



MAPPING THE PARADIGM OF CONTEMPORARY MAQĀṢIDĪ EXEGESIS: A Philosophical Inquiry Into The Works of Abū Zayd, Rahmānī, and As'ad



Muhammad Maimun¹, Muhammad Sofi Mubarok², Mohamad Yahya³

¹²³ Universitas Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon

Email: ¹mohammadmaimun@uinssc.ac.id, ²m.sofimubarok@uinssc.ac.id,

³mohamadyahya@uinssc.ac.id

Abstract

Contemporary tafsir studies are experiencing a paradigm shift from textuality toward maqāṣid-based contextuality. However, the methodological diversity among contemporary scholars remains philosophically unmapped. This research aims to analyze the paradigmatic construction of tafsir maqāṣidī (maqāṣid-based exegesis) through the thoughts of three key figures: Wasfi 'Ashūr Abū Zayd, Ibrahim Rahmānī, and 'Alī Muhammad As'ad. Employing a qualitative library research method with a philosophy of science approach, this study examines the ontological, epistemological, and axiological aspects of their works. The findings indicate that ontologically, the three scholars concur in positioning the Qur'an as a text embodying a dynamic intentio dei (Divine intent). Epistemologically, significant differences exist; Abū Zayd emphasizes linguistic aspects and thematic induction, whereas Rahmānī focuses on strict legal rationale ('illat) verification. Axiologically, tafsir maqāṣidī is oriented toward grounding universal Qur'anic values that offer solutions to humanitarian problems. This study concludes that tafsir maqāṣidī offers an integrative methodology that bridges the gap between the text of revelation and contemporary reality.

Keywords: Tafsir Maqāṣidī, Philosophy of Science, Maqāṣid Shari'a, Contemporary Exegesis, Methodological Shift.

Abstrak

Studi tafsir kontemporer mengalami pergeseran paradigma dari tekstualitas menuju kontekstualitas berbasis tujuan (maqāṣid). Namun, keragaman metodologi di kalangan sarjana kontemporer seringkali belum terpetakan secara filosofis. Penelitian ini

bertujuan membedah konstruksi paradigmatis tafsir maqāṣidī melalui pemikiran tiga tokoh kunci: Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd, Ibrahim Rahmānī, dan ‘Alī Muḥammad As’ad. Menggunakan metode kualitatif-pustaka dengan pendekatan filsafat ilmu, penelitian ini menganalisis aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi dari karya-karya tafsir mereka. Temuan penelitian menunjukkan bahwa secara ontologis, ketiga tokoh sepakat menempatkan Al-Qur'an sebagai teks yang memuat *intentio dei* (maksud Tuhan) yang dinamis. Secara epistemologis, terdapat perbedaan signifikan bahwa Abū Zayd lebih menekankan aspek linguistik, sementara Rahmānī pada illat hukum]. Secara aksiologis, tafsir maqāṣidī berorientasi pada pembumian nilai universal Al-Qur'an yang solutif bagi problem kemanusiaan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa tafsir *maqāṣidī* menawarkan metodologi integratif yang menjembatani teks wahyu dan realitas kekinian.

Kata Kunci: Tafsir *Maqāṣidī*, Filsafat Ilmu, Metodologi Tafsir, Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd.

PENDAHULUAN

Wacana pembaharuan hukum Islam (*tajdīd*) terus menjadi polemik di tengah tuntutan zaman yang dinamis. Meskipun *tajdīd* memiliki legitimasi teologis sebagai upaya memperkenalkan metode baru (*al-manhaj al-jadid*) dalam memahami agama.¹ Realitasnya seringkali berbenturan dengan formalisme fikih. Problem mendasar muncul ketika fikih—yang sejatinya produk pemahaman manusia yang akomodatif terhadap perbedaan diperlakukan setara dengan syariah yang sakral.² Akibatnya, muncul resistensi dari kelompok konservatif yang menolak penalaran rasional (*ta'līl al-ahkām*) dan bertahan pada metode analogi tekstual (*ilhāq*), sehingga hukum Islam kerap terpasung dalam stigma rigiditas dan tidak adaptif.³

Salah satu cara melakukan pembaharuan metodologi ialah dengan mengetengahkan wacana alternatif dalam menafsirkan Al-Qur'an perspektif *maqāṣid al-shari‘ah*. Sejauh ini, perdebatan tentang menafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣid al-shari‘ah* masih menyisahkan kritik dari sebagian mufasir karena belum diakui sebagai sebuah pengembangan teori *uṣūl al-fiqh*. ‘Ali Jum’ah mengkritik adanya buku-buku yang dikatakan *mu’tabar* di kalangan

¹ Ahmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379/1959).

² Muṣṭafā Ahmād al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī wa-Madārisuhū* (Damascus: Dār al-Qalam, 1995).

³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Shari‘ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa-al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*, cet. ketiga (Cairo: Dār al-Shurūq, 2008); Shahrough Akhavi, 2003.

maqāṣid, mengingat secara substantif entitasnya belum diakui sebagai keilmuan yang *mu'tabar*. Peristiwa ini menggiring pada sebuah opini tidak dapatnya maqāṣid digunakan sebagai metode, baik untuk menghasilkan ijtihad baru atau dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Berbeda dengan pandangan tersebut, sederet tokoh menyepakati terdapat tujuan dan makna di balik teks Al-Qur'an–begitupun dengan hadis. Tujuan-tujuan tersebut digali sebagai hikmah di balik legislasi syariah dan karenanya diakui al-Imam Ibn Qayyim sebagai parameter absah tidaknya hukum, termasuk tafsir Al-Qur'an.⁴ Rumusan itu diaplikasikan dalam kerangka Maslahat. Tāhā Jābir al-'Alwānī termasuk kalangan *maqāṣidiyyūn* yang menolak epistemologi ahli fiqh yang mendahulukan tradisi profetik (*al-ahādīth al-nabawiyyah*) sehingga beberapa ketentuan hukum yang terkandung dalam beberapa ayat Al-Qur'an teranulir.⁵ Al-'Alwani mengajukan tiga proposisi *maqāṣid al-Qur'ān* yang dijadikan standar penepatan hukum sebagai *locus* asali rekonstruksi hukum, yaitu *tawḥīd*, *tazkiyah* dan *'umran*. Menurutnya, beberapa konstruksi ayat yang mengetengahkan gagasan kebebasan beragama dan berkeyakinan merupakan *locus* murni yang tak dapat dianulir. Dalam perspektif historis dan menyeluruh (*holistic*), seluruh konstruksi ayat yang berbicara fenomena kebebasan berkeyakinan dan fenomena riddah tak memiliki konsekwensi apapun di dunia. Ketentuan tentang hukuman mati bagi pelaku murtad hanya ditemukan dalam hadis Nabi. Maknanya, hukuman tersebut menjadi tidak relevan karena bertentangan dengan prinsip kesatuan struktural dalam tiga *locus maqāṣid al-Qur'ān* sebagaimana Al-'Alwani maksudkan.⁶

Sebagai antitesis terhadap kejumudan tekstual tersebut, Tafsir *Maqāṣidī* hadir menawarkan paradigma yang berorientasi pada tujuan-tujuan universal Al-Qur'an. Pergeseran paradigma ini telah banyak direspon oleh sarjana kontemporer. Abdul Mustaqim dalam karyanya, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī* menjelaskan pendekatan tafsir Al-Qur'an berbasis maqasid al-shari'ah. Menurut Abdul Mustaqim ada tiga hierarki paradigma tafsir maqāṣidī, yaitu sebagai filsafat (*as a philosophy*), metodologi (*methodology*) dan produk (*product*). Tesis yang diajukan berpijak pada kerangka ontologis yang menyatakan setiap ayat Al-Qur'an memuat tujuan agar tak kehilangan ruh dan spiritnya. Karenanya, paradigma maqasidi tak hanya membidik ayat-ayat yang membincangkan hukum (*ayat al-ahkam*) sebagaimana dasar konstrutif

⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi 'in* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004).

⁵ M. Bushiri, "Tafsīr al-Qur'ān dengan Pendekatan Maqāṣid al-Qur'ān: Perspektif Tāhā Jābir al-'Alwānī," *Tafsere* 7, no. 1 (2019): 132–149..

⁶ Ahmad Fawaid, "Maqāṣid al-Qur'ān dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Tāhā Jābir al-'Alwānī," *Madania* 21, no. 2 (2017): 113–126, <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0066-x>.

maqāṣid al-sharī'ah, akan tetapi mencakup keseluruhan ayat di dalam Al-Qur'an. Abdul Mustaqim berkesimpulan bahwa untuk mencapai konstruk makna suatu teks Al-Qur'an yang mengandung dimensi *maqāṣid* atau maslahat, seorang mufasir perlu memperhatikan tiga analisis utama, yaitu analisis linguistik terhadap ayat yang hendak ditafsirkkan, analisis ilmu Al-Qur'an meliputi latar historis diturunkannya suatu ayat (*asbāb al-nuzūl*) dan relasi dengan ayat lain (*munāsabāt al-āyāt*), serta analisis *maṣlaḥah* dari suatu teks.

M. Ainur Rifqi dan A. Halil Thahir (2019) menulis artikel terkait dengan seluk-beluk tafsir *maqāṣidī* (sejarah, pemahaman dan relasinya dengan metode penafsiran lainnya) serta langkah-langkah melakukan penafsiran berbasis *maqāṣid*. Paradigma tafsir *maqāṣidī* secara lebih jauh membuka ruang dialog disparitas dua arus besar penafsiran Al-Qur'an, yaitu penafsiran tekstual–normatif dan kontekstual–progresif. Hasil penelitian ini membuktikan bahwa sebagai sebuah proses dan produk, penafsiran Al-Qur'an tak dapat dilepaskan dari nilai *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai tujuan yang termuat dalam setiap teks Al-Qur'an. Langkah yang perlu dilakukan terfokus pada empat hal, yaitu 1) menggantungkan suatu teks serta hukum pada tujuannya, 2) menghimpun nilai kemaslahatan publik dan personal sekaligus (*al-kulliyāt al-'āmmah wa-al-khāṣṣah*), 3) bermuara pada realisasi kemaslahatan dan pencegahan kerusakan (*jalb al-maṣālih wa-daf' al-mafāsid*), serta 4) mempertimbangkan ekses implementasi suatu hukum (*i'tibār al-ma'ālāt*).⁷

Tri Wahyu Hidayati dalam artikelnya, *Tafsir Maqāṣidī as an Alternative Approach in Interpreting the Qur'an* (2020). Hidayati mengajukan gagasan tentang perlunya melakukan interpretasi ulang terhadap Al-Qur'an, terutama pada ayat-ayat hukum yang rentan mengalami penolakan jika tidak mampu menjawab tantangan zaman. Penelitian ini juga membidik pentingnya melakukan penafsiran Al-Qur'an berdasarkan perspektif *maqāṣid al-sharī'ah* yang berimplikasi pada dua hal. Pertama, penekanan tafsir pada nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*, dan kedua, kerja tafsir *maqāṣidī* yang menekankan pada kesadaran historis (*al-wa'y al-tārīkhī*), kesadaran teoritis (*al-wa'y al-naẓarī*) dan kesadaran praksis (*al-wa'y al-'amalī*) yang praktiknya diaktualisasikan melalui kontekstualisasi, dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi.⁸ Namun demikian, meskipun diskursus mengenai filosofi tafsir *maqāṣidī* telah berkembang pesat, terdapat celah akademis (*gap analysis*) yang signifikan, yakni belum adanya konsensus metodologis yang baku. Kajian yang ada cenderung beragam dalam mendefinisikan langkah operasionalnya.

⁷ M. A. Rifqī dan A. H. Tāhir, "Tafsīr Maqāṣidī: Building Interpretation Paradigm Based on Maṣlaḥah," *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356.

⁸ Tri Wahyu Hidayati dalam artikelnya, *Tafsir Maqashidi as an Alternative Approach in Interpreting the Qur'an* (2020).

Ibrahim Rahmānī, misalnya, menekankan pentingnya *qarīnah* (indikator) dan perenungan mendalam untuk menghindari tafsir spekulatif yang menjauh dari teks. Sementara itu, Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd (2013) mensyaratkan penguasaan gramatika dan interaksi realitas sosial sebagai basis metode. Di sisi lain, ’Alī Muḥammad As’ad (2017) mengajukan pemisahan antara *Maqāṣid al-Qur’ān* (nilai universal) dan *maqāṣid al-shari‘ah* (tujuan hukum) sebagai kerangka tafsir.

Tokoh	Fokus Metodologis dan Kerangka Tafsir
Ibrāhīm Rahmānī	Menekankan pentingnya <i>qarīnah</i> (indikator) dan perenungan mendalam (<i>tadabbur</i>) untuk memastikan penafsiran tetap terikat pada teks dan menghindari spekulasi yang menjauh dari teks.
Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd	Mensyaratkan penguasaan gramatika (bahasa Arab) yang kuat sebagai basis metode dan perlunya interaksi realitas sosial untuk kontekstualisasi.
’Alī Muḥammad As’ad	Mengajukan pemisahan yang jelas antara <i>Maqāṣid al-Qur’ān</i> (nilai universal, seperti keadilan) dan <i>maqāṣid al-shari‘ah</i> (tujuan hukum spesifik) sebagai kerangka tafsir.

**Tabel 1.
Komparasi Fokus Metodologis Tafsir Maqāṣidī**

Variasi pendekatan yang dikemukakan oleh Rahmānī, Abū Zayd, dan As’ad tersebut menunjukkan bahwa tafsir maqāṣidī sebagai sebuah paradigma metodologis belum terpetakan secara sistematis. Kebanyakan studi terdahulu masih membahas mereka secara parsial atau sebatas pada tataran teoritis umum tanpa komparasi filosofis yang mendalam.

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengisi kekosongan tersebut dengan melakukan eksplorasi pemetaan metodologi tafsir maqāṣidī melalui pembacaan kritis terhadap karya-karya ketiga tokoh kunci tersebut. Dengan menggunakan pisau analisis filsafat ilmu, artikel ini akan mengurai aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi mereka untuk merumuskan sebuah peta jalan metodologi tafsir yang integratif, moderat, dan responsif terhadap perubahan sosial.

Metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini yaitu penelitian kualitatif berupa penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber penelitian ini terbagi ke dalam dua jenis, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer berupa karya yang berkaitan dengan kajian tafsir maqāṣidī. Sumber data primer diambil dari beberapa karya tentang tafsir maqāṣid yang telah diuraikan dalam latar belakang penelitian. Di samping itu, 1) Ibrāhīm Rahmānī yang berjudul *Dawābiṭ al-Itibār al-Maqāṣidī fī I’māl al-Naṣṣ al-Sharī’ī*; 2) Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur’ān al-’Aẓīm*; 3) ’Alī Muḥammad As’ad, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī lil-Qur’ān al-Karīm*.

Sumber sekunder berasal dari karya-karya yang mengulas tentang *maqāṣid al-shari‘ah* sebagai wacana baru pemahaman Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat ahkam. Karya-karya tersebut meliputi karya yang disusun al-Imām al-Shāfi‘ī, al-Imām ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, al-Imām Najm al-Dīn al-Tūfī, al-Imām al-Qarāfī, Aḥmad al-Raysūnī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, Jasser Auda, hingga Kholed Abou el Fadhl. Teknik pengumpulan data yaitu: 1) Menentukan tema penelitian, 2) Melakukan Studi Pustaka, 3) Melakukan observasi data dan unit analisis data, 4) Mengolah data dan 5) Menyajikan data dan memberikan interpretasi Analisis Data Teknik analisis data penelitian ini yaitu analisis isi atau content analysis, yaitu pembahasan mendalam terhadap karya-karya tentang tafsir *maqāṣidī* dengan analisis isi dengan pendekatan hermeneutik dan konstruktivis.

PEMBAHASAN

Kerangka kerja tafsir *maqāṣidī* baik sebagai prinsip, metode, dan filsafat dalam wacana baru penafsiran Al-Qur'an masih diperdebatkan ulama. Namun demikian, tafsir *maqāṣidī* merupakan kelanjutan agenda penerapan *maqāṣid al-shari‘ah* secara lebih luas yang belakangan digunakan dalam mengurai problematika aktual sekaligus merespons perkembangan nilai-nilai HAM. Dalam studi tafsir kontemporer, *maqāṣid al-shari‘ah* menjawab kegelisahan intelektual Muslim dalam merespons fenomena tafsir yang dianggap problematik. Meski penelusuran terakhir ini bermuara pada aliran mazhab textualisme yang dikembangkan al-Imam Ahmad ibn Hanbal (164–241H) dan dilanjutkan Ibn Hazm al-Andalusi (994–1064M). textualisme memiliki karakteristik pemikiran, di antaranya mendahulukan teks syariah saat berkonfrontasi dengan akal—untuk tidak mengatakan penolakan terhadap rasionalitas, melarang penggunaan *qiyās* selain dalam situasi darurat,⁹ serta menolak takwil dalam menggali makna-makna Al-Qur'an. Praktik beragama mazhab literalis sering kali menimbulkan perdebatan, mengingat sebagian teks-teks syariah berisi reformulasi makna yang problematik dari aspek makna dan struktur bahasa, seperti pada ayat-ayat *mutashābihāt*, ayat yang mengetengahkan gagasan persekusi terhadap non-Muslim, narasi misoginis, penolakan terhadap kebebasan beragama, Hak Asasi Manusia, serta ayat problematik lainnya.¹⁰

Tafsir *maqāṣidī* disusun pemerhati tafsir kontemporer untuk melakukan *counter* narasi terhadap literalisme tafsir di satu sisi, serta liberalisme tafsir di sisi lain. Tafsir *maqāṣidī*, dengan meminjam keilmuan Maqāṣid, adalah upaya

⁹ M. A. Zahrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah: fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, n.d.), 32.

¹⁰ Adis Duderija, *Metode Pemahaman al-Qur'an dan Ḥadīth antara Liberal dan Salafī*, diterjemahkan oleh A. Aziz (Jakarta: Yayasan Pengkajian Ḥadīth al-Bukhārī, 2021); K. A. El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

menjembatani dua kutub berlawanan tersebut sehingga teks syariah secara tegas mengungkap maksud Tuhan dalam merealisasikan kemaslahatan umat manusia. Secara sederhana, proyek ini bermula dari kerangka yang dikemukakan Ahmad ar-Raysuni¹¹ yang ia sebut sebagai penafsiran bercorak kemaslahatan (*al-Tafsīr al-maṣlaḥī li-l-nuṣūṣ*). Proyeksi tafsir maqāṣidī mengarahkan penelitian ini pada tiga literatur utama yang ditulis Waṣṭī ’Ashūr Abū Zayd, ‘Alī Muḥammad As’ad dan Ibrahim Rahmānī, yang eksplorasinya akan dibahas pada sub-bab selanjutnya. Literatur babon tersebut secara keseluruhan mengungkap *tafsir maqāṣidī* yang bertujuan mendiskusikan tiga aspek yang melingkupi teks sekaligus; aspek linguistik, aspek ‘illat hukum, serta aspek nilai dan filsafat teks. Sebagai pengantar awal, ketiga literatur tersebut sama-sama membuktikan adanya maksud dan tujuan Tuhan dalam setiap ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pada aspek ontologi, ketiganya memiliki kesamaan dalam pentingnya membedakan prinsip *maqāṣid al-sharī‘ah* yang hanya menyasar ayat-ayat hukum, serta prinsip maqāṣid al-Qur'an yang menyasar ayat-ayat doktrin keimanan, moralitas, sejarah, dan sebagainya. Pada aspek epistemologi, rumusan Ibrāhīm Rahmānī jauh lebih progresif – holistik dalam merumuskan kinerja maqāṣid dalam mengurai ayat-ayat hukum. Sementara karya Waṣṭī ’Ashūr Abū Zayd berhasil memetakan prinsip-prinsip dan hikmah lafaz-lafaz yang menyusun kalimat Al-Qur'an dan membuktikan pemilihan diktis Al-Qur'an yang mengandung tujuan unik. Sementara temuan ‘Alī Muḥammad As’ad berhasil membuktikan validitas teori maslahat yang terpisah dari teks Al-Qur'an sebagai metodologi tafsir maqāṣidī. Pada aspek aksiologi, tafsir maqāṣidī berupaya menyingkap kehendak Tuhan dan tidak berdasar pada makna subyektif teks yang dihasilkan mufasir *an sich*. Tafsir maqāṣidī, dengan demikian, juga mengkritik model hermeneutika Al-Qur'an yang mengasumsikan teori reproduksi teks yang tercerabut dari pengarang (*death of the author*).

Lebih jauh, mungkin kinerja tafsir maqāṣidī akan jauh lebih komprehensif jika hal-hal berikut dapat dijabarkan lebih rinci karena relasinya dengan teori maslahat berikut hierarki dan turunannya, linguistik, ‘antroposentrisme’ hukum, rekonstruksi teori *nasakh*, serta filsafat utilitarianistik. Kerangka tersebut dapat dirumuskan pada pernyataan berikut. *Pertama*, menjadikan ayat-ayat maqāṣid sebagai ayat-ayat *qaṭī* yang tidak dapat di-*nasakh* dan berlaku sebagai ayat *muhkamāt*. *Kedua*, menempatkan ayat-ayat pidana sebagai sarana yang pen-*ta'yin*-annya dapat gugur sepanjang hadirnya *wasīlah* lain. *Ketiga*, meminjam teori uṣūl al-fiqh, kaidah-kaidah *maqāṣid* harus diposisikan sebagai parameter ‘legalitas’ tafsir. *Keempat*, menempatkan realitas aktual sebagai basis konstruksi tafsir. *Kelima*,

¹¹ Ahmad al-Raysūnī dan Muhammad Jamāl Barūt, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Maṣlaḥah wa-al-Waqi'* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000); R. M. Zionis, “Ijtihād Maqāṣidī: Perspektif Ahmad al-Raysūnī,” n.d.

memposisikan kaidah linguistik dalam memahami beberapa kata kunci dan frase di dalam Al-Qur'an (*iṭlāq al-kull wa-irādat al-juz'*). Keenam, rekonstruksi teori abrogasi teks (*naskh al-Qur'ān*) berdasarkan prinsip *maqāṣid*. Ketujuh, hierarki maslahat–mafsadat untuk menentukan legalitas suatu penafsiran.

Tahapan dan kinerja tafsir meminjam paradigma *al-ṣabr wa-al-taqṣīm* dalam menentukan produk tafsir yang sesuai dengan semangat *maqāṣid al-sharī'ah*. *Al-ṣabr wa-al-taqṣīm* merupakan suatu metode dalam disiplin *usul al-fiqh* guna menentukan satu sebab operatif ('illat) setelah dilakukan pengujian (*al-ṣabr*) dan pemilahan pemilahan (*taqṣīm*) atau verifikasi kemungkinan berhimpunnya sebab-sebab operatif lain dalam suatu kasus yang akan ditentukan hukumnya. Penggunaan metode ini, menurut al-Ghazali harus melalui tiga syarat; *Pertama*, seorang mujtahid yang hendak melakukan pengujian 'illat harus mampu menunjukkan satu tanda ('alāmah) dan kemudian menunjuk satu 'illat. *Kedua*, Pengujian (*al-ṣabr*) yang dilakukan harus mampu menjadi pagar pembatas yang solid. Artinya, pengujian tersebut dimaksudkan untuk membatasi 'illat-illat lain yang tidak sesuai dengan kriteria 'illat yang hendak ditentukan, serta yang *ketiga* ialah harus mampu mengungkap kelemahan 'illat-illat lain selain 'illat yang telah dipilih untuk menentukan hukum persoalan tersebut.¹² Berdasarkan kerangka demikian, maka *locus* karya-karya yang berada di wilayah studi Tafsir *Maqāṣidī* dapat dipetakan pada tiga hal. *Pertama*, karya yang mengulas kerangka paradigmatis Tafsir *Maqāṣidī* secara langsung. *Kedua*, karya yang berkaitan dengan teori *Maqāṣid al-Qur'ān*, dan *ketiga*, karya yang berkaitan dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan hukum Islam kontemporer

Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur'ān al-‘Azīm

Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur'ān al-‘Azīm merupakan karya yang ditulis Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd.¹³ Abū Zayd merumuskan kerangka kerja *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penafsiran Al-Qur'an. Abū Zayd mendefinisikan tafsir *maqāṣidī* sebagai metode untuk menyingkap makna dan tujuan (baik universal maupun parsial) di balik teks Al-Qur'an, dengan orientasi tidak hanya pada penafsiran textual semata, melainkan juga pada aktualisasi nilai-nilai tersebut demi kemaslahatan manusia di masa kini. Ia membagi corak tafsir ini menjadi tiga kategori: *Tafsir Maqāṣidī Umum* yang membahas tujuan fundamental seperti tauhid, keadilan, dan penyucian jiwa; *Tafsir Maqāṣidī Khusūṣ* yang berfokus pada tema spesifik, surat tertentu, atau lafadz; serta *Maqāṣid Tafsīlī* yang menggali nilai tujuan dalam konstruksi kalimat per ayat.

Dalam hubungannya dengan metodologi lain, tafsir *maqāṣidī* memiliki keterkaitan erat dengan tafsir *tahlīlī*, *ijmali*, *Mawdū'ī*, dan *muqārin*. Abū Zayd

¹² Ahmad ibn Ḥusayn al-Ghazālī, *al-Mustashfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Mu'assasat al-Riṣālah, 1997), 313-314.

¹³ W. 'Āshūr A. Zayd, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur'ān al-‘Azīm* (n.p., 2013).

menjelaskan definisi masing-masing jenis tafsir tersebut. Menurutnya, tafsir taḥlīlī dibentuk untuk menganalisis makna lafaz dari suatu ayat, keindahan struktur kalimat, sebab diturunkannya Al-Qur'an (*sabāb al-nuzūl*), dialektika pandangan mufasir terhadap tafsir suatu ayat, serta menyebutkan hukum yang terkandung dalam konstruksi ayat tersebut. Mufasir yang menggunakan ragam tafsir ini mengetengahkan pandangan berbagai ulama tentang persoalan fikih, Nahw, Balaghah, serta relasi antar ayat dan surat. Pada jenis tafsir ijmalī, seorang mufasir mengungkap ayat-ayat Al-Qur'an dengan memfokuskan pada makna-makna global, serta menjelaskan kata-kata asing (*gharā'ib*) dan hubungan antar makna tersebut dalam suatu ayat, bertujuan mengarahkan maknanya sesuai konteks yang melingkupinya sehingga konstruk kalimat dari ayat tersebut terbentuk. Kadang-kadang, mufasir juga menambahkan keterangan *asbāb al-nuzūl* serta kisah dan hadis-hadis yang relevan dengan ayat tersebut. Pada tafsir *muqārin*, seorang mufasir menjelaskan makna ayat dan membandingkannya dengan pandangan ulama lain yang bersumber langsung pada karya masing-masing, kemudian melakukan komparasi terhadap berbagai pandangan tersebut, menunjukkan metode *istidlāl* (penggalian dalil) yang digunakan, serta melakukan upaya deterministik terhadap sebagian pandangan yang dianggap lemah (*marjūh*) dengan mengungkapkan dalil yang lebih kuat sehingga mufasir menetapkan pandangan yang rajih. Sedangkan pada jenis tafsir terakhir (tafsir Mawdū'i), seorang mufasir mengajukan proposisi dan qadhiyyah yang sesuai dengan tujuan Qur'ani dari surat atau ayat yang hendak ditafsirkan.¹⁴

Peran utamanya terlihat pada penggunaan metode-metode tersebut untuk menemukan tujuan ayat, serta berfungsi sebagai alat determinasi (*murajjih*) untuk menilai dan memilih pendapat ulama yang paling kuat (*rājiḥ*) berdasarkan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip syariah universal. Untuk menjalankan metode ini, Abū Zayd mensyaratkan tiga unsur utama bagi seorang mufasir: penguasaan mendalam terhadap bahasa dan sastra Arab, pengamalan nilai Al-Qur'an, serta kemampuan perenungan (*tadabbur*) yang intensif.

Secara praktis, tujuan dari tafsir maqāṣidī adalah untuk memenuhi perintah tadabbur, menguji validitas pandangan tafsir terdahulu, membuang pembahasan yang tidak bermanfaat, serta memudahkan pemahaman struktur surat. Sebagai implementasi konkret, Abū Zayd menggunakan kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb sebagai studi kasus. Melalui karya tersebut, Quthb dinilai berhasil menerapkan paradigma maqāṣidī dengan menyoroti prinsip-prinsip global, pemberdayaan sosial-hukum, serta aspek spiritualitas yang hidup dari interaksi langsung dengan Al-Qur'an.

¹⁴ W. 'Āshūr A. Zayd, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur'ān al-'Azīm*, 15-16.

Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'

Kitab *Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'* merupakan karya yang ditulis Ibrahim Rahmānī.¹⁵ Dalam karyanya, Ibrāhīm Rahmānī membagi buku ini menjadi tiga pembahasan utama. Pertama, definisi teks syariah (*al-naṣṣ al-sharī'*) berikut jenis-jenisnya. Kedua ialah terkait posisi *tafsir maqāṣidī* dalam melakukan menerapkan teks-teks syariat, dan ketiga pentingnya merumuskan kaidah-kaidah atau batasan-batasan dalam melakukan orientasi penglihatan *tafsir maqāṣidī* terhadap penerapan teks syariat.

Ibrāhīm Rahmānī menjelaskan definisi teks syariah (*al-naṣṣ al-sharī'*). Dengan merujuk kepada tiga pengertian, yaitu *nash* sebagai Al-Qur'an dan hadis berikut *dalālah*¹⁶. Kedua, *al-naṣṣ al-sharī'* sebagai redaksi teks syariah yang memiliki *dalalah*, baik bersifat mutlak dan pasti (*qaṭ'i*) maupun relatif (*zanni*) sekaligus, dan ketiga *al-naṣṣ al-sharī'* sebagai redaksi teks syariah yang hanya memiliki *dalalah qath'i* atau mutlak. Ibrāhīm Rahmānī memilih pandangan yang pertama dan menyatakan bahwa yang dimaksud *al-naṣṣ al-sharī'* adalah redaksi teks Al-Qur'an dan hadis tanpa memperhatikan bentuk *dalalah*-nya.¹⁷ Rahmānī menyatakan bahwa ditinjau dari bentuk *dalalah*-nya, *al-naṣṣ al-sharī'* ada yang bersifat pasti (*mutlaq*) dan relatif (*zanni*). Masing-masing bentuk *dalalah* tersebut dibedakan menjadi teks yang otentisitas dan ketetapannya bersifat pasti dan mutlak (*qaṭ'i al-thubūt*) seperti Al-Qur'an dan hadis *mutawātir*, sedangkan lainnya bersifat relatif (*zhanni al-tsubut*) seperti Hadis Ahad¹⁸.

Selanjutnya Ibrāhīm Rahmānī mengeksplorasi kedudukan dan justifikasi pendekatan *maqāṣid* dalam menerapkan teks syariah. Yang ia maksud dengan "penerapan teks syariah" adalah mengapli-kasikan hukum yang digali dari teks syariah. Dalam konteks demikian, asas legalisasi hukum ialah bertujuan untuk mengaktualisasikan atau merealisasikan tujuan-tujuan syariah sebagai permulaan yang terangkum dalam asas dan doktrin teori maslahat.¹⁹

Menurut Ibrahim Rahmānī, posisi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sarana (*wasilah*) ijtihad dan bukan sebagai sumber hukum yang dijadikan bersandar ijtihad dalam proses penggalian hukum. Penerapan *maqāṣid al-sharī'ah* melibatkan dialektika teks (*al-nash*), realitas (*al-waqi'*) dan mujtahid. Teks syariah dibutuhkan sebagai dalil yang memproduksi doktrin *maqāṣid al-sharī'ah*. Sedangkan realitas merupakan ranah aktual yang hendak ditempatkan hukum berdasarkan kerangka teks dan diorientasikan sesuai untuk

¹⁵ Dekan Fakultas Ilmu-ilmu Keislaman, University of El Oued, Aljazair

¹⁶ *Dalālah* ialah teori pemaknaan teks.

¹⁷ I. Rahmānī, *Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'* (Sami: Lil-Nash wa-al-Tabā'ah, 2019), 11-14.

¹⁸ I. Rahmānī, *Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'*, 15-20.

¹⁹ I. Rahmānī, *Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'*, 21-22.

tujuan merealisasikan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Unsur ketiga ialah mujtahid itu sendiri sebagai orang yang mengaitkan antara teks dengan realitas, yang tujuan utamanya adalah dia menyelesaikan persoalan-persoalan realita hari ini dalam konteks nass syariat dan *maqāṣidī* syariat itu sendiri.²⁰

Implementasi *maqāṣid al-sharī‘ah* terlihat pada perubahan fatwa yang dikemukakan Ibnu Abbas terkait pertanyaan seorang laki-laki bertanya tentang diterima atau tidaknya taubat seorang pembunuh. Berbeda dengan fatwanya sebelumnya, menurut Ibrahim Rahmānī, Ibnu Abbas menyatakan taubatnya tidak diterima dan ia akan masuk ke dalam neraka.²¹ Pandangan tersebut didasarkan motif balas dendam yang hendak dilakukan penanya. Dalam konteks demikian, Ibn ‘Abbās memandang perlunya mengubah konsepsinya tentang taubat seorang pembunuh untuk menghindari kembali terjadinya pembunuhan yang mengebiri turunan doktrin *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam melindungi jiwa (*hifz al-nafs*). Ibrāhīm Rahmānī memandang taubat mesti menjadi *wasilah* bagi upaya menciptakan perlindungan serta rasa aman selain melindungi jiwa, harta, dan kehormatan. Di sisi bersamaan, taubat tidak boleh menjadi *wasilah* yang justru mendorong rasa takut, penyia-nyiaan terhadap kehormatan, sekaligus memantik permusuhan yang menghilangkan rasa aman.²²

Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-‘Azīm

Karya *Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-‘Azīm* ditulis ‘Alī Muḥammad As’ad.²³ Karya tersebut ditulis dengan tujuan untuk membangun arah obyektif dalam penafsiran dengan memperjelas pilar-pilar terpentingnya, yaitu bagaimana merumuskan tujuan-tujuan Al-Qur’ān (*maqāṣid al-Qur’ān*) dan apa saja tugas seorang penafsir. Melalui tulisan ini, ‘Alī Muḥammad As’ad membuktikan bahwa konsep “tujuan Al-Qur’ān” (*maqāṣid al-Qur’ān*) merupakan doktrin berbeda dari tujuan Syariah (*maqāṣid al-sharī‘ah*). Selain itu, tulisan ini membuktikan keabsahan penafsiran yang berbasis pada teori *maqāṣid* berikut rumusan *maqāṣid*, menjelaskan penting melakukan penafsiran Al-Qur’ān berdasarkan paradigma *maqāṣid* dan hubungan tafsir *maqāṣidī* dengan tren penafsiran lainnya.

‘Alī Muḥammad As’ad memfokuskan cakupan pembahasan pada empat hal. Pertama, struktur definisi *maqāṣid al-Qur’ān* dan hubungannya dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Kedua, pengertian tafsir *maqāṣidī*. Ketiga, validitas tafsir *maqāṣidī* dan kedudukannya dalam wacana penafsiran

²⁰ I. Rahmānī, *Dawābiṭ al-I’tibār al-Maqāṣidī fī I’māl al-Naṣṣ al-Sharī‘ī*, 22-23.

²¹ Hadis ini diceritakan di dalam kitab al-Mushannaf dan di-*takhrij* Ibn Abī Shaybah, dalam nomor hadis 27753.

²² I. Rahmānī, *Dawābiṭ al-I’tibār al-Maqāṣidī fī I’māl al-Naṣṣ al-Sharī‘ī*, 23-24.

²³ ‘Alī Muḥammad As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,” *Islamiyyāt al-Ma’rifah Journal* 23 (2017): 89.

kontemporer. Keempat, hubungan atau relasi tafsir maqosidi dengan metodologi metodologi dan orientasi-orientasi Tafsir yang lain. Rincian penelitian ‘Alī Muhammad As’ad dijabarkan sebagai berikut.²⁴

Definisi *Maqāṣid al-Qur’ān*

Menurut ‘Alī Muhammad As’ad, para intelektualis Muslim klasik belum mendefinisikan konsep *Maqāṣid al-Qur’ān* di dalam karya-karya di masa lalu. Namun teori ini dapat ditemukan di berbagai keterangan yang menyatakan melaksanakan perintah Al-Qur’ān sebagai upaya mendatangkan kemaslahatan serta menolak larangan yang di dalamnya mengandung unsur menangkal bahaya. Teori mendasar tersebut baru berkaitan dengan ayat-ayat hukum. Teori ini disempurnakan oleh Ibn ‘Asyur yang menyatakan *maqāṣid al-shari‘ah* merupakan seperangkat makna dan hikmah yang ditekankan pembuat syariat (Allah Swt) dan terdapat dalam seluruh teks syariat. Termasuk di dalamnya makna-makna atau hikmah universal yang inheren dalam hukum-hukum Al-Qur’ān.²⁵

Dengan demikian, lanjut As’ad, hubungan *maqāṣid al-Qur’ān* dengan *maqāṣid al-shari‘ah* berada dalam pola umum – khusus dalam satu aspek, dan aspek lainnya dapat mengkategorikan *maqāṣid al-Qur’ān* secara lebih umum dibandingkan *maqāṣid al-shari‘ah* itu sendiri. *Maqāṣid al-Qur’ān* mencakup aqidah, akhlak, dorongan berbuat baik dan juga motivasi beribadah. Sementara aspek lain dikategorikan lebih umum dalam konteksnya sebagai sarana menghasilkan *maqāṣid al-Qur’ān*. Karena sumber-sumber *tashrī‘* secara keseluruhan mencakup sarana menghasilkan *maqāṣid al-Qur’ān* itu sendiri.

As’ad mengutip pandangan ulama kontemporer seperti Abdul Karim Hamidi yang menjelaskan definisi *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai tujuan diturunkannya Al-Qur’ān dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba,²⁶ Dalam pandangan yang lain, Izzuddin bin Said menjelaskan definisi yang lebih mendalam tentang *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai makna final sebagai kehendak Allah Swt yang perlu direalisasikan *mukallaf* untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

‘Alī Muhammad Asad juga memperkuat basis teorinya dengan pandangan Mas’ud Budukhah meski di saat bersamaan juga menyampaikan kritik terhadap teori yang ia kutip. As’ad mengemukakan definisi intelektualis Muslim tersebut membatasi *maqāṣid* hanya pada beberapa prinsip universal dan pokok pikiran yang sangat elementer. Karena itu, As’ad menjabarkan pada tiga hal untuk mengetengahkan definisi yang lebih komprehensif. Pertama, konsepsi Al-Qur’ān yang menjelaskan struktur kebahasaan untuk menjawab pertanyaan, “Kenapa Al-Qur’ān diturunkan?”. Respons pertanyaan tersebut adalah Al-Qur’ān diturunkan untuk menginformasikan kabar berita (*ikhbār*),

²⁴ ‘Alī Muhammed As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,”: 45-56.

²⁵ ‘Alī Muhammed As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,”: 45-56

²⁶ ‘Alī Muhammed As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,”: 45-56

atau di sisi bersamaan Al-Qur'an diturunkan untuk memerintahkan atau melarang sesuatu (*inshā'*). *Kedua*, adanya 'illat atau hikmah dan makna yang digali dari teks syariat itu sendiri. Konsepsi kedua ini sekaligus untuk merespons pertanyaan, "Mengapa satu perintah diturunkan atau hal itu dilarang?". Respons demikian disampaikan untuk menyatakan hal tersebut dilarang karena adanya 'illat, tujuan, dan makna yang terkandung di dalamnya. Ketiga, adanya tujuan universal yang lebih tinggi dan hanya bisa digali dari teks syariah (Al-Qur'an atau sekumpulan makna-makna dan hikmah). Dari ketiga perspektif tersebut, As'ad merumuskan definisi *maqāṣid al-Qur'ān* yang lebih holistik-komprehensif.

Setelah menjelaskan definisi, 'Alī Muḥammad As'ad menjelaskan klasifikasi *maqāṣid*. As'ad menyatakan, pemaknaan teks yang bersifat umum (*al-nuṣūṣ al-āmmah*) tak dapat dilakukan selama mufasir tidak mengasumsikan teks memiliki struktur bangunan yang mencakup bagian-bagian makna yang lebih kecil. Makna universal yang dimiliki teks tersebut, menurut As'ad, jauh lebih luas dibanding bagian-bagian makna lain melalui serangkaian kalimat yang saling terhubung satu sama lain. Ini berarti, secara metodik dapat dirumuskan dua hal. *Pertama*, *maqāṣid juz'iyyah* (tujuan-tujuan parsial) tidak dapat menganulir keabsahan *maqāṣid kulliyah* (tujuan-tujuan yang bersifat universal), bahkan *maqāṣid juz'iyyah* sebagai permulaan tersusunnya pengertian kalimat secara utuh dan terbentuk dari bagian-bagian huruf hingga satu rangkaian kalimat. *Kedua*, pembentukan salah satu prinsip *maqāṣid* bisa jadi perdebatan ulama. Akan tetapi itu tak berarti entitas *maqāṣid kulliyah*-nya juga diperdebatkan karena prinsip *maqāṣid kulliyah* adalah rumusan umum yang sudah diakui kebenarannya.²⁷

Lebih jauh 'Alī Muḥammad As'ad juga menyatakan sebagian teori *Ulum al-Qur'an* kontemporer mengadopsi paradigma Ilmu Tafsir klasik yang mengharuskan penguasaan penafsir terhadap topik-topik Al-Qur'an berikut tujuan yang melatarinya. Hal demikian, lanjut As'ad, membantu memberikan pemahaman yang benar dan melindungi dari faham sesat. Sebagian teori *Ulum al-Qur'an* klasik juga menjelaskan 'illat dan motif eksternal, seperti hikmah turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur, adanya tujuan-tujuan umum yang terkandung di sebagian tema Al-Qur'an, hingga bentuk dan struktur kata Al-Qur'an. Namun 'Alī Muḥammad As'ad mencatatkan penjelasan hal tersebut tidak dilakukan secara detail dan komprehensif.²⁸

Berdasarkan kesimpulan yang didapatkan 'Alī Muḥammad As'ad, terdapat tujuh diktum yang disebut sebagai *maqasid Al-Qur'an* universal. Ketujuhnya yaitu:²⁹ 1) Meluruskan pemahaman akidah dan persepsi tentang hal-hal yang bersifat *ilahiyah*, kerasulan dan Hari pembalasan. 2) Pengakuan

²⁷ 'Alī Muḥammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur'ān al-Karīm,": 47.

²⁸ 'Alī Muḥammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur'ān al-Karīm,": 47-48.

²⁹ 'Alī Muḥammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur'ān al-Karīm,": 50.

terhadap martabat dan kehormatan manusia sekaligus upaya melindungi hak-hak asasi manusia. 3) Perbaikan kualitas ibadah dan ketakwaan kepada Allah Swt. 4) Seruan terhadap pembersihan jiwa. 5) Membina keluarga yang saleh dan pentingnya pemberdayaan perempuan. 6) Membangun komunitas Muslim yang menjadi saksi bagi umat lainnya, dan 7) Humanisme yang berbasis tolong-menolong. Sebagian ulama yang lain menambahkan nilai-nilai keadilan, keselamatan universal serta toleransi dengan non muslim.

Hierarki *Maqāṣid*

Sebelum membahas hierarki *maqāṣid*, As'ad mengakui adanya kesulitan dalam membuat klasifikasi dan hierarki *maqāṣid*. Ini dikarenakan perdebatan panjang ulama terdahulu dalam merumuskan dan menentukan paradigma *maqāṣid*. Menurut As'ad tiga penyebab sulitnya menemukan rumusan hierarki *maqāṣid* di kalangan ulama klasik. Pertama, adanya pembedaan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Kedua, tidak ditemukan kata sepakat di kalangan ulama tentang perlunya menyelidiki teks-teks Al-Qur'an untuk merumuskan adanya prinsip dan nilai *maqāṣid al-sharī'ah*. Ketiga, problematika yang berkaitan dengan kapasitas mufasir dalam merumuskan hierarki nilai-nilai *maqāṣid al-Qur'ān*.³⁰

'Alī Muḥammad As'ad mencontohkan Ibn 'Āshūr sebagai pakar *Maqāṣid al-sharī'ah* justru tidak menunjuk satu buku yang berbicara teori *maqāṣid* dalam tafsir yang beliau tulis, *al-Tahrīr wa-al-Tanwīr*. Karena itu, menurut As'ad, dalam menulis tafsirnya, Ibn 'Āshūr meminjam metode tafsir *tahlīlī* dalam menafsirkan ayat per ayat berdasar urutan mushaf (*tartīb al-mushaf*). Bukti lain ialah penalaran induktif yang digunakan Ibn 'Asyur dalam menilai adanya prinsip *maqāṣid* dari ayat yang ia tafsirkan, menurut As'ad, berasal dari pandangan umumnya tentang teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang ia paparkan dalam bagian pendahuluan *al-Tahrīr wa-al-Tanwīr*.

Meski demikian, As'ad mengakui peran besar Ibn 'Āshūr dalam menginisiasi adanya struktur nilai dari ayat-ayat Al-Qur'an. Ibn 'Āshūr menyatakan, pengulangan perintah dan larangan melakukan sesuatu, baik disebutkan secara tegas atau tidak, menunjukkan adanya perhatian besar Allah Swt terhadap hal yang diperintah atau dilarang tersebut (*māhķūm fīh*). Ibn 'Āshūr juga meminjam teori Usūl al-fiqh dan menyatakan *nash* yang pemaknaannya kuat (*qawiyy al-dalālah*), memiliki struktur makna universal dan pasti, merupakan *nash* yang berisi kaidah pokok dan mengandung doktrin umum. Ibn 'Asyur menyebutnya sebagai tiga prinsip kemaslahatan, berupa *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *tahsīniyyāt*. Akan tetapi, pada saat bersamaan, Ibnu Asyur tidak merinci secara tegas tentang cara dan metode pemaknaan teks syariah tersebut dalam merumuskan hierarki *maqāṣid*.³¹

³⁰ 'Alī Muḥammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur'ān al-Karīm,": 52.

³¹ 'Alī Muḥammad As'ad, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur'ān al-Karīm,": 52-56.

Ketidaktegasan ulama, sama seperti Ibn ‘Asyur, pada akhirnya mengarah pada pertanyaan tentang apakah Al-Qur’ān sendiri yang menetapkan batasan-batasan konsep, prinsip dan paradigma *maqāṣid* atau prinsip dan paradigma *maqāṣid* diserahkan sepenuhnya pada teori maslahat. Mengatasi hal itu, As’ad mengajukan sebuah jawaban dan menyatakan teks syariah merupakan sumber data yang menginformasikan adanya prinsip dan paradigma *maqāṣid*, akan tetapi tak dapat dipungkiri sejumlah teori maslahat—yang berpijak pada konsep *maslahah* dan *mafsadah*—tidak bersumber dari teks syariah. Berangkat dari jawaban tersebut, As’ad menilai jawaban lebih rinci dipaparkan Izzudin bin Said Al-Jazair yang berhasil meletakkan prinsip-prinsip umum tentang *maqāṣid al-Qur’ān* dalam karyanya, *Ummūhāt Maqāṣid al-Qur’ān*. Al-Jazairi merumuskan teorinya untuk membuat hierarki *maqāṣid al-Qur’ān* yang jauh lebih komprehensif dibandingkan Ibn ‘Āshūr.³²

Tafsir *Maqāṣidī* dan Validitasnya

Berdasarkan catatan yang dikemukakan ‘Alī Muḥammad Asad, diperoleh satu definisi yang menyatakan *tafsir maqāṣidī* sebagai satu corak tafsir yang bertujuan untuk menyingkap kehendak Allah Swt. yang terdapat dalam wahyu yang diturunkan berupa nilai-nilai, prinsip, asas universal, hikmah, sekaligus makna tujuan yang dijelaskan atau digali dari teks syariah. Nilai-nilai tersebut diperoleh dari struktur kalimat, kata dan lafaz yang membentuknya, ayat, surat atau topik yang ada di dalam Al-Qur’ān secara keseluruhan.

As’ad juga mengungkapkan *tafsir maqāṣidī* mengadopsi tujuan Ilmu Tafsir yang sama-sama menyingkap kehendak Allah Swt melalui struktur kata dan makna yang terbentuk. As’ad mengutip tiga ayat yang mendorong mufasir untuk menggali makna-makna Al-Qur’ān. Ketiganya yaitu QS. al-Nisā’ 4:82; QS. Muḥammad 47:24; dan QS. Ṣād 38:29. Ayat-ayat tersebut mengingatkan mufasir untuk tidak terjebak ‘tekstualisme’ penafsiran, akan tetapi merenungkan makna-makna dan tujuan-tujuannya berikut *maqāṣid* yang terkandung dalam ayat.

Contoh prinsip *maqāṣid al-Qur’ān al-‘ammah* ialah memperbaiki alam. Prinsip tersebut ditemukan dari beberapa ayat melalui metode induksi makna (*istiqrā’ maknawī*) sebagai berikut:³³ 1) Pemaknaan lugas (*shāriḥ*) yang menyatakan salah satu diktum *maqāṣid al-sharī’ah* ialah memperbaiki alam. Keterangan ini ditemukan secara lugas pada Q.S. Muḥammad/47: 22-23, Q.S. Al-Baqarah/2: 205 dan 30. 2) Pemaknaan intrinsik (*al-imā’*) yang menyiratkan kebaikan alam semesta sebagai karunia besar yang diberikan Allah Swt bagi hamba-Nya yang Saleh sebagai balasan. Keterangan ini ditemukan dalam Q.S. Al-Anbiya’/21: 105 -106 dan Q.S. An-Nur/23: 55. Begitupun Q.S. An-

³² ‘Alī Muḥammad As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,”: 54-55.

³³ ‘Alī Muḥammad As’ad, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-l-Qur’ān al-Karīm,”: 62-63.

Nahl/16: 97 dan Q.S. Al-Maidah/5: 20. 3) Pemaknaan *istidlālī* yang menjelaskan bahwa restorasi ditujukan untuk memperbaiki kondisi dan keadaan manusia bagi terwujudnya kehidupan sosial yang baik. Ini ditemukan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 205. Begitupun dalam Q.S. al-Mu'minun/22: 115 dan 71.

Hubungan Tafsir *Maqāṣidī* dengan Jenis Tafsir Lainnya.

Seluruh jenis tafsir sama-sama bertujuan menyingkap maksud dan tujuan Tuhan di dalam Al-Qur'an. Karenanya, menurut As'ad, *tafsir maqāṣidī* memiliki relasi kuat dengan jenis tafsir yang lain. Pertama, hubungan *tafsir maqāṣidī* dengan tafsir tematik sama-sama bertujuan untuk menghasilkan tema-tema Al-Qur'an secara komprehensif dan holistik. Perbedaan metodologi keduanya terletak pada metode induktif (*istiqrā'*) yang digunakan. Tafsir *Mawdū'i* terbatas pada seluruh ayat yang berkaitan topik tertentu. Sementara *tafsir maqāṣidī* menggunakan model *istiqrā'* yang lebih variatif berdasarkan jenis dan tingkatan. Terkadang, *istiqrā'* yang digunakan merupakan *istiqra'* yang digunakan untuk merumuskan '*illat*' yang mengandung hikmah, serta model *istiqrā'* untuk menggali dalil atau ayat yang sama-sama menetapkan satu makna tertentu. Dengan kata lain, model *istiqrā'* tafsir *maqāṣidī* tidak dibatasi pada satu topik tertentu. Pada aspek metodologi, tafsir *Mawdū'i* menganalisis sejumlah ayat yang berkaitan dengan jenis topik tertentu tanpa dilakukan pendalaman analisis terhadap kaidah serta asas sastra linguistik. Sebaliknya, orientasi tafsir *maqāṣidī* mengikuti segala hal yang berkaitan dengan ayat tersebut, berikut merumuskan tujuan yang terkandung dalam ayat tersebut, baik universal maupun parsial sehingga tujuannya dapat disimpulkan melalui metodologi ilmiah.

Peta Ontologis: Mendudukkan Posisi Teks dan “*Intentio Dei*”

Secara ontologis, Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, Ibrāhīm Rahmānī, dan 'Alī Muḥammad As'ad memiliki titik temu fundamental: ketiganya menolak pandangan *death of the author* (matinya pengarang) ala hermeneutika Gadamer. Bagi mereka, teks Al-Qur'an bukanlah entitas bebas nilai yang bisa direproduksi maknanya semau pembaca, melainkan teks yang membawa muatan "Kehendak Ilahi" (*Intentio Dei/Murad Allah*) yang pasti.

Namun, terdapat nuansa perbedaan dalam cara mereka memandang relasi teks dan tujuannya: pertama, Abū Zayd memandang ontologi teks Al-Qur'an sebagai *corpus* yang memiliki tujuan berjenjang: *maqāṣid kulliyah* (universal) dan *maqāṣid juz' iyyah* (parsial). Baginya, setiap surat bahkan setiap lafaz memiliki "ruh" tujuan yang unik (Zayd, 2013). Pendekatannya sangat tekstual-sentrism namun dinamis, melihat Al-Qur'an sebagai kesatuan organik. Kedua, Rahmānī lebih menekankan pada aspek legal-formal teks (*al-naṣṣ al-shar'i*). Ia mendefinisikan teks sebagai otoritas mutlak, namun menolak pembacaan atomistik. Baginya, ontologi teks hanya bisa dipahami melalui

pembacaan holistik (*holistic reading*) yang mengikat satu ayat dengan ayat lain agar tidak terjadi kontradiksi internal, seperti dalam kasus ayat *Sabiin* dan pluralisme agama. Ketiga, ‘Alī Muhammad As’ad cenderung memisahkan antara *Maqāṣid Al-Qur'an* (nilai moral-etik) dan *Maqāṣid Syariah* (tujuan hukum). Ini menunjukkan ontologi yang lebih dikotomis untuk membedakan mana wilayah doktrin keimanan dan mana wilayah hukum praktis.

Konstruksi Epistemologis: Mekanisme Penggalian Makna

Ketiga tokoh menawarkan mekanisme penggalian makna dan validasi tafsir yang berbeda untuk mencapai satu tujuan yaitu kemaslahatan. Waṣṭī ’Ashūr Abū Zayd membangun epistemologi tafsirnya di atas landasan Induktif-Tematik (*Al-Istiqrā’ wa-al-Tadabbur*). Bagi Abū Zayd, makna *maqāṣid* atau tujuan ayat tidak dapat ditemukan melalui pendekatan atomistik yang memotong-motong ayat, melainkan harus melihat kesatuan struktur teks secara utuh karena setiap satuan bahasa—baik kata, kalimat, maupun surat—memiliki "ruh" tujuan yang unik. Mekanisme penggalian maknanya bergerak secara berjenjang dari analisis mikro hingga makro. Pada level mikro, ia melakukan analisis linguistik untuk membedah daksi (*mufradāt*) guna menemukan *Maqāṣid al-’Alfāz*, semisal menelaah perbedaan intensi penggunaan kata 'Wajib' dan 'Faridhah'. Pada level makro, ia membaca satu surat secara utuh untuk menemukan poros utama atau "tema sentral" (*Maqāṣid al-Suwar*). Proses ini kemudian ditarik ke level induksi universal (*Istiqrā’ Kulliy*) dengan mengumpulkan ayat-ayat setema dari seluruh Al-Qur'an untuk merumuskan prinsip universal. Validitas kebenaran dalam paradigma ini diukur dari koherensi internal; sebuah tafsir dianggap valid hanya jika makna partikularnya selaras ("klop") dengan tema besar surat dan tidak bertentangan dengan prinsip umum Al-Qur'an.

Berbeda dengan pendekatan linguistik Abū Zayd, Ibrāhīm Rahmānī menawarkan konstruksi epistemologi yang bersifat Verifikatif-Legalistik dengan meminjam ketatnya logika *Uṣūl al-fiqh*. Rahmānī menegaskan bahwa menemukan makna bukan sekadar "merasakan" pesan Tuhan, melainkan proses "membuktikan" kehendak Tuhan (*Murād Allāh*) secara metodologis. Mekanisme penggalian maknanya dimulai dengan pembacaan holistik (*holistic reading*), di mana ayat harus dikonfrontasi dengan ayat lain secara intertekstual untuk mencegah kontradiksi, sebagaimana terlihat dalam kasus ayat *sab īn*. Inti dari metodenya adalah penerapan *Al-Ṣabr wa al-Taqsīm* (eliminasi dan seleksi). Proses ini dimulai dengan tahap *Al-Ṣabr* (pengumpulan/uji) untuk menghimpun semua kemungkinan makna atau *’illat*, dilanjutkan dengan tahap *Al-Taqsīm* (pemilahan) untuk mengeliminasi makna yang lemah atau tidak logis hingga tersisa satu makna yang paling kuat (*rājih*). Makna akhir ini kemudian diuji kembali dengan parameter ketat seperti *zuhūr* (kejelasan), *indhibāth* (keterukuran), dan *iṭṭirād* (konsistensi). Dengan

demikian, kebenaran tafsir diukur berdasarkan validitas prosedural yang taat asas pada kaidah ushul dan bebas dari pertentangan dalil.

Sementara itu, ‘Alī Muhammad As’ad mengembangkan epistemologi Filosofis-Integratif dengan pendekatan *Ta’līl wa Ḥikmah* (rasionalisasi hukum dan kebijaksanaan). As’ad berupaya menjembatani teks dengan filsafat nilai, mengakui bahwa di balik teks hukum (*legal text*) terdapat lapisan nilai filosofis yang harus digali. Mekanisme utamanya dimulai dengan pemisahan wilayah kajian yang tegas antara *Maqāṣid Syarī’ah* (hukum praktis) dan *Maqāṣid Al-Qur'an* (nilai etis/akidah) untuk mencegah kerancuan metode. Ia tidak berhenti pada pertanyaan "apa hukumnya", melainkan menggali "mengapa hukum ini ada" melalui identifikasi *'illat* (alasan logis) dan hikmah moral. Secara metodologis, As’ad melakukan integrasi multi-disiplin dengan menggunakan bantuan ilmu tafsir lain, seperti tafsir *tahlīlī* atau *muqārin*, sebagai basis data awal sebelum ditarik ke level filosofis. Validitas kebenaran dalam epistemologi As’ad diukur dari nilai maslahat; sebuah tafsir dianggap valid jika mampu merealisasikan kemaslahatan manusia—seperti penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—tanpa melanggar teks dasar wahyu.

Aspek Epistemologis	Waṣṭī ’Ashūr Abū Zayd	Ibrahim Rahmānī	‘Alī Muḥammad As’ad
Model Epistemologi	Induktif-Tematic (<i>Al-Istiqrā’ wa Al-Tadabbur</i>)	Verifikatif-Legalistik (<i>Uṣūlīyyah / Al-Ṣabr wa-al-Taqsīm</i>)	Filosofis-Integratif (<i>Ta’līl wa Ḥikmah</i>)
Basis Material	Struktur Bahasa & Kesatuan Surat	Logika Hukum (<i>Uṣūl al-fiqh</i>) & Dalil	Nilai Filosofis & Realitas Manusia
Mekanisme Penggalian Makna	<p>1. Analisis Mikro (Linguistik): Menelaah rahasia pemilihan diksi (<i>mufradāt</i>) tertentu.</p> <p>2. Analisis Makro (Tematic): Membaca surat secara utuh untuk menemukan "tema sentral" (<i>'Amūd al-Sūrah</i>).</p> <p>3. Induksi Universal: Menarik kesimpulan umum dari kumpulan ayat setema.</p>	<p>1. Pembacaan Holistik: Mengumpulkan dalil intertekstual untuk mencegah kontradiksi.</p> <p>2. Al-Sabr (Uji/Inventarisir): Mengumpulkan semua kemungkinan makna/<i>'illat</i>.</p> <p>3. Al-Taqsim (Eliminasi): Menyeleksi dan membuang makna yang lemah/tidak logis hingga tersisa satu yang kuat (<i>rājih</i>).</p>	<p>1. Dikotomi Wilayah: Memisahkan <i>Maqāṣid Sharī’ah</i> (hukum) dan <i>Maqāṣid Qur'an</i> (nilai) agar tidak rancu.</p> <p>2. Identifikasi <i>Ratio Legis</i>: Menggali alasan logis (<i>'illat</i>) dan kebijaksanaan moral (<i>ḥikmah</i>) di balik teks.</p> <p>3. Integrasi Multi-Disiplin: Menggunakan hasil tafsir lain</p>

			(tahlīlī/muqārin) sebagai data awal.
Validitas Kebenaran	Koherensi Internal Kebenaran diukur dari keserasian (<i>tanasub</i>) antara makna ayat dengan tema besar surat. Tafsir tidak boleh bertabrakan dengan "ruh" surat.	Validitas Prosedural Kebenaran diukur dari ketepatan mengikuti kaidah ushul (<i>dawābiṭ</i>). Makna harus <i>Zuhur</i> (jelas), <i>indhibāth</i> (terukur) dan <i>iṭṭirād</i> (konsisten)	Signifikansi Aksiologis (Maslahat) Kebenaran diukur dari kemampuan tafsir merealisasikan kemaslahatan (agama, jiwa, akal, dll) secara nyata tanpa melanggar teks.

Tabel 2.
Komparasi Epistemologi Tafsir Maqāṣidī

Komparasi Metodologis

Ketiga tokoh tersebut sepakat bahwa pendekatan maqāṣidī merupakan keniscayaan untuk menjaga relevansi Al-Qur'an dengan semangat zaman. Namun mereka memiliki sedikit perbedaan penekanan pada prasyarat mufasir dan struktur langkah-langkah metodologisnya. Perbedaan ketiga tokoh di atas disajikan dalam table berikut ini:

Aspek Metodologis	Washfi 'Asyur Abū Zayd	Ibrahim Rahmānī	'Alī Muḥammad As'ad
Fokus Utama / Orientasi	Integrasi teks, konteks, dan tujuan surah secara sistemik.	Pemahaman tekstual mendalam yang diimbangi dengan tujuan syariat universal.	Menghubungkan teks Al-Qur'an dengan realitas sosial untuk kemaslahatan.
Prasyarat Mufasir	<ul style="list-style-type: none"> Penguasaan Bahasa Arab. Pengamalan Al-Qur'an (amal/jihad). Tadabbur mendalam (<i>tadabbur</i>). 	<ul style="list-style-type: none"> Kemampuan Bahasa Arab. Tadabbur dan penghayatan. Implementasi dan Jihad. 	<ul style="list-style-type: none"> Analisis bahasa dan konteks sejarah. Penguasaan tujuan luhur Al-Qur'an (hidayah, i'jaz, keadilan).
Jenis Maqāṣid	Membagi menjadi <i>Maqāṣid Ummum</i> (tauhid, hidayah) dan <i>Maqāṣid Khusus</i> (per bidang/surah/ayat).	Fokus pada <i>Kulliyat al-Khamsah</i> (5 prinsip pokok: agama, jiwa, akal, keturunan, harta).	Membagi menjadi <i>Maqāṣid 'Ammah</i> (universal) dan <i>Maqāṣid khāṣṣah</i> (spesifik).
Tahapan Kunci	Analisis linguistik, induksi (<i>istiqrā'</i>), identifikasi tujuan, integrasi sistemik,	Analisis tekstual, induksi, penyelarasan dengan 5 prinsip,	Pembacaan tekstual, kategorisasi, analisis tujuan Al-Qur'an, integrasi

	kontekstualisasi realitas.	kontekstualisasi maslahat.	realitas, sintesis maslahat.
Output/ Tujuan Akhir	Penafsiran yang fungsional, adaptif, dan responsif terhadap problematika kontemporer.	Menghindari tekstualisme, memastikan relevansi (<i>ṣāliḥ li-kulli zamān wa-makān</i>).	Solusi praktis untuk menjaga kemaslahatan (<i>jalb al-maṣāliḥ</i>) umat di masa kini.

Tabel 3.
Komparasi Konstruksi Metodologis Tafsir Maqāṣidī

Perbedaan utama dalam cara ketiga tokoh tersebut menangani aspek kontekstualisasi terletak pada fokus orientasi dan tahapan integrasi realitas dalam metodologi mereka. Berikut adalah perbedaan penekanan kontekstualisasi dari ketiga tokoh tersebut:

Pertama, Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd: Integrasi Sistemik. Waṣfī menekankan integrasi sistemik antara teks dan realitas sebagai bagian integral dari "Tahapan Kunci". Kontekstualisasi baginya adalah proses memasukkan realitas ke dalam kerangka sistematis tujuan surah dan tujuan umum Al-Qur'an secara keseluruhan. Outputnya penafsiran yang *adaptif* dan *responsif* terhadap problematik kontemporer, dengan titik berat pada konsistensi internal Al-Qur'an.

Kedua, Ibrahim Rahmānī: Penyelarasan dengan Prinsip Dasar. Rahmānī melihat kontekstualisasi sebagai penyelarasan (atau justifikasi) hasil analisis tekstual dengan *Kulliyat al-Khamsah* (lima prinsip pokok syariat). Fokus kontekstualisasinya lebih terikat pada kerangka *uṣūl al-fiqh* yang mapan (melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, harta). Tujuannya adalah untuk memastikan relevansi hukum tanpa merusak *thawābit* (hal-hal yang tetap/pasti) dari teks itu sendiri, terutama untuk menghindari tekstualisme yang kaku.

Ketiga, 'Alī Muḥammad As'ad: Sintesis *Maṣlahah*. As'ad memiliki pendekatan yang paling eksplisit menghubungkan teks dengan realitas sosial secara langsung, yang disebut integrasi realitas dan sintesis maslahat. Kontekstualisasi baginya adalah jembatan untuk merumuskan *solusi praktis* yang relevan bagi umat masa kini. Fokusnya adalah pada *output* yang bersifat aplikatif dan langsung menjawab kebutuhan lapangan (*Maṣlahah*), didorong oleh penguasaan tujuan luhur Al-Qur'an seperti keadilan sosial.

Implikasi Aksiologis: Orientasi Nilai Tafsir

Secara aksiologis, tafsir *maqāṣidī* bukanlah menara gading intelektual, melainkan respon terhadap krasis kemanusiaan. *Pertama*, moderasi (*wasatiyyah*). Ketiga tokoh sepakat menolak dua ekstrem: *Literalisme* (yang kaku dan tidak manusiawi) dan *Liberalisme* (yang liar tanpa metodologi). Tafsir *maqāṣidī* berfungsi sebagai "pagar" yang memastikan tafsir tetap *shar'i* namun solutif dalam memahami teks keagamamaan.

Kedua, humanisasi hukum. Rahmānī, misalnya, menunjukkan bagaimana tafsir *maqāṣidī* bisa mencegah pembacaan ayat yang berpotensi melanggar HAM (seperti kasus pluralisme atau kekerasan), tanpa harus membuang teks ayat tersebut. Melalui pembacaan holistik, ayat-ayat “keras” didudukkan kembali pada proporsi tujuannya.

Ketiga, kemaslahatan terukur: Aksiologi tafsir ini bukan sekadar mencari “apa yang enak” sesuai kehendak manusia (hawa nafsu), tapi “apa yang baik” (*maṣlahah*) menurut standar Tuhan yang objektif (*al-maṣlahah al-haqīqiyyah*).

Pemetaan Prinsip Kerja Tafsir *Maqāṣidī*

Berdasarkan penelusuran terhadap literatur yang ada, penelitian ini merumuskan beberapa prinsip kerja tafsir *maqāṣidī* untuk memastikan penafsiran tetap berada dalam koridor syariat namun responsif terhadap zaman: *Pertama*, menjadikan ayat *maqāṣid* sebagai *muḥkamāt*: Ayat-ayat yang memuat nilai-nilai universal (keadilan, kerahmatan, kesetaraan) harus diposisikan sebagai ayat *muḥkamāt* (induk/jelas) yang menjadi payung bagi ayat-ayat partikular. Ayat-ayat *qaṭ’ī* dalam aspek nilai ini tidak dapat di-*nasakh* (dihapus).

Kedua, posisi ayat pidana sebagai *wasīlah* (sarana). Dalam konteks hukum pidana Islam (*jināyah*), ketentuan teknis hukuman dipandang sebagai sarana (*wasīlah*) untuk mencapai tujuan ketertiban dan keadilan. Jika tujuan tersebut dapat dicapai atau justru tercederai oleh penerapan literal dalam konteks tertentu, maka pen-ta’yīn-an (penetapan teknis) sarana tersebut dapat ditinjau ulang selama hadir *wasīlah* lain yang lebih efektif mencapai tujuan syariat.

Ketiga, kaidah *maqāṣid* sebagai parameter legalitas. Kaidah-kaidah ushul fikih dan *maqāṣid* harus diposisikan sebagai alat uji validitas tafsir. Sebuah produk tafsir tidak boleh bertentangan dengan *kulliyāt al-khams* (lima prinsip dasar: menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta).

Keempat, pertimbangan ekses implementasi (*i’tibār al-ma’ālāt*). Penafsiran tidak boleh berhenti pada bunyi teks, tetapi harus memprediksi dampak penerapan hukum tersebut di masa depan. Langkah ini menghimpun nilai kemaslahatan publik dan personal sekaligus (*al-kulliyāt al-‘āmmah wa-al-khāṣṣah*).

SIMPULAN

Penelitian ini menegaskan bahwa Tafsir *Maqāṣidī* telah bertransformasi dari sekadar wacana pembaruan menjadi sebuah paradigma metodologis yang mapan namun variatif. Melalui pemetaan terhadap pemikiran Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd, Ibrahim Rahmānī, dan ‘Alī Muhammad As’ad, ditemukan bahwa konstruksi metodologi tafsir *maqāṣidī* dibangun di

atas dialektika ketat antara teks, otoritas, dan realitas. Secara spesifik, ketiga tokoh tersebut menawarkan kontribusi yang saling melengkapi dalam bangunan epistemologi tafsir. *Pertama*, Waṣfī ’Ashūr Abū Zayd memperluas cakupan ontologis tafsir dengan memetakan tujuan Al-Qur'an secara bertingkat, mulai dari tujuan universal (*al-’āmmah*) hingga tujuan spesifik per surat dan lafaz. Pendekatannya menuntut penguasaan linguistik yang dipadukan dengan realitas sosial, menjadikannya sangat relevan untuk menghidupkan dimensi spiritualitas teks. *Kedua*, Ibrāhīm Rahmānī menawarkan ketertiban metodologis (*methodological rigor*) yang paling ketat. Dengan menempatkan *maqāṣid* sebagai *wasīlah ijtihad*—bukan sumber hukum independen—and memberlakukan mekanisme verifikasi holistik, Rahmānī memberikan “pagar pengaman” agar tafsir *maqāṣidī* tidak tergelincir pada liberalisme tafsir yang mematikan otoritas teks (*death of the author*). *Ketiga*, ’Alī Muḥammad As’ad memperkuat landasan filosofis dengan memisahkan *Maqāṣid Al-Qur’ān* (nilai) dan *Maqāṣid Sharī’ah* (hukum), serta menekankan pentingnya kolaborasi dengan disiplin tafsir lain untuk validasi makna. Implikasi teoretis dari temuan ini menunjukkan bahwa validitas *Tafsir Maqāṣidī* tidak bisa berdiri tunggal. Penerapan yang ideal di era kontemporer, khususnya dalam konteks keindonesiaan yang moderat, membutuhkan sinergi: menggunakan ketajaman verifikasi hukum ala Rahmānī untuk menjaga otentisitas syariah, sekaligus mengadopsi keluwesan tematik ala Abū Zayd untuk merespons dinamika sosial-kemanusiaan. Keterbatasan penelitian ini terletak pada fokusnya yang masih pada tataran pemetaan kerangka paradigmatis dan prinsip dasar. Penelitian ini belum menyentuh secara mendalam bagaimana rumusan hierarkis tersebut diaplikasikan secara konsisten pada tafsir urut mushaf (*tartīb al-mushaf*) secara utuh. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya direkomendasikan untuk melakukan uji terapan (*applied research*) dengan menggunakan pisau analisis ketiga tokoh ini pada kasus-kasus tafsir spesifik yang lebih kompleks, guna merumuskan standardisasi operasional tafsir *maqāṣidī* yang lebih praktis.

DAFTAR PUSTAKA

- As’ad, ’Alī Muḥammad. “al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur’ān al-Karīm.” *Islāmiyyāt al-Ma’rifah* 23 (n.d.): 89–110.
- Al-’Asqalānī, Ahmad ibn ’Alī ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣahīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379 H.
- Bushiri, M. “Tafsir al-Qur’ān dengan Pendekatan Maqāṣid al-Qur’ān Perspektif Tāhā Jābir al-’Alwānī.” *Tafsere* 7, no. 1 (2019): 132–149.
- Dāwūd, Abū. *Sunan Abī Dāwūd*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Kitāb al-’Arabī, n.d.
- Duderija, Adis. *Metode Pemahaman Al-Qur’ān dan Hadis antara Liberal dan Salafi*. Diterjemahkan oleh A. Aziz. Jakarta: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2021.

- El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Fawaid, Ahmad. "Maqāṣid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Tāhā Jābir al-'Alwānī." *Madania* 21, no. 2 (2017): 113–126. <https://doi.org/10.1007/s10943-015-0066-x>.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997.
- Hidayati, Tri Wahyuni. "Tafsir Maqāṣidī as an Alternative Approach in Interpreting the Qur'an." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 5, no. 2 (2020): 175–188. <https://doi.org/10.18326/mlt.v5i2.3771>.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Amman: Dār al-Nafā'is, 2000.
- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi 'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Layish, Aharon. "The Transformation of the Sharī'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World." *Die Welt des Islams* 44, no. 1 (2004): 85–113.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Dirāsa fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah: Bayna al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah*. Edisi ke-3. Kairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- Rahmānī, Ilyas. *Dawābiṭ al-I'tibār al-Maqāṣidī fī I'māl al-Naṣṣ al-Sharī'ī*. n.p.: Sāmī li al-Nashr wa al-Ṭibā'ah, 2019.
- Al-Raysūnī, Aḥmad. *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*. Casablanca: Matba'at al-Najāh al-Jadīdah, 1999.
- Al-Raysūnī, Aḥmad, dan Muḥammad Jamāl Barūt. *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Maṣlaḥah wa al-Wāqi'*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Rifqi, Muhammad Afif, dan Ahmad Husnul Thahir. "Tafsir Maqāṣidī: Building Interpretation Paradigm Based on Maṣlaḥah." *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356.
- Zahrāh, Muḥammad Abū. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah: fī Tārīkh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah*. Vol. 2. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.
- Al-Zarqā', Muṣṭafā Aḥmad. *al-Fiqh al-Islāmī wa Madārisuhu*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1995.
- Zayd, Wāṣil 'Āshūr Aḥmad. *al-Tafsīr al-Maqāṣidī li Suwar al-Qur'ān al-'Aẓīm*. n.p.: n.p., 2013.
- Zaydān, 'Abd al-Karīm. *al-Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. n.p.: Dār 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, n.d.
- Zionis, R. M. *Ijtihād Maqāṣidī: Perspektif Ahmad al-Raysūnī*. n.p.: n.p., n.d.