berusaha memberikan jawaban dari perspektif Islam atas perkembangan zaman dengan menempatkan khasanah Islam khususnya sumber agama sebagai *term of reference*.

Dalam kajian hukum Islam gerakan pemikiran tersebut memunculkan tawaran pemikiran yang disebut *maqâsid al-sharî'ah*. Terma ini dimaknai terbatas sebagai tujuan dan maksud al-Shâri' (pemilik syariat) dalam konstruksi hukum Islam. Pertanyaan mendasar di antara para perumusanya khususnya dari kalangan uşûliyyûn adalah apa sebenarnya tujuan dan maksud Allah dengan wahyu dan alam raya ciptaan-Nya ini? Jawaban atas pertanyaan tersebut dapat digali baik dari wahyu-Nya maupun realitas alam ciptaan-Nya. Perumus tentang apa yang dimaksud dengan *maqâsid shari'ah* dalam rentangan sejarah didominasi oleh teoritisasi hukum Islam. Peran akal hanya mengambil posisi sebagai *complementary*, sehingga *maqâsid al-sharî'ah* hanya didudukkan sebagai paradigma berpikir untuk menjaga supremasi teks (otoritas ilahi) dan membatasi peran akal hanya sebatas *supporting tool and argument*. Oleh karenanya, *maqâsid shari'ah* itu sendiri pada awalnya merupakan cara berpikir untuk menggali hikmah atau filosofi hukum Islam yang didasarkan pada alasan (*'illat*) hukum. Dalam perkembangannya dasar penggalian hikmah atau filosofi hukum itu berkembang ke dasar sumber agama, untuk dibangun di atasnya tawaran-tawaran perspektif Islam yang lebih luas. Adalah Imâm Ghazâlî (w. 1111) yang pertama merumuskan *maqâsid al-sharî'ah* berdasar prinsip-prinsip universal dengan cara pendasaran *maqâsid shari'ah* pada hirarki kebutuhan pokoknya (*al-darûriyah*), yaitu hak hidup, agama, akal, keturunan, dan hak milik. Peran akal dalam proses penentuan *maqâsid al-sharî'ah* dalam pandangan Ghazâlî ini masih berada dalam jalur bimbingan wahyu. Dia bahkan masih

* Makalah ini adalah bagian dari hasil penelitian individual untuk penerbitan jurnal terakreditasi nasional tentang Epistemologi Tafsir Maqâsidi yang didanai oleh LP2M UIN Syarif Hidayatullah tahun anggaran 2015.

¹ John Cooper, "Batas-batas Yang Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush," dalam John Cooper, dkk. (ed.), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Efendi (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000), 31.

membatasi area aplikatif tawarannya hanya pada operasionalisasi prinsip *qiyās*.²

Berbeda dengan Ghazâlî, Abû Ishâq al-Shâṭibî (w. 1388) mengaitkan *maqâṣid sharī‘ah* dengan konsep *maṣāliḥ mursalah* yang banyak dikritik oleh sarjana Muslim lainnya karena operasionalisasinya tidak berdasar pada Alquran dan Sunnah. Melalui pengkaitan *maqâṣid sharī‘ah* dengan *maṣāliḥ mursalah*, Shâṭibî berhasil mengangkat peran akal menjadi lebih strategis dalam konstruksi hukum Islam. Baginya, Tuhan telah menganugrahkan akal kepada manusia untuk mengetahui mana yang baik dan yang buruk, mana yang bermanfaat (*maṣlaḥah*) dan yang merusak (*mafsadah*).³ Dengan konstruksi argument seperti ini, menurut Johnston, Shâṭibî berjasa dalam meletakkan dasar konstruksi hukum Islam yang lebih maju. Johnston mengidentifikasi tiga ciri dari epistemologi teologis pemikiran keagamaannya: *pertama*, posisi ontologis akal (*an ontological position*) yang dapat mengetahui baik dan buruk, *kedua*, penentuan epistemologis (*an epistemological decision*) yang menganggap manusia mampu mengkonstruksi ilmu pengetahuan, dan *ketiga*, giliran hermeneutika (*a hermenutical turn*) yang fokus pada penafsiran dan penjagaan prinsip-prinsip universal.⁴

Adapun penggunaan istilah *maqâṣid* dalam tradisi tafsir dimungkinkan karena keduanya, tafsir dan *maqâṣid* Alquran bukanlah sesuatu yang berbeda, justru memiliki kesamaan tujuan, cakupan, dan batasan konstruksi penarikan pesan Ilahi. Kesejatian konsep *al-maqâṣid* yang dapat memelihara signifikansi Islam bagi manusia, juga merupakan cita-cita ideal dalam penafsiran Alquran. *Maqâṣid sharī‘ah* meliputi wilayah hermeneutika fiqh dalam memahami pesan Allah untuk digunakan bagi kebaikan manusia dan semesta alam. Prinsip dasarnya adalah memelihara pesan universal Alquran untuk menjawab kekhususan dan perbedaan masalah yang dihadapi manusia. Sementara tafsir Alquran juga merupakan perangkat metodologis untuk mengungkap pesan Alquran sebagai petunjuk bagi manusia.

² David L. Johnston. "Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," dalam *Die Welt des Islam*, New Series, Vol. 47, Issue 2 (2007), 160.

³ *Ibid.*, 161.

⁴ *Ibid.*

Melihat bahwa *maqâsid* dan tafsir memiliki interes yang sama, makalah ini ingin menjelaskan integrasi keduanya dalam metodologi dan aplikasi tafsir sehingga nampak bangunan epistemologi tafsir *maqâsidî*. Penulis akan memperlihatkan beberapa pemikir seperti Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), Rashîd Ridâ (w. 1354 H/1935 M), dan Jasser Auda dalam melakukan konseptualisasi dan aplikasi metodologi *maqâsid* ke dalam ranah tafsir.

***Tafsîr Maqâsidî* menurut Muḥammad ‘Abduh**

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) adalah pemikir Muslim asal Mesir yang cukup berpengaruh dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam modern.⁵ Dia dianggap sebagai orang pertama yang menggeser paradigma berpikir keagamaan dalam Islam dengan cara menghidupkan kembali rasionalitas aka, walaupun tidak merumuskan teori *uṣûl al-fiqh* tersendiri. ‘Abduh memandang penting dan perlu bagi ummat Islam memahami agama secara rasional untuk membebaskan pikiran manusia dari rantai imitasi, pemahaman keimanan yang sempit, dan mendudukkan pertimbangan keagamaan dalam skala kemampuan intelegensi manusia.⁶ Malcom H. Kerr mendudukkan pemahaman keagamaan rasional ‘Abduh sebagai penggunaan akal pragmatis yang didasarkan pada pertimbangan kemanfaatan. Kerr menggunakan istilah manfaat ini dengan kata “utility,” (kegunaan, atau manfaat).⁷ Pertimbangan berdasarkan kegunaan atau manfaat dapat mengacu pada beberapa terma, seperti *istiṣlâḥ* atau

⁵ Biografi dan pemikiran Muḥammad ‘Abduh sudah tulis oleh sejumlah sarjana, antara lain Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugrated by Muḥammad ‘Abduh* (Oxford: 1993); Elie Kedourie, *Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (New York: 1966), Mark Sedgwick, “Muḥammad Abduh,” dalam Mark Sedgwick (ed.) *Makers of the Muslim World*, XIII, (Oxford: 2010). Bukunya, *Risâlat al-Tawḥîd* diterjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Ishaq Musa‘ad and Kenneth Cragg, *The Theology of Unity* (London: 1966); Oliver Scharbrodt, “Review of Muḥammad ‘Abduh”, dalam Mark Sedgwick (ed.), *Makers of the Muslim World*, XIII, (Oxford: Oneworld, 2010)

⁶ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashîd Ridâ* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), 108.

⁷ *Ibid.*, 111.

maṣlahah,⁸ *istiḥsân*,⁹ dan *istiḥāb*.¹⁰ Sejatinya dalam tradisi Usûl al-Fiqh, semua terma tersebut dikategorikan sebagai perangkat penggunaan akal. Akal itu sendiri, pada umumnya, beroperasi dalam bimbingan sumber agama (wahyu dan sunnah). Di tangan ‘Abduh, akal diangkat perannya pada level yang lebih besar, wilayah luas yang bersifat *suppotional* (ẓannî), kecuali wilayah eskatologis,¹¹ dimana wahyu menyediakan pengetahuan akan hal tersebut.

Salah satu kerja akal dalam skala kemampuan manusia adalah mendasarkan sesuatu, mempertimbangan sesuatu, atau mengkonstruksi sesuatu dengan mendasarkan pada kebaikan atau kemanfaatan dengan tetap menekankan harmoni antara wahyu dan realitas. Dan ketika terjadi perselisihan antara wahyu dan realitas, maka yang mesti diverifikasi lebih lanjut adalah pemahaman manusia. ‘Abduh memilih mempertimbangkan kemanfaatan dan kebaikan yang dapat diperoleh atau dimengerti manusia dengan cara yang hati-hati. Hal ini disebut Kerr sebagai *a theological version*

⁸ *Maṣāliḥ* (plural) dan *maṣlahah* (singular) yang berarti kepentingan umum atau berpikir atas dasar maṣlahah, dapat dirumuskan sebagai metode untuk membangun argumentasi atau memverifikasi rasio. Terdapat dua cara kerja *maṣlahah*, pertama, sebagai perluasan dari *qiyās* dengan tetap berdasar pada prinsip kesesuaian sumber agama, dan kedua sebagai bagian dari proses kerja akal yang merumuskan hukum yang dikenal sebagai *istidlāl*. Dalam kategori kedua, *maṣlahah* dilakukan berdasar selain pada *qiyās* yang dikenal dengan *maṣāliḥ mursalah*. Dalam sejarahnya Maṣāliḥ mursalah ditolak karena tidak berdasar pada naṣ, tapi juga didukung berdasar prinsip kesesuaian dan relevansinya terhadap prinsip universal hukum. Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Usul Fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 165-7.

⁹ *Istiḥsân* diartikan sebagai pilihan makna atau kesimpulan hukum baik didasarkan analogi/*qiyās* atau pengecualian/*istithnâ*. Pilihan tersebut dibuat atas hukum yang ada baik berdasar *qiyās* atau berdasar pada bukti lainnya melalui jawaban yang lebih disukai berdasar dukungan argumentasi dari Alquran, sunnah, *ijma’*, atau pertimbangan lain seperti *maṣlahah*, adat istiadat, dan keniscayaan (*darûriyah*). Mohammad Hashim Kamali, “Istiḥsân and the Renewal of Islamic Law”, dalam *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 4 (2004), 564.

¹⁰ *Istiḥāb* dapat dimaknai sebagai “keadaan persoalan hukum dianggap terus valid sampai ada alasan untuk mengubah asumsi ini”. Istishab didiskusikan dari dua sisi: *istiḥāb ḥāl al-‘aql* (asumsi kesinambungan yang rasional, dan *istiḥāb ḥāl al-ijmâ’* (asumsi kesinambungan yang berdasar *ijmâ’*). Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 167-9.

¹¹ Harun Nasution, *The Place of Reason in Abduh’s Theology, Its Impact on His Theological System and Views*, Ph.D Thesis, Montreal: McGill University, 1968, 33-5.

of *istihsân* dimana pertimbangan manfaat dan kehati-hatian menjadi bagian dari kerja akal yang dipilih ‘Abduh.¹² Mohammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa *istihsân* merupakan salah satu cara kerja akal dalam merumuskan hukum Islam dengan berdasarkan pada pertimbangan akal yang berdasar wahyu seperti memilih satu qiyas dari qiyas lainnya, atau memilih satu pertimbangan dari pertimbangan lainnya, atau berdasar dengan *istiislâh*, adat istiadat, bukti yang lebih kuat, atau berdasar pada keniscayaan.¹³

Lebih jauh ‘Abduh menyatakan bahwa hukum Allah itu bersifat praktis dan dapat dipahami. Prinsip dasar shari’ah adalah keadilan dan kesejajaran bagi semua orang. Dengan pernyataan tersebut ‘Abduh menggolongkan pemikiran keagamaan ke dalam dua hal: akidah dan mu’amalah. Akidah bersifat tetap dan mu’amalah bersifat dinamis. Konstruksi hukum sejatinya berkisar di wilayah mu’amalah yang dinamis dan bisa berubah sesuai waktu dan tempat. Pendapat ‘Abduh ini melanjutkan pendapat pemikir abad pertengahan, al-Shâtibî dan al-Ṭûfi. Johnston menyebut bahwa ‘Abduh mengenal dengan baik karya Shâtibî tentang *maqâsid shari’ah* yang dikaitkan dengan *maṣlahah*.¹⁴ Sejak awal, *maṣlahah* adalah persoalan pemanfaatan akal dalam menggali *maqâsid al-shari’ah*. ‘Abduh menjangkarkannya sebagai dasar berpikir rasional dalam kajian agama, sehingga bisa mensiasati tantangan turath atau menurut Hallaq tantangan hermeneutika Arab ini atau belenggu warisan ilmu pengetahuan abad pertengahan.¹⁵ Baginya, *maṣlahah* adalah pertimbangan konseptualisasi dimana akal dapat bekerjasama dengan wahyu di satu sisi, dan di sisi lain bekerja sendiri dalam menentukan apa yang dianggap baik bagi masyarakat dan apa yang dianggap sebaliknya. Wahyu menyentuh rasa dan individu, menginformasikan pahala dan siksa yang akan diterima manusia di akhirat kelak, sementara akal menginformasikan fungsinya melakukan pertimbangan obyektif didasarkan realitas dan untuk kepentingan realitas juga. Di antara harmoni antara wahyu dan akal,

¹² Kerr, *Islamic Reform*, 117.

¹³ Kamali, “*Istihsân and the Renewal of Islamic Law*”, 563-4.

¹⁴ Johnston, “*Epistemology and Hermeneutics*”, 161.

¹⁵ Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Uṣûl al-Fiqh*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 214-5.

terdapat “gap” antara informasi wahyu dan informasi akal tapi sifatnya acak, sehingga akal dalam operasionalisasinya dapat bekerja secara independen dan obyektif.¹⁶

Walaupun Abduh tidak merumuskan konsepsi *maqâsid sharî‘ah*, pertimbangan *istihsân* atau *istiislâh* dapat dikaitkan dengan *maqâsid sharî‘ah* dalam bentuk hubungan yang lebih operasional, yaitu menempatkan *maqâsid sharî‘ah* sebagai prinsip umum hukum, dan *istihsân* atau preferensi sebagai salah satu teknik cara kerja akal untuk menurunkan pesan ilahi secara rasional dan obyektif.¹⁷ Tawaran ‘Abduh, menurut Hallaq, bukanlah tawaran metodologi pemikiran, tapi lebih merupakan pembaharuan pemikiran teologis yang diperlukan untuk rekonstruksi atau rehabilitasi pemikiran hukum¹⁸ (termasuk pemikiran sosial lainnya).

***Tafsîr Maqâsidi* menurut Rashîd Ridâ**

Muhammad Rashîd Ridâ (1865-1935) merupakan refomis Muslim awal abad ke-20. Dia menempuh pendidikan dasarnya di Tripoli di sekolah umum yang berbahasa Turki, dan meneruskan pendidikannya di sekolah agama dengan pengantar bahasa Arab di al-Waṭanîyah al-Islâmîyah, sebuah sekolah beraliran rasional dan dipimpin oleh Husain al-Jisr (w. 1909), seorang ulama berhaluan reformis. Pada umur 31 tahun dia menempuh pendidikan agama di Tripoli, sampai akhirnya dia mendapatkan ijazah *al-‘âlim* (sarjana agama) pada tahun 1896. Selama menempuh pendidikan agamanya di Tripoli, Ridâ belajar banyak hal antara lain membaca *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn* karya Imam Ghazâlî (w. 1111), membaca *al-‘Urwat al-Wuthqâ* setelah diterbitkan pada tahun 1884 oleh Jamâluddîn al-Afghânî dan Muhammad ‘Abduh, dan membaca *al-Muqtaṭaf*, majalah tentang temuan sains terkini, Ridâ menulis pengakuan dalam al-Manâr, bahwa dia merasa mendapatkan cara pemahaman agama Islam yang baru setelah membaca *al-‘Urwat al-Wuthqâ* dan meyakini Islam adalah agama tidak hanya sebagai petunjuk ruhani tapi juga sebagai jalan hidup yang paripurna. Pada tahun 1898, tiga tahun setelah selesai studinya di Tripoli, dia pergi ke Mesir dan bertemu dengan

¹⁶ Johnston, “A Turn in the Epistemology”, 259.

¹⁷ Kamali, “Istihsân and the Renewal of Islamic Law”, 575-7.

¹⁸ Hallaq, *A History*, 212.

Muhammad ‘Abduh, sebelum awalnya mengontak al-Afghânî tapi tidak berhasil. Bersama gurunya dia mendirikan al-Manâr, meneruskan sosialisasi Islam reformis yang rasional dan juga menentang penjajahan, khususnya penjajahan Barat. Pada tahun 1909 Ridâ mengunjungi Istanbul dan bertemu dengan perwakilan organisasi politik al-Ittihad wa al-Taraqqî dan Shaykh Islam. Hasil dari kunjungan tersebut melahirkan gagasan pendirian sekolah. Pemerintah Turki menyetujui pendirian sekolah tersebut dan diberi nama Jam‘iyyât al-‘Ilm wa al-Irshâd dengan sistem pendidikan Turki, tapi Ridâ kurang berkenan. Adapun dia sendiri kemudian mendirikan sekolah dan diberi nama Jam‘iyyât al-Da’wa wa al-Irshâd pada tahun 1912 tapi pada tahun 1916 sekolah tersebut ditutup karena terjadi perang Dunia I. Dia pun menjalin hubungan baik dengan tokoh Islam di Saudia Arabia dan mendukung pendirian Kerajaan Arab Saudi Modern dibawah kepemimpinan Raja ‘Abdul ‘Aziz, sampai wafatnya tahun 1935.¹⁹

Ruang kosong yang ditinggalkan sang guru, Muhammad ‘Abduh, diisi muridnya, Rashîd Ridâ. Ridâ mengembangkan lebih jauh dasar pemikiran ‘Abduh mengenai pentingnya peranan akal dalam konstruksi hukum Islam atau lebih umum konstruksi nilai-nilai keagamaan Islam. Ridâ dalam sejumlah tulisannya memaknai *maqâsid* sebagai “at aiming to achieve certain goals and purposes” (bertujuan untuk mendapatkan maksud tertentu), dan mengaitkannya sebagai bagian dari cara kerja ijtihad. Dia merumuskan ijtihad sebagai:

“...Contemplating the legal sources, which are the Qur’ân, Sunna, Ijma, and qiyâs, and to know detailed rules that are not found in the certain sources. The main requirement of a mujtahid is to be able to understand the Qur’ân and Sunna, to know maqâsid shari‘a, and to realize peoples’ life situation and custom. This is because the rules of the Shari‘a especially in mu‘âmalât, depend on achieving what is good for the people in this life and in the hereafter on the basis of the principle ‘preventing harm and bringing benefit.’”²⁰

¹⁹ Yasir S. Ibrahim. “Rashîd Ridâ and Maqâsid al-Shari‘ah”, dalam *Studia Islamica*, No. 102/103 (2006), 167-9.

²⁰ Muhammad Rashîd Ridâ. 1906. *Muḥâwarât al-Muṣliḥ Wa al-Muqallid*. Cairo: Maṭba‘ah al-Manâr, 134. Yasir Ibrahim, “Rashîd Ridâ”, 169.

‘Abduh menyebut penjelasan Ridâ tentang *maqâsid al-shari’ah* sebagai yang terbaik.²¹ Dalam bukunya *Yusr al-Islâm wa Uṣûl al-Tashrî‘ al-‘Âmm* (1928), dan *al-Wahy al-Muḥammadi* (1352/1933), Ridâ merumuskan konsep maqâsidnya.²² Pemikiran Ridâ pada dasarnya mengikuti corak pemikiran gurunya, rasional dan Mu’tazilah dalam mempertimbangkan kriteria rasional dalam menafsirkan kitab suci, seperti terlihat dalam pemikirannya tentang keadilan alamiah. Ridâ meyakini bahwa hakikat hukum Tuhan itu sesuai dengan hukum alam atau sunnatullah.²³ Ridâ berkontribusi pada pemberian bentuk dan isi dari gagasan tentang masalah. Seperti ‘Abduh, Ridâ merumuskan tawarannya dengan cara mengkerangkakannya pada tantangan zaman baik secara internal maupun secara eksternal. Secara internal, umat Islam dihadapkan pada belenggu sejarah yang membebani masyarakat Muslim secara keseluruhan. Sementara secara eksternal, dia mengidentifikasi hal yang sama dengan identifikasi modernis lain, yaitu tantangan cara hidup modern (Barat). Dia mulai dengan memformulasikan gagasannya di atas tujuh pertimbangan. Pertama, pencarian bentuk murni Islam, yaitu terkandung dalam Alquran, sunnah, dan konsensus sahabat. Kedua, penempatan Alquran sebagai fondasi Islam. Ketiga, sunnah Rasulullah yang berkaitan dengan ibadah bersifat tetap, sementara yang berkaitan keduniaan tidak tetap. Keempat, Tuhan mempercayakan manusia secara individual maupun kolektif untuk mengurus urusan duniawi dengan cara musyawarah. Kelima, Tuhan telah menyempurnakan perkara ibadah dan bersifat tetap tidak lekang oleh waktu dan tempat, sementara urusan lainnya, Tuhan hanya memberikan prinsip-prinsip umum, detailnya diserahkan kepada manusia untuk menyingkapnya, karena urusan duniawi bersifat dinamis, berubah-ubah sesuai dengan tempat dan waktu. Keenam, Ridâ hanya menggunakan otoritas klasik untuk menolak gagasan yang ingin menginginkan sekulerisasi hukum Islam. Ketujuh, Ridâ cenderung hanya menerima konsensus sahabat, karena masyarakat

²¹ Ibrahim, “Rashîd Ridâ”, 169.

²² Pertama kali terbit dalam bahasa Indonesia tahun 1983 dengan judul *Wahyu Ilahi kepada Muḥammad*. Rujukan yang digunakan dalam tulisan ini mengacu pada edisi kedua terjemahan terbit tahun 1987.

²³ Ahmad Dallal, “Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 3, (2000), 344.

paska generasi sahabat terpecah-pecah dan ada kecenderungan salah paham dalam menggunakan metode inferensi hukum.²⁴

Ketujuh pertimbangan di atas digunakan Ridâ untuk menawarkan pendekatan pemahaman hukum yang moderat atau jalan tengah antara dua pendekatan ekstrim lainnya: kekuatan konservatif yang memelihara teori hukum Islam tradisional, dan kekuatan sekularis yang menawarkan penggantian teori hukum Islam dari tradisi lain. Dalam melakukan hal tersebut, Ridâ menyandar pada pemikiran Ibn Ḥazm (pengikut Zâhirîyah) untuk menolak *qiyâs*, dan Ibn Taymîyah (pengikut Ḥanbaliyah) untuk kritik atas kekeliruan aplikasi metode *qiyâs* ini. Menurutny, *qiyâs* dianggap tidak mampu menjawab semua persoalan masyarakat kontemporer. Dan adalah keliru kalau konsep maṣlaḥah dianggap sumber hukum yang tidak berdasar dan kontroversial. Sesungguhnya maṣlaḥah merupakan bagian tak terpisahkan dari proses penentuan rasio legis sesuatu dengan cara mempertimbangkan aspek *munâsabah* atau kecocokan dan *mulâ'amah* atau keterkaitan/relevansi. Dengan maṣlaḥah seorang pemikir dapat sampai pada kesimpulan seperti pemikir yang mengaplikasikan *qiyâs* yaitu dengan cara menjaga kecocokkan hasil pemikiran *istiṣlah*-nya dengan dasar sumber agama dan lebih jauh dengan *maqâsid sharî'ah*.²⁵ Untuk konstruksi alasannya, Ridâ bersandar pada pendapat ulama terdahulu secara eklektik khususnya kepada Ibn Qayyim al-Jawzîyah (w. 751/1350), Zarkashî (w. 794/1392), al-Shâtîbî dan al-Ṭûfî.²⁶

Selanjutnya, Ridâ menyimpulkan bahwa dalam pemikiran keagamaan, (hukum Islam), konstruksi keilmuan semua perkara ibadah²⁷ harus didasarkan pada sumber *naqlî* agama. Sementara pada aspek-aspek di luar perkara ibadah seperti perkara-perkara politik, kewarganegaraan, dan hukum transaksi kegiatan duniawi ditentukan dengan salah satu dari lima tipe pembuktian. Pertama, didasarkan pada teks keagamaan. Dalam hal ibadah pendasaran pada sumber *naqlî* bukan hanya mengikat tapi juga

²⁴ Hallaq, *A History*, 214-6.

²⁵ Ibid., 217.

²⁶ Ibid., 214-8.

²⁷ Ibadah di sini dibatasi pada seremonial keagamaan dan bukan pada pengertian ibadah secara umum yang menyangkut semua tindakan orang yang beriman.

tidak meninggalkan ruang ijtihad. Akan tetapi di luar perkara ibadah, konstruksi pemikiran tidak berhenti pada pendasaran pada sumber *naqli* tapi juga '*aqli*' dimana pertimbangan masalah memegang peranan penting khususnya di saat dukungan *naqli* tidak ada. Masalah yang didasarkan pada keniscayaan dan kebutuhan dapat dianggap cukup untuk mengkonstruksi sebuah pemikiran di tengah absennya dukungan teks *naqli*.²⁸

Kedua, kasus yang didasarkan pada teks keagamaan yang diambil dari konsensus generasi muslim pertama adalah bersifat mengikat, tapi seperti di pembuktian pertama, bersifat terbuka untuk diganti dengan masalah yang didasarkan pada keniscayaan dan kepentingan. Ketiga, kasus yang didasarkan pada teks atau sunnah yang kurang kuat adalah tidak bersifat mengikat. Namun demikian, jika setelah dikaji ulang melalui pertimbangan masalah dengan ukuran keniscayaan dan kepentingan bersama, maka hukum akan kasus tersebut bisa saja mengikat seperti kategori pertama dan kedua. Keempat, teks yang berkaitan dengan sikap dan kebiasaan seperti tentang makanan, minuman, dan pakaian bersifat mengikat kecuali pertimbangan *masalah* atau keniscayaan dan kepentingan bersama menunjukkan hal sebaliknya. Kelima, kasus yang tidak ditemukan dukungannya dalam teks keagamaan, maka cukup dikaji melalui prinsip *masalah* dengan prinsip selama tidak bertentangan dengan dalil *naqli*.²⁹

Rashid Ridâ (w. 1354H/1935 M) mengidentifikasi *maqâsid* Alquran dan menemukan pentingnya nilai-nilai pembaharuan pilar keimanan, dan penyebaran kesadaran bahwa Islam adalah agama yang menghormati fitrah, akal, pengetahuan, kebijaksanaan, bukti, kebebasan, kemerdekaan, reformasi sosial, politik dan ekonomi, dan hak perempuan.³⁰ Dalam *al-Wahy al-Muhammadi* (1933) Ridâ merumuskan 10 poin penting *maqâsid* Alquran. Maksud pertama adalah pentingnya tiga rukun agama, yaitu iman kepada Allah, iman akan hari kebangkitan dan pembalasan, dan amal perbuatan yang saleh sebagai inti pesan dari tujuan diutusnya Nabi. Maksud kedua berisi tentang kenabian, karasulan dan

²⁸ Hallaq, *A History*, 218.

²⁹ Ibid.

³⁰ Auda, *Maqâsid al-Shariah*, 6.

tugas-tugas para rasul. Maksud ketiga adalah Islam agama yang menyempurnakan manusia sebagai individu, kelompok, dan sebagai bangsa. Maksud keempat adalah Islam sebagai agama yang memperhatikan perbaikan umat manusia di bidang sosial, politik, dan kebangsaan dengan delapan pokok persatuan (persatuan umat, kemanusiaan, agama, undang-undang, keagamaan, kebangsaan, pengadilan, dan persatuan bahasa). Maksud kelima, hikmah dibalik kewajiban dan larangan dalam agama Islam dengan inti ajaran Islam sebagai agama yang mudah dan moderat. Maksud keenam, dasar-dasar Islam dalam bernegara dengan ciri memperhatikan keadilan dan persamaan, melarang kezaliman, dan menjunjung keutamaan. Maksud ketujuh, pesan Alquran tentang perbaikan keuangan dengan tujuh tonggak perbaikan (harta benda merupakan fitnah/ujian sehingga pengguna mesti bijak mengusahakan dan memanfaatkannya, celan bagi mereka yang menganiaya dengan menggunakan harta benda, celan terhadap kebakhilan, penghargaan terhadap pensikapan harta benda sebagai nikmat Allah, kewajiban menjaga harta benda, menginfakkan harta benda sebagai bukti keimanan, keniscayaan dan penganjuran perbaikan pengurusan harta benda menurut Islam). Kedelapan, Islam adalah agama perdamaian. Perang hanya boleh dilakukan dalam kondisi terpaksa dengan upaya-upaya perbaikan di dalamnya. Maksud kesembilan, pemberian semua hak perempuan. Dan kesepuluh, anjuran untuk membebaskan perbudakan.³¹

Pentingnya proposal Ridâ terletak pada kekuatan gagasannya untuk menggeser paradigma berpikir muslim yang terbelenggu warisan pemikiran hukumnya sendiri ke arah berpikir yang lebih independen dan didasarkan pada situasi nyata yang dihadapi umat Islam kontemporer. Dasar tawaran pemikiran keagamaannya didasarkan pada konsep *masalah* dengan prinsip keniscayaan dan kepentingan. Konsep ini merupakan strategi ulama terdahulu untuk mengfungsikan akal dibawah bimbingan wahyu. Persoalannya adalah gugatan Ridâ atas pemagaran tersebut terkesan menghujat dan tidak penting, karena sejatinya agama datang untuk membimbing manusia. Namun demikian, Ridâ telah

³¹ Muḥammad Rashîd Ridâ, *Wahyu Ilahi kepada Muḥammad* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), 275-593.

berhasil, setidaknya dalam wacana, mendorong umat Islam untuk mereformulasi pemikiran keagamaannya yang sesuai dengan tuntutan zaman, dan memaksimalkan potensi akal untuk kemajuan peradaban umat Islam.³²

Dari sisi tema sentral, di abad ke delapan belas dan sembilan belas sarjana Islam mulai menyadari bahwa apa yang penting dari peradaban Islam adalah masyarakat Islam, seperti diyakini oleh Shâh Walî Allâh (1703-1762).³³ Masyarakat Islam secara umum pada periode tersebut mengalami kemunduran dan memerlukan perubahan mentalitas dan paradigma berpikir untuk kemajuan peradabannya. Jika di abad ke-18 dan awal abad ke-19 para pemikir Islam dalam reformasi pemikirannya lebih berdasar pada khasanah Islam sendiri dan bersifat meneruskan tradisi keilmuan yang ada, di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 mereka sudah mulai terpengaruh dan merespon tawaran dan tantangan peradaban Barat. Misalnya, sebagai alat pokok pemanfaatan akal dalam konstruksi hukum Islam, penggunaan konsep *qiyâs* di abad ke-18 dan ke-19 dimanfaatkan untuk berijtihad dalam rangka merespon perkembangan pemikiran hukum.³⁴ Bagi pembaharu pemikiran abad ke-18, sejarah Eropa dan peradaban pemikirannya belum menjadi bagian dari kehidupan sosial mereka, dan Islam di masanya merupakan realitas lanjutan dari Islam masa lalu. Interaksi mereka dengan Barat baik melalui penjajahan maupun imperialisme gaya hidup belum banyak mempengaruhi mereka. Sementara bagi pemikir Muslim akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, masa lalu Islam itu ditemukan kembali atau direkonstruksi kembali dalam rangka untuk merespon tantangan Barat.³⁵

Pemikir Muslim seperti Afghânî, ‘Abduh dan Ridâ termasuk dalam generasi awal yang mencoba melakukan pembaharuan pemikiran Islam dengan cara tidak melanjutkan tradisi berpikir yang ada tapi dengan cara merekonstruksi ulang masa lalu Islam, yaitu melakukan upaya-upaya

³² Hallaq, *A History*, 219-20.

³³ Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 113, No. 3 (1993), 343.

³⁴ Dallal, “Appropriating the Past”, 326.

³⁵ Ibid., 333-4.

gerakan pemikiran yang mendorong kemajuan masyarakat muslim melalui menghidupkan kembali tradisi intelektual Islam.³⁶

Kajian atas konsep *maqâsid sharî'ah* dalam konteks dunia Islam secara umum kembali dilakukan sebagai bagian dari respon ulama atau pemikir Muslim atas modernitas. Dalam pengaruh tradisi sebelumnya, konsep *maqâsid sharî'ah* dikaji ulang sebagai salah satu cara konstruksi ilmiah atas respon tersebut. Banyak ulama yang terpanggil untuk menulis tema ini. Gerakan pemikiran ini semakin kuat sejak mendapat dukungan dari the International Institute of Islamic Thought (IIIT). Lembaga ini tidak hanya menerjemahkan karya-karya ulama Islam tapi juga mendorong untuk menulis dan menerbitkan karya-karya mereka. Pemikir awal, selain Rashîd Ridâ adalah Tâhîr Ibn 'Âshûr (1879-1973/1976). Dia mencoba merumuskan kemungkinan jawaban Islam atas modernitas dalam karya-karyanya mulai dari karya tafsir yang ditulis selama 39 tahun, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* (1922-1961), *Alays al-Subḥ bi Qarîb, Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah*, dan *Uṣul al-Nizâm al-Ijtimâ'i fî al-Islâm*. Karena Ibn 'Âshûr dianggap mencoba mendiskusikan *maqâsid* dalam kerangka, hasil dan tujuan yang berbeda dari kerangka sebelumnya yang umumnya menempatkan *maqâsid* sebagai alat ilmiah untuk mengungkap hikmah hukum, banyak ulama lain yang terpanggil untuk menulis tema yang sama dengan semangat baik mendukung inisiatif Ibn 'Âshûr seperti Muḥammad al-Ghazâlî, Yûsuf al-Qaraḍâwî, Muḥammad Sa'îd al-Ashmawî, 'Allâl al-Fâsî, 'Abd al-Majîd al-Ṣaghîr, Tâhâ Jâbir 'Alwânî, gamal Eldine Attia, dan Jasser Auda, maupun memelihara tradisi lama seperti Nûr al-Dîn Mukhtâr al-Khâdimî, dan Jamâl al-Dîn 'Âṭîyah.

***Tafsîr Maqâsidî* menurut Muḥammad Tâhîr Ibn 'Âshûr**

Muḥammad al-Tâhîr b. 'Âshûr (1296-1394/1879-1973) berasal dari keluarga ternama di kota Tunis. Dia adalah salah satu ulama besar Tunisia yang berkontribusi tidak hanya dalam gerakan pembaharuan pemikiran Islam tapi juga reformasi lembaga keulamaan negaranya.³⁷

³⁶ Ibid., 335.

³⁷ Basheer M. Nafi, "Tâhîr b. 'Âshûr: The Career and Thought of Modern Reformer 'Âlim, with Special Reference to His Work of Tafsîr", dalam *Journal of Quranic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005), 1.

Karya-karyanya termasuk karya tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* dan *Maqâsid al-Sharî'ah al-Islâmîyah* merupakan bukti keseriusan Ibn 'Âshûr dalam upaya memperbaharui pemikiran Islam. Lebih jauh, karya tafsirnya *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* dianggap sebagai karya pertama yang merefleksikan dampak modernitas pada perkembangan pemikiran Islam. Basheer M. Nafi menyebutnya sebagai karya yang mewakili "the persistence of classicism, but at the same time both an internalization of, and response to, modernization".³⁸

Sementara kontribusi Ibn 'Âshûr dalam pembaharuan lembaga kecendekiawanan Tunisia terlihat dari keterlibatannya dalam dunia pendidikan dan pengembangan keilmuan Islam di Tunisia khususnya dan dunia Islam pada umumnya. Dia bergabung di Universitas Zaytûna tahun 1892 dan sejak itu sampai akhir hayatnya tahun 1973 dia setia di ranah ini. Pada tahun 1900 sudah mengajar di al-Şâdiqiyya College dan tiga tahun kemudian di usinya yang masih sangat muda, 24 tahun, Ibn 'Âshûr lulus menjadi professor muda di Universitas Zaytûna. Sejak itu berbagai amanat dia terima dan sejumlah karya dia tulis. Di awal tahun 1930-an, dia juga mendapat anugerah sebagai Shaykh Masjid Universitas Zaytûna, tapi tidak lama kemudian dilepas karena mendapat anugerah sebagai Shaykh Islam Madhhab Mâlik pada tahun 1932. Posisi sebagai Shaykh Masjid Universitas Zaytûna diterima kembali pada tahun 1944 sampai tahun 1951.³⁹ Selain itu, dia juga diangkat menjadi Shaykh Universitas Zaytûna dua periode dimana di period keduanya dia menerima amanat cukup panjang, 1944-1955.⁴⁰ Selain pemikiran keislamannya yang reformis, keahlian dan kedalaman penguasaan bahasa Arab Ibn 'Âshûr tidak diragukan lagi. Hal ini terlihat dari karya-karyanya. Lebih jauh masyarakat akademiknya juga mengakuinya sebagai ahli sastra Arab. Misalnya, tahun 1951 dia menjadi anggota assosiasi Akademi Bahasa Arab Kairo, dan pada tahun 1955 menerima hal yang sama dari Akademi Bahasa Arab Damaskus.⁴¹

Secara umum pemikiran keislaman Ibn 'Âshûr dapat dikelompokkan ke dalam empat kategori: pemikiran tentang reformasi

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 9-10.

⁴⁰ Ibid., 12.

⁴¹ Ibid., 13.

pendidikan, tentang pengembangan teori hukum, pemahamannya tentang hakikat masyarakat Muslim modern, dan tentang penafsiran Alquran.⁴² Pokok pikiran reformasi pendidikannya terletak pada 3 hal: dasar pendidikan, penanggung jawab, metode dan isi pendidikan itu sendiri. Baginya pendidikan itu mesti memberi ruang kebebasan, karena kebebasan membantu mengkonstruksi kemandirian peserta didik. Pemerintah mendapat porsi tanggungjawab yang paling besar dalam menyiapkan lembaga pendidikan yang baik bagi rakyatnya. Metode dan isi pendidikan mesti diarahkan untuk menyiapkan generasi yang lebih baik dengan menekankan pentingnya pengawasan dan evaluasi proses dan kelembagaan pendidikan. Dia menganjurkan metode hafalan bagi tingkat dasar dan pemikiran analitik bagi tingkat pendidikan tinggi. Sementara dari sisi isi, dia mengkritik mayoritas keberadaan disiplin ilmu Islam. Dia mengidentifikasi kelemahan budaya akademik masyarakat Islam, yaitu: internal konflik masyarakat Muslim yang berkepanjangan, kehilangan arah pengembangan budaya akademik, hilangnya pengembangan keilmuan spesialis, maraknya taqlid dan menurunnya ijtihad, dan pertentangan madhhab yang berkepanjangan.⁴³ Menurut Nafi kritikan Ibn ‘Ashûr secara historis kurang berdasar, tapi kalau dilihat dari upaya dia untuk membangun kerangka berpikir untuk kritik keilmuan Islam hal ini merupakan suatu pendasar yang koheren.⁴⁴

Konstruksi keilmuan Islam dalam pandangan Ibn ‘Ashûr didasarkan pada pemahaman teologi yang rasional. Filsafat dan logika adalah perangkat kerja akal yang dikembangkan manusia. Oleh karenanya keduanya menjadi *prerequisite* yang cocok untuk pengembangan keilmuan Islam. Berdasarkan prinsip tersebut dia kemudian mengembangkan

⁴² Ibid.

⁴³ Muḥammad al-Ṭahir b. ‘Ashûr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*, Cet. VI (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 3; Misbahul Munir, *Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidī* Ibn ‘Ashûr, Yogyakarta: Tesis UIN SUKA, 2015, 75-76. Muḥammad al-Ṭahir b. ‘Ashûr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah*, Cet. II (Yordania: Dar al-Nafa’is, 2001), 172; M. Nurdin Zuhdi, “Maqāṣid al-Sharī’ah Sebagai Metodologi Penafsiran Alquran Alternatif “Ala” Jaringan Islam Liberal”, dalam *Jurnal al-Nur*, Vol. IV, No. 2, (2012), 132-137; Nafi, “Ṭahir b. ‘Ashûr”, 13-4.

⁴⁴ Nafi, “Ṭahir b. ‘Ashûr”, 13-4.

kritikan atas keilmuan Islam yang ada termasuk di dalamnya warisan sejarah Islam yang menurutnya perlu direkonstruksi.⁴⁵

Ibn ‘Āshûr mengkonstruksi konsep masyarakat Islam ideal dalam bukunya *Uṣūl al-nizām al-ijtimā’i fī al-Islām* (terbit pertama kali 1977). Dalamnya Ibn ‘Āshûr mengkombinasikan antara fiqh, tradisi moral dan spiritual Islam dengan gagasan dan sistem modern. Kombinasi tersebut dimaksudkan untuk membangun hubungan agama dengan kehidupan kewarganegaraan yang melebihi nalar teologi dan fiqh konvensional. Buku ini terdiri dari tiga bagian: pertama, hakikat Islam sebagai agama sistem; kedua, pendekatan Islam dalam mereformasi individu; dan ketiga, pandangannya tentang reformasi masyarakat Islam. Dia menyakini bahwa negara dan masyarakat modern tidak bisa terlepas dari nilai-nilai Islam. Relevansi kuat Islam terletak pada kecocokan nilai-nilai Islam dengan fitrah manusia, yaitu sifat moderat dan toleran. Hubungan antara reformasi individu dan masyarakat merupakan proses hubungan saling terkait dan simultan.⁴⁶ Pada tataran individu, Islam mereformasi karakter manusia melalui reformasi sistem keyakinan dan model kerja, serta mengkorelasikan pilihan-pilihan manusia dengan sistem, standar, dan motivasi internalnya. Secara sosial, dia mengusulkan hal baru tapi dengan preseden lama periode awal Islam. Baginya, ikatan darah dan bentuk primordial masyarakat Islam perlu direformasi dengan cara menggantinya dengan ikatan dan sistem politik baru yang didasarkan dua hal. Pertama, membangun masyarakat yang bermoral dan adil yang menempatkan hukum sebagai kontrol transaksi sosial. Kedua, hukum juga harus memastikan kesejahteraan bangsa dan mempertahankan dari segala hal yang meruntuhkan dengan cara menegakkan kesetaraan, kebebasan, dan melindungi wilayah dan masyarakat Islam dengan ijtihad, perdagangan, perjanjian internasional, dan dakwah Islam.⁴⁷

Tawaran reformasi pemikiran Islam Ibn ‘Āshûr sebenarnya tertumpu pada konsep *maqāṣid sharī’ah*. Dasar Ibn ‘Āshûr mengembangkan konsep *maqāṣid sharī’ah* adalah karena *uṣūl al-fiqh* terjebak pada aspek teknis dan tidak menjamin kepastian hikmah syariat.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

Dengan karakter seperti ini produk *uṣūl al-fiqh* sulit menjamin dapat menjawab tantangan zaman. *Maqāṣid al-sharī'ah* dapat direkonstruksi lebih jauh untuk meningkatkan jaminan kesesuaian nilai Islam dengan tantangan zaman.⁴⁸ Dia membagi konsep *maqāṣid shari'ah* ke dalam tiga bagian: membangun pokok-pokok premis *maqāṣid shari'ah*, membahas apa dan kategori *maqāṣid shari'ah*; dan aplikasi *maqāṣid shari'ah* di wilayah mu'amalah.⁴⁹

Ibn 'Āshūr mengidentifikasi tiga poin penting dalam mengembangkan konsep *maqāṣid shari'ah*: pertama, Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa mayoritas ayat Alquran dan sunnah Nabi bersifat rasional dan tujuan dibalik ayat dan sunnah tersebut dapat digali secara rasional. Hanya sedikit saja ayat dan sunnah yang mengandung pesan hukum ibadah individual (aḥkām ta'abbudiyah). Kedua, dia cenderung memilih yang paling dianggap penting dari tujuan syariat, yaitu moderasi, menjaga tatanan, kesetaraan, kebebasan, dan mengamankan eksistensi umat dan kedamaian jiwa. Ketiga, seiring dengan tujuan membangun kecocokan dalam fiqh, dia mendasarkan semua proses kreatifnya pada deduksi dan observasi manusia. Ini adalah ciri perkembangan pemikiran modern yang menyandarkan proses berpikir dan pemahaman termasuk pemahaman keagamaan pada usaha manusia. Hanya saja yang dilupakan Ibn 'Āshūr adalah sejatinya *uṣūl al-fiqh* itu tentang perbedaan dan pluralistas gagasan itu sendiri.⁵⁰

Rumusan tafsir *maqāṣidī* dalam perspektif Ibn 'Āshūr adalah “ilmu untuk menggali makna dari ujaran-ujaran (Alquran) dan apa yang diderivasi darinya secara detail ataupun secara ringkas.” Fitrah tafsir sebagai upaya menggali pesan Ilahi didudukkan secara utuh sebagai usaha manusia dalam sebuah konstruksi sebagai ilmu. Hal ini berarti pesan Tuhan digali dengan alat, prinsip, dan metode konstruksi obyektif yang dikembangkan manusia itu sendiri yaitu ilmu pengetahuan sesuai dengan judul karya tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tamwīr* (verifikasi dan pencerahan). Tampaknya Ibn 'Āshūr terpanggil untuk membaca kembali pesan Alquran dan menawarkan pencerahan kepada kaum Muslim modern

⁴⁸ Ibn 'Asyūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, 3-4; Nafi, “Ṭāhīr b. 'Āshūr”, 16-7.

⁴⁹ Nafi, “Ṭāhīr b. 'Āshūr”, 16-7.

⁵⁰ Ibid.

dengan cara mengkonstruksi suatu pendekatan baru atas teks.⁵¹ Ciri pendekatan baru Ibn ‘Āshûr terletak dari perlakuannya atas Alquran sebagai kata dan kalimat. Dengan kata lain dia mendekati Alquran dengan pendekatan rasional. Pentingnya sunnah dibangun di atas pengertian bahwa karena secara praktis penafsiran Alquran tidak dapat dilakukan dengan baik tanpa pengetahuan yang memadai mengenai sunnah Nabi. Sikap ini tidak membuat dia tidak kritis terhadap sumber sunnah. Misalnya dia bersikap kritis terhadap penggunaan *asbâb al-nuzûl* karena praduga kualitas sanad yang perlu diverifikasi. Karena keumuman pesan dalam bahasa dilihat dari keumuman makna kata dan spesifikasi kejadian, pendekatan tafsir Ibn ‘Āshûr tertumpu pada ijtihad kebahasaan termasuk di dalamnya penggunaan *tafsîr ishârî* yang menempatkan Alquran sebagai tanda dan pertimbangan maksud syariat.⁵²

Ibn ‘Āshûr meletakkan *maqâsid sharî’ah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan realitas kekinian, demi terciptanya konsep keagamaan yang dinamis dan humanis bagi kemaslahatan umum.⁵³ Ibn ‘Āshûr merupakan ulama yang berusaha melakukan reformasi cara dan sudut pandang dalam menafsirkan Alquran. Dengan demikian, sebenarnya Ibn ‘Āshûr menawarkan penafsiran baru atas Alquran dengan bingkai *maqâsid sharî’ah*, yaitu dengan menunjukkan manusia pada jalan kebahagiaan agama yang menjunjung kebenaran dan akhaq mulia.⁵⁴

Aplikasi Ibn ‘Āshûr atas *maqâsid sharî’ah* sebagai manhaj pemikiran keagamaan tersendiri dalam tafsir Alquran adalah dengan mendudukan tujuan tafsir untuk perbaikan keadaan manusia baik dari sisi individu, sosial, maupun peradabannya,⁵⁵ dengan cara mencari makna yang dianggap benar dan menerangi akal yang baru.⁵⁶ Walaupun obyek analisis tafsir *maqâsidî* adalah bahasa, tapi pencarian kebahasaannya dibangun dengan berdasar pada pemahaman akan fitrah dan

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 18-20.

⁵³ Ibn ‘Āshûr, *Maqâsid al-Sharî’ah*, 40.

⁵⁴ Ibn ‘Āshûr, *Tafsîr al-Tabrîr wa al-Tamwîr*, Juz I, 5.

⁵⁵ Ibid., 38.

⁵⁶ Ibid., 8.

kemaslahatan⁵⁷ yang dalam penggaliannya bersinggungan dengan banyak hal selain kebahasaan. Singkatnya tafsir *maqâsidi* di tangan Ibn ‘Âshûr didedikasikan untuk menyingkap hikmah, ‘*illat*, dan makna Alquran yang sesuai dengan *maqâsid al-Shâri’* dengan jalan deduktif kebahasaan dan induktif pencarian relevansi makna dengan realitas.⁵⁸

***Tafsîr Maqâsidi* menurut Jasser Auda**

Jasser Auda adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian pada Kebijakan Publik dalam Program Studi Islam, dan direktur sekaligus pendiri Maqâsid Research Center di Filsafat Hukum Islam, London. Dia juga pernah menjadi dosen tamu di Fakultas Hukum Universitas Alexandria, Islamic Institute of Toronto dan Akademi Fikih Islam India. Dia menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan kebijakan di beberapa negara di seluruh dunia.⁵⁹

Menurut Anas al-Shaykh ‘Alî, Direktur Akademik IIIT, karya Auda menyajikan tentang:

“a systems approach to the philosophy and juridical theory (*uṣūl*) of Islamic law based on its purposes, principles, higher objectives, and ends (*maqâsid al-sharî’ah*). For Islamic rulings to fulfil their purposes of justice,

⁵⁷ Ibid., 261.

⁵⁸ Ibid., 119.

⁵⁹ Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internasional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum Perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelar Ph.D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fikih diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqâsid al-Sharî’ah*) tahun 2004. Gelar B.A diperoleh dari Jurusan Islamic Studies pada Islamic American University tahun 2001 dan gelar B.Sc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun 1988. Ia memperoleh pendidikan Alquran dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo. Lihat, Jasser Auda, *Maqâsid al-Sharî’ah, A Beginner Guide*, Terjemah ‘Ali ‘Abdelmon’im, (Yogyakarta: SUKA-Pers UIN Sunan Kalijaga, 2013), 137-139.

equality, human rights, development, and civility in today's context, the author places *maqâsid*, as the group of divine intents and moral concepts, at the heart and basis of Islamic law. He introduces a novel method of analysis, classification, and critique that utilizes relevant features from systems theory such as wholeness, multidimensionality, openness, cognitive nature and especially purposefulness of systems. More broadly, this systematical methodological approach has implications for the reconstruction of the law, human rights, civil society, and governance anchored in Islamic principles and juridical thought.”⁶⁰

Jasser Auda mengajukan pendekatan *system* untuk membangun kerangka pikir baru dalam pengembangan hukum Islam. Alasannya, penerapan atau aplikasi hukum Islam sekarang lebih bersifat reduktif, menekankan makna literal dari pada moral, terfokus pada satu dimensi, nilai-nilai yang dijunjung lebih bersifat hitam-putih, bercorak dekonstruktif, dan tujuannya berorientasi pada aspek teleologis.⁶¹

Ada enam fitur sistem yang dioptimalkan Auda sebagai pendekatan atau pisau analisisnya, yaitu kognisi (*cognition*), kemenyeluruhan (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), interkonektivitas (*interconnectedness*), multidimensi (*multidimensionality*) dan selalu mengacu kepada tujuan utama atau kebermaksudan (*purposefulness*).⁶² Hasil teoritis dari enam fitur tersebut ingin menegaskan, bahwa metode validitas apapun dari ijtihad ditentukan berdasarkan derajat realisasi *maqâsid al-shar'ah*. Hasil praktisnya ialah hukum Islam yang sesuai untuk nilai-nilai keadilan, perilaku moral, kemurahan hati, ko-eksistensi (hidup berdampingan), dan pembangunan manusia. Dasar penting Auda menulis *maqâsid shar'ah* sebagai sebuah system adalah keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan dan kebaikan yang menghendaki kesejahteraan

⁶⁰ Anas al-Shaykh-Ali, “Foreword,” dalam Jasser Auda, *Maqâsid al-Shar'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London and Washington: The IIIT, 2007), xx.

⁶¹ Ibid.

⁶² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, terj: Rosidin dan Ali ‘Abd el-Mun'im, (Bandung: Mizan Media Utama, 2015) 11. Lihat juga, M. Amin Abdullah, “Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)”, dalam *Media Syariah*, Vol. XIV No. 2, (2012).

manusia di dunia dan akhirat.⁶³ Esensi dari hukum Islam adalah, merupakan motor penggerak untuk keadilan, produktivitas, pembangunan, perikemanusiaan, spiritual, kebersihan, persatuan, keramahan, dan masyarakat demokratis. Persoalannya adalah bahwa realitas Muslim saat ini dalam pengamatan Auda belum mampu mewujudkan nilai-nilai tersebut. Tantangannya adalah bagaimanakah hukum Islam berperan dalam memecahkan persoalan ini.⁶⁴

Auda mendudukan *maqâsid* sebagai pembaharuan hukum Islam dengan model-model pengembangan *maqâsid* untuk agenda *tajdid* yang tampak dalam bukunya *maqâsid shari'ah: Dalîl li al-Mubtadi'in*. Dalam buku tersebut *maqâsid* syariat diposisikan sebagai landasan pembanguann dan hak asasi manusia, landasan ijtihad kontemporer, alat pembeda antara sarana (*wasail*) dan tujuan (*ghâyah*), metode interpretasi tematik Alquran dan Hadis, dasar untuk menduniakan atau meuniversalkan *shari'ah*, landasan bersama antar mazhhab Islam, dan sebagai dasar dialog lintas iman. Auda juga mengaplikasikan bagaimana *maqâsid* diterapkan sebagai dasar menjawab aneka pertanyaan atau tanya-jawab.⁶⁵

Berkaitan dengan penafsiran Alquran, Auda menyetujui aplikasi metode tematik yang berupaya menangkap pesan utuh atas suatu tema tertentu. Metode ini dianggap sejalan dengan semangat penafsiran *maqâsidi* yang menjaga tujuan universal pesan dan fleksibilitas norma Islam. Melalui pendekatan sistemiknya, Auda pada dasarnya sedang menawarkan perspektif Islam atau lebih jauh tentang Islamisasi ilmu pengetahuan dengan konstruksi keilmuan yang diambil dalam tradisi berpikir Islam. Tawaran ini menggabungkan sumber wahyu dan sumber akal melalui pertimbangan *maṣāliḥ mursalah* yang mengarah pada pemahaman atas Alquran secara kontekstual. Secara metodologis, tafsir *maqâsidi* memagari proses tafsir dengan cara mendudukan mana yang menjadi tujuan Allah dalam wahyu-Nya dalam bentuk nilai yang bersifat universal dan tetap, dan mana yang merupakan norma yang bersifat dinamis dan fleksibel sehingga berpotensi untuk selalu dapat menjaga

⁶³ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 21-22.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari'ah: Dalîl li al-Mubtadi'in*, (Beirut: Maktab al-Tawzi' fi al-Ālam al-Ārabî, 2011), 53-117.

relevansi ajaran Islam. Hubungan nilai yang universal dan norma yang dinamis adalah bagian integral yang menyeluruh dari sifat fleksibilitas ajaran Islam.

Diskusi di atas menginformasikan beberapa poin yang perlu digarisbawahi. Pertama, *tafsir maqâsidi* muncul dan berkembang dalam pengaruh perkembangan konsep *maqâsid al-shari'ah* khususnya yang dikembangkan oleh sarjana sejak Imâm Ghazâlî dan mengambil referensi puncaknya di Shâtibî yang dikembangkan lebih lanjut oleh sarjana muslim modern khususnya oleh empat sarjana yang didiskusikan di sini. Kedua, pergerakan pemikiran *maqâsid shari'ah* termasuk di dalamnya tafsir *maqâsid* mengarah pada upaya konstruksi keilmuan atau proyek Islamisasi ilmu pengetahuan. Secara epistemologis, tafsir *maqâsid* merupakan corak tafsir *bi al-ra'y* yang mencari keleluasaan untuk kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan, mendasarkan aplikasinya pada metode *naqlî* dan *aqlî*, dan mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi rasional melalui pengukuran rasional dan maupun empiris dengan pertimbangan *maşâlih mursalah*.

Penutup

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa *tafsir maqâsidi* tidak terlepas dari perkembangan induknya dalam tradisi hukum Islam. *Maqâsid al-shari'ah* berkembang sebagai metodologi konstruksi hukum Islam ke arah metodologi konstruksi pemikiran Islam. Perkembangan *tafsir maqâsidi* termasuk ke dalam perkembangan *maqâsid al-shari'ah* dalam pengkonstruksian pemikiran Islam. Perkembangan terakhir dari gerakan pemikiran *tafsir maqâsidi* dalam dimensi *maqâsid al-shari'ah* adalah upaya konstruksi Islamisasi ilmu pengetahuan. Secara sumber, *tafsir maqâsid* dapat dikelompokkan ke dalam kategori corak *tafsir bi al-ra'y* yang berupaya untuk mencari dasar dan mencari keleluasaan yang diperlukan untuk kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan. Dalam dimensi metode, *tafsir maqâsidi* dibangun di atas dua tradisi tafsir yaitu metode *naqlî* dan *aqlî*. Dan berdasarkan validasi, *tafsir maqâsidi* mendasarkan dirinya pada cara tafsir *naqlî* dan *aqlî* dengan kecenderungan untuk mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi

rasional baik melalui pengukuran rasional maupun empiris berdasarkan *maṣāliḥ mursalah*, dengan analisis kebahasaan sebagai domain terbesarnya.

Daftar Pustaka

- ‘Ālī (al), ‘Abd al-Salām. *Ishkālīyât al-Manhaj fî al-Fikr al-‘Arabî wa al-‘Ulûm al-Insânîyah*. Maghrib: Dar Tobiqal li al-Nashr, 1987.
- ‘Alwânî (al), Ṭâhâ Jâbir. *Qadā’î al-Islâmîyah Mu‘âsirah: Maqâsîd al-Sharî‘ah*. Beirut: Dâr al-Hâdî.
- ‘Aṭīyah, Jamâl al-Dîn. *Nahw Tafṣîl Maqâsîd al-Sharî‘ah*. Damaskus: al-Ma‘had al-‘Ālamî, 2001.
- Abdullah, M. Amin. “*Epistemologi Keilmuan Kalam dan Fikih dalam Merespon Perubahan di Era Negara-Bangsa dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)*”, dalam *Media Shariab*, Vol. XIV No. 2, (2012).
- Ashmawî (al), Muḥammad Sa‘îd. *Nalar Kritis Sharî‘ah*. Terj: Luthfi Thoma. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Auda, Jasser. *Maqâsîd al-Sharî‘ah: Dalîl li al-Mubtadi’*. Beirut: al-Ma‘had al-‘Ālamî li al-Fikr al-Islâmî, 2011.
- _____. *Maqâsîd al-Sharî‘ah, A Beginner Guide*. Terjemah ‘Ali ‘Abdelmon‘im. Yogyakarta: SUKA-Pers UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- _____. *Maqâsîd al-Sharî‘ah as Philosophy of Islamic Law*. London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- _____. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâsîd al-sharî‘ah*. Terj: Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun‘im, Bandung: Mizan, 2015.
- Cooper, John. “Batas-batas Yang Sakral: Epistemologi Abdul Karim Soroush,” dalam *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, John Cooper, dkk. (ed.). Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000.
- Dallal, Ahmad. “Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 3, (2000).
- _____. “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850,” dalam *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 113, No. 3 (1993).

- Fâsî (al), ‘Allâl. *Maqâsîd al-Sharî‘ah al-Islâmîyah wa Makârimuhâ*. Ribât□ : Dar al-Gharbî al-Islâmî, 1993.
- Hallaq, Wael B. “Maqâsîd and the Challenges of Modernity,” dalam *Al-Jâmi‘ah*, Vol. 49, No. 1, (2011).
- _____. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Uşûl al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ibn ‘Âshûr, Muḥammad al-Ṭahir. *Maqashid al-Sharî‘ah al-Islamîyah*. Muḥammad al-Ṭahir al-Misawi (ed.). Yordania: Dâr al-Nafâ‘is, 2001.
- _____. *Al-Taḥrîr wa al-Tanwîr*. Tunis: Dâr al-Tûnisiah li al-Nâshir, 1984.
- _____. *Alays al-Ṣubḥ bi Qarîb, al-Ta‘lîm al-‘Arabî al-Islâmî: Dirâsah Târikhîyah wa Ârân Iṣlâhîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2006.
- _____. *Maqâsîd al-Sharî‘ah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2006.
- Johnston, David. “A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Uşûl al-Fiqh,” dalam *Islamic Law and Society*. Vol. 11, No. 2 (2004).
- Khâdimî (al), Nûr al-Dîn. *Al-Maqâsîd al-Shay‘îyah: Ta‘rifuhâ, Amsilatuhâ, Ḥujjiyyatuhâ I*. Riyad: Al-Mamlakah al-‘Arabîyah al-Su‘ûdiyyah, 2003.
- Muqrânî, Adnân, “*al-Tajribah al-Dînîyah wa al-Naṣṣ: Min al-Tanjîl al-Anwal ilâ al-Tanjîl al-Tsânî*,” dalam *Seminar tentang Fahmu al-Nuṣṣ baina al-Ittijâh al-Ḥarfî wa al-Ittijâh al-Maqâsîdî*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Mustaqîm, Abdul. “Mafhûm al-Tafsîr al-Maqâsîdî: Nazrah Unṭuluûjîyah wa Istîmâlâjîyah” dalam *Seminar tentang Fahmu al-Nuṣṣ baina al-Ittijâh al-Ḥarfî wa al-Ittijâh al-Maqâsîdî*, 13 Agustus 2014, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Nafî, Basheer M. “Ibn ‘Âsyûr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special reference to His Works of Tafsîr” dalam *Journal of Qur’anic Studies*. Vol. VII. 2005.
- Riḍâ, Muḥammad Rasyid. 1987. *Wahyu Ilahi Kepada Muḥammad*. Bandung: Pustaka Jaya.
- _____. *Tafasir Alquran al-Hakîm al-Musytahir bi Tafsîr al-Manâr*. Kairo: t.p, 1954.

- Syâtibî (al), Abû Ishaq Ibrahim bin Musa. *Al-Muwaffaqât fî Usûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Kutb al-Ilmîyah, 2005.
- Zuhdi, M. Nurdin. "Maqashid Asy-Sharî'ah Sebagai Metodologi Penafsiran Alquran Alteratif 'Ala Jaringan Islam Liberal,'" dalam *Jurnal An-Nur*, Vol. IV, No. 2, (2012).