



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 2354-6204 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: 10.1234/hermeneutik.v14i1.6802

Pengaruh *Maqôsid Syari'ah* Di Dalam Tafsir

Mukhamad Agus Zuhurul Fuqohak

IAIN Kudus

Fuqohak@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini dimaksudkan untuk mencari maksud dari kajian *maqôsid* di dalam tafsir, mencari akar sejarah timbulnya penggunaan *maqôsid* sebagai cabang ilmu yang mandiri, siapa saja ulama yang getol konsentrasi mengkaji teori *maqôsid* lalu apa saja contoh dari penggunaan *maqôsid* di dalam dunia penafsiran al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan data kualitatif tanpa penyebutan angka, sumber primer kajian kepustakaan ini dari beberapa kitab induk seperti karya asy-Syâthibi yang terkenal sebagai bapak *maqôsid*. Kemudian hasil penemuannya adalah bahwa maksud dari *maqôsid* di dalam dunia tafsir itu mengkaji al-Qur'an mencari hikmah, alasan dan pelajaran untuk mendapatkan semacam *wordl view* darinya. Kemudian sejarah itu dimulai dari Umar bin Khattab, Imam Haromain, Ghazali, asy-Syâthibi, Ibnu 'Asyur hingga ar-Raisûni. Yang mana contoh penggunaan *maqôsid* di dalam tafsir adalah penafsiran QS. Al-Mâidah: 51, QS. Al-Mâidah: 6 QS. Al-Baqarah: 187.

Keyword: Maqosid, Tafsir, Ayat

Abstract

This research is intended to find out the meaning of the study *maqôsid* in the interpretation, to look for the historical roots of the use of *maqôsid* as an independent branch of knowledge, who are the scholars who are keen to concentrate on the *maqôsid* theory then what are the examples of *maqôsid* usage in the world of the Qur'anic interpretation. This study uses qualitative without mentioning numbers, the primary source of this literature study from several master books such as the Asy-Syâthibi book which is famous as the father of *maqôsid*. Then the result of the findings is that the intention of the *maqôsid* in the world of interpretation is the review of the Qur'an seeking wisdom, reasons and

lessons to get a kind of wordl view from it. Then the history begins with Umar bin Khattab, Imam Haromain, Ghazali, Asy-Syâthibi, Ibnu 'Âsyûr to ar-Raisûni. Which is an example of the use of maqôsid in interpretation is the interpretation of QS. Al-Mâidah: 51, QS. Al-Mâidah: 6 QS. Al-Baqarah: 187.

Keyword: Maqosid, Inrpretation, Verse

Pendahuluan

Maqôsid Syarî'ah (prinsip umum syariat) adalah nilai filosofis umum dalam hukum Allah swt. Hukum tidak dimaksudkan hanya hitam-putih, halal-haram dan boleh tidak. Firman Tuhan dan sabda Nabi saw. yang di dalamnya ada kaitan dengan perbuatan umat manusia itu ada dalam rangka untuk membimbing mereka. Termasuk di antaranya adalah isi al-Qur'an dan sunah Nabi saw. (Ad-Dasûqi, 2016, hal. 13). Jadi, ia mencakup apa saja yang difirmankan Tuhan dan disabdakan Nabi saw. Tentang peraturan, narasi, penjelasan atau pun nasihat dan petuah. Meskipun itu berupa amalan sunah atau bahkan *mubah* (pembolehan).

Dunia tafsir sempat mengalami *kejumûdan* dengan tidak ada kajian modern atau pun selingkung baru di dalamnya. Tafsir hanya berkutat pembahasan tekstual, kajian *balâghah* (ilmu sastra Arab) dan aliran mazhab semisal sufistik, *fiqh* dan sebagainya. Padahal, ada yang mengatakan bahwa ilmu itu ada beberapa macamnya. Di antaranya ada ilmu yang belum matang dan tidak usang terbakar yang di dalamnya adalah ilmu tafsir. Tepatnya adalah perkataan Ibnu Najîm mazhab Hanafi. Dia menyebutkan demikian:

"Sesungguhnya ilmu itu terbagi tiga, yaitu ilmu yang sudah matang dan tidak pernah usang yaitu nahwu dan ushul fiqh. Lalu ilmu yang belum matang dan tidak usang, yaitu ilmu sastra dan tafsir. Dan ilmu yang sudah matang dan sudah usang, yaitu ilmu fiqh dan hadis..." (Najim, 1999, hal. 330).

Al-Hamawi menyebutkan alasan mengapa ilmu tafsir disebut sebagai ilmu yang belum matang dan tidak pernah usang? Menurutnya, ilmu tafsir itu tujuannya menguak maksud Tuhan swt. di dalam firmanNya. Dan itu akan berbeda-beda sesuai ilhamNya kepada siapa saja yang dikehendakiNya. Apalagi sisi kemukjizatan al-Qur'an itu terus berkembang dan semakin terkuak di akhir zaman. Kajian penafsiran al-Qur'an juga mengalami perkembangan yang tidak bisa dielakkan kembali (Al-Hanafi, 1985, hal. 130).

Ini berarti pengembangan dunia tafsir itu semestinya sangat pesat dan kuat. Keresahan ini terjawab dengan munculnya aliran penafsiran baru yang diprakarasi oleh Jamaluddin al-Afghani. Dilanjutkan oleh murid dan temannya, yaitu Muhammad Abduh. Yang kemudian diteruskan oleh Sayyid Mukhamad

Rasyid Ridha. Semisal dengan kemunculan model tafsir *adabi ijtimâ'i* (sastra sosial) yang memang menjadi ciri khusus dari kajian penafsiran di era modern setelah lama tidak mengalami pengembangan di dalam dunia penafsiran al-Qur'an (Adz-Dzahabi, 2004, hal. 113).

Sudah banyak kajian *maqôsid* di dalam tafsir. Terutama kajian pengaruh *maqôsid* di dalam tafsir. Di antaranya buku berjudul *Ahammiyyatu al-Maqôsid Fî as-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Atsaruhâ Fî Fahmi an-Nasshi wa Istinbâthi al-Hukmi*, karya Dr. Samih Abdul Wahhab al-Junaidi. Buku ini mengkaji tata cara menetapkan *maqôsid* dan beberapa contoh produk hukum yang dihasilkan oleh analisis *maqôsid* tersebut (Al-Junaidi, 2008, hal. 77). Lalu ada jurnal berjudul *Fahmu al-Hadîts Fî Dhoui al-Maqôsid asy-Syar'iyah*, karya Dr. Muhammad Ruzaimi Ramli. Menjelaskan apa kegunaan dan bagaimana batasan mengaplikasikan teori *maqôsid* di dalam memahami hadis. Ditemukan bahwa faidah memahami hadis dengan *maqôsid* adalah mendapatkan pemahaman utuh (holistik) dan sesuai kehendak syariat. Semisal dalam syariat zakat. Banyak yang memahami hadis tekstualis dengan menyebut tidak boleh mengeluarkan *qîmah* (nilai). Maka, hal ini bisa dipertimbangkan dengan *maqôsid* (Ramli, 2015, hal. 13).

Kemudian Dr. Yusuf al-Qardhawi juga memiliki karya *Maqôsid* berjudul *Dirôshah Fî Fiqhi Maqôsid asy-Syarî'ah*. Beliau menawarkan beberapa terminologi *Maqôsid* lain yang sebelumnya sudah mapan. Semisal prinsip umum tentang keadilan, moral dan kesejahteraan umat (Al-Qardhawi, 2008, hal. 9). Lalu yang paling konsentrasi di bidang *Maqôsid* adalah Jasser Auda. Dia punya banyak buku tentang *Maqôsid*. Di antaranya, *Maqôsid al-Syarî'ah: A Beginner's Guide*. Menurutnya, *Maqôsid as a Project for Development and Human Right (Maqôsid* sebagai sebuah proyek pembangunan dan hak asasi manusia) yang baik (Auda, 2008, hal. 23). Lalu, ada juga Ahmad ar-Raisûni dengan bukunya *Nadzoriyyatu al-Maqôsid 'Inda asy-Syâthibi*. Dia melihat bagaimana perkembangan *Maqôsid* dari generasi ulama salaf sampai masa asy-Syâthibi (Ar-Raisûni, 1992, hal. 5–50).

Di antara model kajian *ijtimâ'i* adalah pengembangan tafsir *Maqôside*. Semisal tafsir karya Thahir bin 'Asyûr yang oleh penulisnya memberikan pengantar dengan menyebut pentingnya kajian *maqôsid* di dalam al-Qur'an. Hanya saja masih terjadi ambiguitas tentang batasan *maqôsid* itu sendiri (Ar-Raisûni, 1992, hal. 8–13). Apakah hanya terbatas dalam hukum, pencarian hikmah di dalam al-Qur'an atau bahkan maksud dari *maqôsid* di dalam tafsir adalah penelusuran alasan di balik setiap ayat al-Qur'an dan hukum Tuhan swt. Oleh karena itu, diperlukan kajian lebih tegas untuk memberikan batasan dan kaitan kajian *maqôsid* di dalam dunia penafsiran al-Qur'an.

Kajian *maqôsid* di dalam tafsir itu sangat penting sekali mengingat teks tidak boleh dipahami sekilas dan tekstual semata saja. Karena itu akan menurunkan budaya berfikir kritis di dalam Islam (Hamed & Aziz, 2016, hal. 5). Padahal Allah swt dalam beberapa ayatNya menyuruh manusia untuk senantiasa merenung dan berfikir (Abdelnasser et al., 2015, hal. 2). Tentu ini dengan tingkat kritis yang baik dan benar (Reynolds, 2007, hal. 7). Di antara media agar bisa berfikir *behind the text* tersebut adalah dengan menghadirkan *maqôsid* di dalam pembacaan tafsir al-Qur'an.

Penelitian ini berkontribusi memberikan khazanah keislaman tentang *maqôsid* dalam dunia tafsir al-Qur'an yang masih disebut baru dalam kajian ayat-ayat Tuhan tersebut (Ibrahim & Sakinah Saptu, 2012, hal. 2). Sebab, kajian *maqôsid* biasanya digunakan oleh pakar Ushûli (ahli di bidang Ushul Fiqh) ketika membicarakan *maslahat mursalah* (kebaikan yang diajarkan Islam namun tidak ada dalil al-Qur'an dan hadis secara spesifiknya). Sehingga diperlukan sekali memperbanyak kajian *maqôsid* di dalam dunia al-Qur'an dan tafsirnya (Rane, 2008, hal. 15).

Maka, pertanyaan yang mendasar dalam penelitian ini adalah apa itu maksud *Maqôsid Syari'ah* di dalam tafsir al-Qur'an? Bagaimana sesungguhnya *Maqôsid Syari'ah* berpengaruh dalam dunia tafsir al-Qur'an? Dan apa saja contoh-contoh penafsiran al-Qur'an berbasis *Maqôsid Syari'ah*?

Kajian Teori

Penelitian ini menggunakan teori Thomas Kuhn tentang revolusi ilmu pengetahuan. Kuhn menyebut bahwa ilmu pengetahuan itu bermula dari paradigma awal yang sudah mapan (Nurkhalis, 2012, hal. 13). Lalu terjadi perkembangan dengan adanya konflik. Kemudian disusul puncaknya dengan adanya anomali. Yaitu ketidak-sesuaian ilmu pengetahuan tersebut dengan realitas sosial yang ada. Sehingga menuntut adanya perubahan ke paradigma yang baru (Chassol, 1997, hal. 9).

Kajian *maqôsid* yang awalnya didominasi oleh ilmu Ushul Fiqh itu mengalami perkembangan dan berovulsi sebagaimana teori Kuhn di atas. Yaitu paradigma awal yang mana *maqôsid* itu identik dengan fikih itu ternyata mengalami konflik internal sendiri manakala dihadapkan dengan isi *maslahat* yang kadang tidak hanya didominasi oleh hukum saja. Apalagi jika *maqôsid* itu diartikan sebagai semangat filosofis mencari makna umum dari sebuah teks, maka arti itu akan benar-benar meluas dan tidak hanya bisa didominasi kaum fikih semata.

Konflik pun menjadi meluas dengan tanda banyaknya diskusi kaum pakar di dalam mengembangkan *maqôsid* itu sendiri. Ada yang setuju dan tidak. Ini menjadi bukti kuat bahwa kajian *maqôsid* mengalami *developing theory*. Maka, pendekatan revolusi Thomas Kuhn menilai tidak mengherankan manakala timbul paradigma baru dalam dunia *maqôsid*. Yang bermula dari dunia Ushul Fikih itu pun perlahan dengan pasti menuju ke dunia tafsir al-Qur'an.

Metode Penelitian

Penelitian ini berbasis *library research* karena mengungkap problem berbasis data kepustakaan dan tidak berkaitan dengan lapangan. Sifatnya adalah kualitatif karena tidak ada menghitung angka di dalamnya. Dokumentasi adalah media pengumpulan datanya. Yaitu dengan mendokumentasikan beberapa karya dan tulisan para pakar yang berkaitan dengan *maqôsid syari'ah* di dalam dunia tafsir al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan metode *ta'shîliyyah*.

Ta'shîliyyah adalah sebuah metode penelitian yang menyentuh akar rumput dari suatu masalah tanpa melihat panjang lebar bagaimana penerapan (aplikatif) dari kasus tersebut. Pendek kata, *ta'shîliyyah* adalah terminologi khusus dari penelitian yang membicarakan tentang dasar dari pemahaman atas masalah tersendiri. Ia membicarakan mengenai semisal definisi, penting atau manfaatnya apa dan bagaimana, karya-karya terdahulu yang membicarakannya, bagaimana pula pandangan-pandangan ulama atau para pakar terhadap masalah tersebut dan kajian-kajian mendasar lainnya (Az-Zabidi, 2014, hal. 25).

Maksud *Maqôsid Syari'ah* di Dalam Tafsir

Definisi *Maqôsid Syari'ah* diberikan oleh Thahir bin Asyur sebagai makna atau hikmah yang diperhatikan syariat dalam penetapan hukum sekira tidak hanya khusus untuk masalah tertentu saja tetapi juga bisa dilihat dalam aspek hukum secara umum. Semisal prinsip umum untuk *hifdzun nidzôm* (menjaga keserasian), *jalbu maslahat* (membuat kebaikan), *dar'u mafsadah* (menghilangkan kerusakan), *musâwah baina an-nâs* (mendudukkan sama-rata umat manusia), membuat kuat hukum syariat dan menyejahterakan umat ('Asyûr, 2004, hal. 50).

'Allal al-Fâsi juga mendefinisikan *Maqôsid* sebagai tujuan umum untuk memakmurkan bumi, menjaga keseimbangan, menyejahterakan manusia perawat bumi, pelaksanaan hukum syariat secara adil dan kontinu. Pendek kata, bisa disebut bahwa *Maqôsid Syari'ah* adalah tujuan pensyariatan dari hukum yaitu kemaslahatan umat manusia (Al-Fâsi, 1993, hal. 3).

Al-Qardhawi lebih spesifik membicarakan *fiqh maqôsid*. Yaitu menyelami makna di balik teks, baik berupa alasan, hikmah dan rahasia teks yang diusahakan untuk meluaskan makna dan tidak terpaku dengan tekstual semata. Mencoba untuk *out of the text* sehingga bisa lebih menghidupkan teks itu sendiri. Tidak hanya membicarakan apa yang sedang ditemakan olehnya (Al-Qardhawi, 2008, hal. 11).

Ar-Raisûni mempertegas bahwa *Maqôsid* itu terbagi tiga. Yaitu *Maqôsid 'Ammah* (prinsip umum), *Maqôsid Khôssoh* (prinsip khusus) dan *Maqôsid Juz'iyah* (prinsip parsial). Prinsip umum dimaksudkan hikmah pensyariatian secara umum. Semangat universal yang ingin disampaikan al-Qur'an. Seperti beberapa *Maqôsid* tentang persamaan derajat, penyejahteraan umat dan masalah lain yang disampaikan oleh Ibnu 'Asyûr di atas. Sedangkan prinsip khusus dimaksudkan sebagai tujuan khusus di dalam bab tertentu. Semisal tujuan khusus dari *mu'âmalat* (perniagaan) adalah membuat uang terus memutar tidak hanya di orang kaya saja hingga berujung di *Maqôsid 'Ammah* yaitu penyejahteraan umat. Sedangkan prinsip parsial dimaksudkan sebagai semangat, hikmah dan alasan dari syariat tertentu. Semisal, tujuan adanya gadai adalah mengembangkan kepercayaan dalam interaksi sosial ekonomi (Ar-Raisûni, 1992, hal. 8).

Menurut penulis, jika melihat penjelasan ar-Raisûni di atas nampaknya bisa dipetakan bahwa *Maqôsid Syari'ah* (tujuan syariat) adalah semacam *wordl view* (pandangan hidup) atau *framework* (bingkai) inti atau semangat dasar dari syariat. Atau dalam istilah yang dipakai oleh Fazlurrahman adalah *weltanschauung* atau pandangan dunia atau padangan hidup (Ar-Rahmân, 1980, hal. 28).

Hanya saja jika yang dilihat adalah semangat umumnya pensyariatian tanpa melihat studi bab dan kasus tertentu, maka ini dinamakan sebagai *Maqôsid Syari'ah*. Sebagaimana *Ushul Fiqh* adalah *adillah ijmâliyyah* (dalil global) dari *fiqh*. Semisal, dalil tentang perintah mutlak itu bermakna kewajiban, larangan mutlak berarti haram, *ijmak* (konsensus) ulama itu menjadi dalil dan sebagainya. Tanpa terikat oleh kasus hukum tertentu (Az-Zuhaily, 2004, hal. 18). Maka, begitu pula dengan *Maqôsid Syari'ah* yang sebenarnya adalah cabang dari disiplin *Ushul Fiqh* tersebut. Jadi, jangan sampai *Maqôsid Syari'ah* dibatasi pasti ke ranah hukum praktis. Tetapi dia bersifat umum dan sebagai nalar berpikir. Meskipun dalam ranah penggunaan, bisa saja *Maqôsid Syari'ah* ini dikaitkan dengan hukum tertentu. Inilah *Maqôsid Syari'ah* yang menjadi pembahasan.

Ar-Raisûni juga menyinggung kaitan *Maqôsid Syari'ah* dengan *hikmah*, *'illah*, *ma'nâ* dan *qiyâs*. Kata dia, semua terminologi di atas adalah sama dengan *Maqôsid Juz'iyah* (prinsip parsial). Yaitu semacam alasan di balik pensyariatian hukum

tertentu. Semisal, alasan diwajibkannya shalat *qashar* bagi musafir adalah sebagai praduga susah (*masyaqqah*) karena beratnya perjalanan (Al-Wansyarisi, 1981, hal. 349). Ini merupakan bentuk *Maqôsid* tetapi bukan yang dimaksudkan dari pemutlakan *Maqôsid Syari'ah*. Dia adalah *Maqôsid* parsial non universal (Ar-Raisûni, 1992, hal. 8).

Di sinilah, *Maqôsid Syari'ah* bisa masuk di dalam ranah tafsir al-Qur'an. Karena sifatnya umum dan mencari semangat prinsip universal dari al-Qur'an, maka ayat dengan tipologi apa pun atau surat dengan semangat apa pun, itu bisa dicari apa inti universalitas dari firman tersebut. Dan dari sinilah muncul corak tafsir dengan model *Tafsir Maqôside*. Mudah-mudahan, *Tafsir Maqôside* adalah yaitu satu warna penafsiran yang membahas tentang pengungkapan makna dan tujuan inti yang dibicarakan oleh al-Qur'an, baik secara universal atau pun parsial serta mempertegas bagaimana tata cara menggunakan itu semua untuk kemaslahatan umat manusia ('Asyur, 2003, hal. 1). Ada yang mengatakan bahwa tafsir maqôside adalah tafsir yang konsentrasi menjelaskan tujuan inti kandungan al-Qur'an, inti pensyariatan hukum, menguak arti lafal dengan meluaskan makna dan tetap menjaga kaidah penafsiran bil ma'tsûr, melihat runtutan kata dan keserasiannya (Athrasy, 2013, hal. 142). Ada juga yang bilang tafsir maqôside adalah menguak maksud Tuhan di dalam al-Qur'an, baik berupa kandungan, dasar hidup, universalitas, alasan, hikmah, pelajaran, makna inti, eksplisit atau pun implisit dari susunan kata, ayat, tema dan bentuk sempurnanya (As'ad, 2017, hal. 57).

Ali Muhammad As'ad mengatakan bahwa jika dianalisa lebih mendalam, definisi model pertama yang menyebut bahwa *tafsir maqôside* itu harus bisa menjawab tantangan zaman berupa problem sosial dan budaya, maka sesungguhnya ini sudah keluar dari hakikat *tafsir* itu sendiri. Sebab, paradigma *tafsir* hanyalah memahami dan mengambil makna. Belum sejauh untuk tata cara menggunakannya sebagai solusi menghadapi problem tersebut. Begitu pula dengan definisi berikutnya yang menyebut bahwa *tafsir maqôside* adalah menguak inti pensyariatan hukum. Sesungguhnya ini telah membatasi *tafsir maqôside* itu sendiri. Sebab dalam perkembangannya, *tafsir maqôside* itu tidak hanya berbicara tentang hukum dan syariat semata. Tetapi juga *wordl view* dari sisi kehidupan apa saja. Sehingga mendapatkan semangat universal yang diambil dari al-Qur'an. Bahkan bisa saja diambil dari kisah, hikmah, percontohan (*amtsâl*) dan beberapa poin lainnya (As'ad, 2017, hal. 58).

Sebenarnya, tiga definisi di atas bisa saling melengkapi untuk membuat bingkai *tafsir maqôside*. Bisa saja, melihat sisi kegunaan dari *laun* (model) tafsir ini adalah dalam rangka mencari universalitas al-Qur'an hingga mampu membun-

lagi dalam menjawab persoalan yang ada. Sebab, kehadiran al-Qur'an diharapkan bisa berinteraksi dan berdialog dengan umat yang diberi ayat itu. Sedang dari sisi parsialnya, bisa saja *tafsir maqôside* memperhatikan ayat-ayat *ahkâm* saja. Sebagaimana ada corak *fiqhi* di dalam tafsir, maka bisa saja ada corak *fiqhi* di dalam *maqôsid* di kajian tafsir tersebut. Namun, secara esensi definisi ketiga itu lebih mengena dan tepat di hakikat *tafsir maqôside*.

Jika merunut sejarah, awal-awal orang yang sering menggunakan istilah *maqôsid* di dalam kajiannya adalah Imam at-Tirmidzi (w. 279) dalam bukunya berjudul *ash-Sholâtu wa Maqôsiduhâ*. Meskipun sisi sufistik lebih dominan di dalam penggalian *maqôsid* yang dia tawarkan. Misalnya saja, beliau mencari sisi inti dari syariat zikir dan shalat adalah untuk membasahkan hati. Menurutnyanya, hati itu ibarat kayu. Tanpa zikir dia akan mengering, akar melemah dan parahnya menjadi sampah. Ketika begitu, maka hanya api neraka yang layak untuk menjadi tempatnya (Ar-Raisûni, 1992, hal. 27).

Kemudian ada Imam al-Ma'turidi (w. 333). Beliau memiliki buku berjudul *Ma'khodzu asy-Syarô'i*. Hanya saja buku itu tidak ditemukan keberadaannya. Lalu ada Imam al-Qaffal (w. 365). Buku tentang *maqôsidnya* adalah *Ma'hâsinu asy-Syar'ah*. Isinya bisa saja ditebak dari judulnya. Sebab, tidak mungkin mendapatkan sisi logis positif syariat kecuali dengan memahami inti (*maqôsid*) syariat itu. Hanya saja, buku ini juga tidak sampai di zaman ini. Setidaknya, Imam Ibnul Jauzi pernah mendapatinya. Sebab, di beberapa kesempatan beliau menyanjung-nyanjung isi buku tersebut. Kemudian ada al-Baqillâni (w. 403) yang memiliki kitab berjudul *al-Ahkâm wa al-'Ilal*. Lalu ada Imam al-Haromain (w. 478) yang punya kitab *al-Burhân*. Ini sangat memengaruhi muridnya yang lebih fenomenal yaitu al-Ghazali (w. 505) yang juga berkontribusi besar di dalam ilmu *maqôsid* ini (Ar-Raisûni, 1992, hal. 40). Al-Ghazali memiliki kitab *al-Mankhûl* yang sebenarnya pengembangan dari *al-Burhân* karya Abul Ma'âli al-Haromain. Lalu ada *al-Mustashfâ*. Beliau menyebut ada lima *maqôsid*, yaitu menjaga agama, jiwa, harta, keturunan dan akal (Al-Ghazali, 2004, hal. 15).

Fakhruddin ar-Râzi (w. 606) juga konsentrasi di bidang *Maqôsid*. Khususnya di kitab *al-Ma'ashûl*. Kitab tafsirnya bernama *Mafâtihu al-Ghoib*. Beliau juga mengikuti kelima *maqôsid* yang dikenalkan al-Ghazali. Hanya saja, beliau tidak terpaku dengan penertiban al-Ghazali. Kadang dia mendahulukan agama, kadang harta atau jiwa. Lalu ada al-Âmidi (w. 631) di kitab *Ihkâmu al-Ahkâm*. Sebenarnya, *maqôsid* yang ditawarkannya sama dengan kitab-kitab sebelumnya. Hanya saja, dia mulai menawarkan *maqôsid* sebagai piranti *tarjih* (penguatan) dalil atau *qiyas* yang bertentangan (Ar-Raisûni, 1992, hal. 41-42).

Kemudian datanglah Izzuddin bin Abdissalam (w. 660) dengan kitabnya *Qowâ'idu al-Ahkâm Fi Mashôlihi al-Anâm*. Di sana beliau menyatakan bahwa inti semua syariat adalah menyuruh manusia untuk menggali maslahat dan meninggalkan mafsadat. Kemudian pemikiran *maqôsid* ini diturunkan dan disempurnakan oleh muridnya, Imam al-Qarrafi (w. 684) itu (Ar-Raisûni, 1992, hal. 55). Lalu ada pula Ibnu Taimiyyah (w. 728). Beliau membawa nuansa baru tentang *maqôsid* dengan tidak setuju tentang pembatasan *maqôsid* ke dalam lima terminologi sebelumnya. Menurutnya, ada juga *maqôsid* itu menjaga budi luhur dan memperbaiki akhlak (Taimiyyah, 2010, hal. 230). Dan ini pun diikuti oleh muridnya, Ibnu al-Jauzi (w. 751).

Penggagas utama ilmu *maqôsid* berikutnya adalah Syekh asy-Syâthibi (w. 790). Meskipun sebelumnya juga membicarakan. Seperti Imam al-Ghazali. Namun, konsentrasi penuh tentang ilmu itu dilakukan oleh asy-Syâthibi. Hanya saja, beliau tidak memberikan definisi dan bingkai tata-cara mendapatkan dan aplikatifnya secara terperinci. Karena tujuan awal beliau adalah menyuguhkan kitab *Maqôsidnya* yaitu *al-Muwâfaqât* untuk para pengkaji kelas menengah ke atas. Sehingga dia harus sudah selesai dengan dunia syariat, pengenalan hukum, kalam ulama dan tata cara *istimbath* hukum yang terangkum di dalam Ushul Fiqh (As'ad, 2017, hal. 55).

Lalu setelah mereka, perjalanan ilmu *maqôsid* bisa disebut stagnan dan *jumûd*. Hingga datanglah era kontemporer yang memberikan ruang tersendiri terhadap *maqôsid* dan mulai membuat epistemologinya. Ada yang konsentrasi mempelajari *maqôsid* semata sebagai teori, dipraktekkan juga dan ada yang dikaitkan dengan tafsir al-Qur'an. Dan inilah yang akan penulis sebutkan dalam kajian penafsir yang menggunakan corak *maqôsid*.

Pengaruh *Maqôsid* dalam Penafsiran al-Qur'an

Di dalam tulisan ini, penulis hanya mengambil beberapa contoh penafsir yang sedikit banyak sangat menampakkan sisi *maqôsid* di dalamnya. Yaitu Umar bin Khattab ra. sebagai perwakilan dari generasi sahabat. Untuk menunjukkan betapa kesadaran *maqôsid* sudah mendarah-daging di kalangan mereka. Memilih Umar adalah karena melihat betapa banyak penafsiran berbasis *maqôsid* yang dilakukannya. Kemudian generasi *salaf*, ada Ibnu al-'Arabi mazhab Mâliki. Karena di samping beliau banyak memakai *maqôsid*, tafsirnya yang utuh bisa menjadi penguat pula. Lalu ada asy-Syâthibi meskipun belum penulis ketahui tafsir holistisnya. Kemudian, memasuki era modern ada Rasyid Ridha dan Thahir bin 'Asyûr.

Umar bin Khattab pernah menyatakan bahwa penyebab terlepasnya tali kuat Islam karena pemahaman seseorang tentang Islam manakala dia tidak tahu tentang masa Jahiliah dan dinamikanya (Taimiyyah, 2010, hal. 301). Nampaknya, pola pikir inilah yang menyebabkan cara berfikir dan tafsir Umar bin Khattab bisa dibidang asas *maqôside*. Semisal beliau tidak memberi jatah zakat kepada *muallaf* dengan alasan maksud pemberian zakat adalah agar Islam menguat. Dan Islam sudah kuat di eranya. Lalu, Umar juga tidak memotong tangan si pencuri di masa sulit. Dengan alasan, maksud pemotongan adalah untuk penyejahteraan umat dengan pemerataan keadilan. Sedangkan masa itu sejahtera sulit digaungkan. Beliau juga memberikan zakat kepada non muslim *zimmi* dengan alasan orang fakir yang dimaksud al-Qur'an di masanya adalah mereka (Qal'aji, 1989, hal. 354-367).

Penafsir klasik yang juga sering menyinggung pola *maqôsid* adalah Syekh Ibnu al-'Arabi (w. 543) di dalam kitab tafsirnya, *Ahkâmu al-Qur'an*. Semisal, ketika mendiskusikan QS. An-Nûr: 4 yang membicarakan hukuman *qadzaf* (penuduh zina) adalah dicambuk 80 kali. Lalu, beliau memaparkan bahwa jika ada penuduh dengan bahasa implisit, sindiran dan tidak langsung maka ada perselisihan di antara ulama. Menurut Syafi'iyah dan Hanafi itu tidak dianggap *qadzaf* yang artinya tiada hukum cambuk di dalamnya. Sedangkan mazhab Maliki menyebut itu sama dengan ucapan langsung, jelas dan eksplisit penuduhan zina. Hukumnya sama, ada cambuk di dalamnya. Karena *maqôsid* menuntut demikian. Yaitu agar orang-orang tidak berani menodai harga diri orang lain. Sebab, biar pun menggunakan kata *ta'rîdh* (sindiran), si pendengar akan paham alur pembicaraannya dan menuntut agar dicambuk (Al-Arabi, 2003, hal. 342).

Benih model penafsiran *maqôside* inilah yang kemudian diikuti oleh generasi berikutnya. Yang terkenal sebagai bapak *maqôsid* adalah asy-Syâthibi (w. 790 H) yang menyentuh banyak sisi *maqôsid* yang tidak dibicarakan ulama sebelum dan sebayanya (Ridha, 1999, hal. 197-198). Meskipun penulis belum pernah menemukan tafsir utuh al-Qur'an yang ditulisnya, namun kitab *al-Muwâfaqât* merupakan karya monumentalnya yang menjadi dasar peletakan dan pemahaman *maqôsid* dalam memahami teks-teks al-Qur'an atau penafsiran. Semisal saja, dalam menafsirkan QS. Al-Mâidah: 90 tentang keharaman mabuk adalah demi kemaslahatan yaitu mendidik moral-etika. Meskipun bangsa Arab tidak memahami sebelumnya. Sebab, menurut mereka arak bisa membuat berani, dermawan dan dewasa. Namun itu dibenahi dengan beberapa ayat yang menyinggungnya (Asy-Syâthibi, 1997, hal. 132).

Pergerakan *maqôsid* juga nampak di era Muhammad Abduh (w. 1905 M). Muridnya, Rasyid Ridha (w. 1935 M) menghimpun tafsir *al-Mannâr* yang merupakan inspirasi besar dari pemikiran gurunya tersebut. Di sana juga banyak sekali *maqôsid* yang dibahasakan dengan terminologi *as-Sunan* misalnya. Beberapa hasil penafsiran dengan pola *maqôsid* ini juga kadang berbeda dari hasil penafsiran yang sudah mapan yang dilakukan ulama tafsir sebelumnya. Menurutnya, tafsir yang baik itu yang bisa mengambil sisi universalitas (*maqôsid*) dari al-Qur'an untuk kemudian dijadikan sebagai instrumen *hidâyah* (petunjuk) kepada umat manusia. Agar mereka bisa bernaung di bawah instruksi al-Qur'an (Ridha, 1999, hal. 8).

Ada juga Jamaluddin al-Qasimi (w. 1913 M) yang juga terpengaruh oleh pola asuh *al-Mannâr* (Akrozam, 2017, hal. 82). Dia sendiri yang menceritakan bahwa tafsirnya yang bernama *Mahâsinu at-Ta'wîl* merupakan hasil istikharah dia untuk mencari kaidah-kaidah syariat dan penafsiran yang berbasis *maqôsid* (Al-Qasimi, 1978, hal. 3).

Di antara penafsir modern adalah Muhammad Thahir bin 'Asyur (w. 1973 M). Ia merupakan penafsir yang konsentrasi di bidang *maqôsid*. Dia sendiri punya buku berjudul *Maqôsidu asy-Syarî'ah*. Model penafsiran yang dilakukannya adalah mengambil beberapa ayat tertentu dari satu surat. Lalu membicarakan sisi perkata, *balâghoh* (ilmu semantik), membicarakan ilmu-ilmu modern secara singkat. Juga membicarakan maksud-tujuan inti dari ayat yang dibahas, memahami *ghordhu-hadaf* (sasaran asli) dari diskusi ayat yang ditampilkannya (Humaidah, 1984, hal. 3).

Contoh Perbedaan Ulama Tafsir Karena *Maqôsid Syari'ah*

Beberapa contoh berikut ini menggambarkan bagaimana akar perselisihan ulama dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan memaknai hadis-hadis Nabi saw. Di mana sumber terjadinya perselisihan itu adalah penggunaan *maqôsid* di dalamnya. Satu ulama menggunakan sisi *maqôsid*, sedangkan yang lain tidak. Atau bisa saja timbul karena sisi *maqôsid* yang dilakukan satu pihak itu tidak sama dengan pihak penafsir lainnya. Di antaranya adalah kasus tentang boleh-tidaknya birokrat non muslim, batal-tidaknya *mulâmasah* (menyentuh) saudara *mahrom*,

Birokrat Non Muslim

M. Rasyid Ridha di dalam Tafsir *al-Mannâr* menjelaskan bahwa banyak ulama penafsir yang menyebut non muslim tidak boleh menjadi pejabat pemerintah dalam bentuk apa pun. Argumentasinya adalah karena Allah swt.

tidak membolehkan mereka sebagai *auliyâ'* bagi kaum muslim. Di mana kata *auliyâ'* diartikan sebagai teman, kekasih dan penguasa. Mazhab penafsir seperti mengumumkan makna *auliyâ'*.

Namun, menurut Rasyid Ridha tafsir demikian kurang tepat. Sebab, inti (*maqôsid*) dari pelarangan *auliyâ'* adalah menutup pintu informasi penting kepada non muslim yang menyebabkan kehancuran kaum muslim. Tidak sesuai dengan masalah buat kaum muslim. Itu poin maksud dari ayat-ayat tentang *auliyâ'*. Dalam hal ini, Ridha menyebutkan:

Jadi, takut terkena siksa, menyebut kemenangan dan penyesalan kepada kaum mukmin, itu semua menunjukkan bahwa maksud *wilâyah* di sini adalah kuasa pertolongan kepada kaum Yahudi dan Kristen yang memerangi Nabi saw. dan kaum mukmin. Ayat ini tidak mencakup kaum *Dzimmi* yang dibutuhkan negara dan tidak begitu, baik dalam pekerjaan perang atau birokrasi. Namun, mereka punya hukum tersendiri (Ridha, 1999, hal. 383).

Bisa disebut dari data singkat di atas bahwa poin *maqôsid* yang ingin ditampilkan Ridha adalah *harby* (memerangi). Dalam terminologi *maqôsid*, bisa disebut sebagai *hifdzu ad-dîn* (menjaga agama Islam). Dan *maqôsid* ini adalah inti utama di dalam urutan kelima prinsip *dharûri* (primer) yang harus diperhatikan (Az-Zuhaily, 2004, hal. 70).

Tidak Batalnya Wudhu Dengan Menyentuh Maḥrom

Dalam tradisi fiqh Syafi'iyah, mendahulukan teks itu lebih utama ketimbang akal rasio. Atau yang sering disebut *qiyâs*. Dalam terminologi Ushul Fiqh, terkenal ada sebutan Ahli *Ro'yi* dan Ahli Hadis. Ahli *Ro'yi* dimaksudkan mereka yang menggunakan akal dengan dominan dalam menetapkan hukum syariat Islam. Ini diketuai oleh Imam Abu Hanifah. Sebab, beliau sering menggunakan *qiyâs* di dalam menetapkan hukum. Sedangkan Ahli Hadis diketuai oleh Imam Malik, Asy-Syafi'i dan Ahmad bin Hambal. Sebab, mereka lebih mengedepankan teks ketimbang akal. Meskipun yang paling dominan disiplin hadisnya adalah Imam Ahmad bin Hambal (Al-Baihaqi, 2003, hal. 222).

Fokus dalam fiqh Syafi'iyah. Beliau sering kali mendasarkan hukumnya terhadap teks-teks kuat. Bahkan dalam tradisi mereka, *qiyâs* akan ditinggalkan manakala ada teks jelas tentang hal itu. Semisal, hukum tentang haramnya *nabîdz* (arak dari kurma) itu diharamkan sebab *qiyâs* dengan *khamer* (arak dari anggur). Dan setelah ditelusuri beberapa teks hadis, ternyata ditemukan ada teks yang lebih

jelas yang mengumumkan eksistensi maksud arak adalah minuman apa saja yang memabukkan (Zahroh, 1999, hal. 65). Teksnya hadisnya adalah:

Segala yang memabukkan itu dinamakan khamer. Dan segala khamer itu haram (HR. Muslim dari Ibnu Umar). Maka, model *qiyâs* tidak lagi dipakai dikarenakan ada teks jelas dari hadis di atas yang menyatakan bahwa minuman apa saja yang memabukkan itu disebut sebagai *khamer* (Zahroh, 1999, hal. 43).

Namun, ada kasus menarik yang bisa disebut sebagai langka. Yaitu Syafi'iyah justru mendahulukan *ro'yu* (akal-rasio) dalam menanggapi masalah tersebut. Tepatnya adalah masalah batalnya wudhu. Bagi beberapa mazhab lain menyebutkan bahwa wanita yang bisa membatalkan ketika terjadi *mulâmasah* adalah mutlak. Wanita siapa pun. Meskipun maksud *mulâmasah* bagi mereka tidak sama. Sedangkan Syafi'iyah memiliki pendapat unik. Mereka membedakan antara wanita halal dan harom. Yaitu wanita *mahrom* (saudari/keluarga) dan yang *ajnabiyyah* (bukan keluarga) tersebut (Al-Jazari, 2003, hal. 34).

Wanita yang *mahrom* itu tidak membatalkan wudhu ketika *mulâmasah* (menyentuh mereka). Menyentuh ibu, anak perempuan, cucu perempuan, kakak-adik perempuan, bibi dari ayah atau pun ibu, kemenakan dari kakak-adik perempuan, ibu menyusui, anak disusui, saudari persusuan, menantu atau pun mertua itu tidak membatalkan wudhu. Karena mereka semua adalah *mahrom*. Ringkasnya *mahrom* adalah wanita yang haram dinikahi demi menghormati mereka melalui jalan nasab, persusuan atau perkawinan (Al-Bujairomi, 2001, hal. 150).

Menariknya, di dalam masalah ini tiada teks yang dikemukakan kalangan Syafi'iyah untuk mendukung justifikasi perbedaan antara *mahram* dan *ajnabiyyah* ini. Bagi mereka, alasan satu-satunya adalah makna tersembunyi yang bisa digali dari teks itu sendiri. Lebih lengkapnya, berikut adalah pemaparan Syekh al-Husaini tentang hal itu:

Bisa saja menggali makna tertentu dari satu teks yang bisa mengkhususkan keumumannya. Di mana makna (alasan) pembatalan wudhu adalah karena wanita non-*mahrom* itu menjadi tempat duga syahwat. Dan itu tiada di wanita *mahrom* (Al-Husaini, 1994, hal. 39). Lebih mudahnya begini, teks penyebut batalnya wudhu dengan *mulâmasah* (menyentuh wanita) adalah umum. Yaitu ayat berikut:

“Atau kalian menyentuh beberapa wanita...” (QS. Al-Mâidah: 6).

Kata *an-Nisâ'* itu umum. Wanita siapa pun dan bagaimana pun itu bisa membatalkan wudhu saat disentuh. Kemudian Syafi'iyah menggali makna

tersembunyi. Yaitu *madzinnatu syahwat* (praduga syahwat). Wanita yang disentuh itu tempat timbulnya syahwat. Dan syahwat itu sendiri bertentangan dengan semangat wudhu. Yaitu ibadah yang tidak boleh bersuka-cita, santai-gembira dan syahwat semata.

Maka, menyentuh wanita yang berkontras dengan semangat wudhu itu bisa membatalkannya. Dan wanita *mahrom* itu tidak menjadi tempat duga syahwat. Karena mereka adalah saudari sendiri. Yang secara *natural law* tidak mungkin seseorang mencintai biologis saudari kandung atau sepersusuan.

Inilah yang dimaksudkan Syekh al-Husaini dengan bahasa makna. Bahasa lainnya adalah hikmat syariat, *'illat* (alasan pensyariatan), atau bisa juga disebut sebagai *maqôsid*. Penulis bisa menyebut itu sebagai term *maqôsid* berdasarkan penilaian bahwa di antara piranti *maqôsid* adalah *'illat hukmi* (Adnan, 2015, hal. 1216). Yaitu alasan dari hukum syariat itu sendiri. Dan *'illat* inilah yang akan membuat hukum itu ada saat dia ada. Sebaliknya, dia membuat hukum tiada saat dia tiada. Atau bahasa lainnya adalah:

“Hukum itu beroirentasi bersama *'illatnya* baik ada atau tidaknya” (Al-Futuhi, 1997, hal. 55).

Jika melihat argumentasi para pakar tersebut, maka bisa saja ini masuk di *maqôsid syari'ah* berupa *hifdzu an-nasab* (menjaga terangnya garis keturunan). Sehingga prinsip umum itu tetap terjaga. Dan penjagaan nasab memang termasuk semangat *maqôsid* yang ditawarkan oleh al-Ghazali (Al-Ghazali, 2004, hal. 67).

Kewajiban Kafârat Bagi Pemakan/Minum di Bulan Ramadhan

Hal yang disepakati di kalangan empat mazhab fiqh adalah siapa pun yang bersenggama suami-istri di bulan Ramadhan itu menyebabkan *kafarat*. Yaitu membebaskan budak, berpuasa 60 hari setelah Ramadhan atau memberi makan/pakaian 60 orang miskin. Hal ini berdasarkan pengertian hadis adanya si Badui yang datang lalu berkata, “Aku telah binasa ya Rasulullah saw.” Nabi saw. bertanya, “Kenapa?” Dia menjawab, “Aku menyetubuhi istriku di hari Ramadhan.” Lalu Nabi saw. bersabda:

Bebaskanlah budak. Dia berkata: aku tidak punya. Nabi bersabda: maka, berpuasalah dua bulan berturut-turut. Dia menjawab: aku tidak mampu. Nabi bersabda: beri makan 60 orang miskin. Dia berkata: aku tidak mendapati. Lalu Nabi saw. diberi sewadah isi kurma. Beliau bertanya: di mana si penanya? Bersedekahlah dengan ini. Dia bertanya: kepada orang yang lebih fakir dariku? Demi Allah, sungguh tiada seisi rumah di antara dua gunung Madinah itu lebih

fakir dari kami. Lalu Nabi saw. tertawa hingga nampak gigi gerahamnya. Nabi bersabda: kalau begitu untuk kalian saja (HR. Bukhari dari Abu Hurairah ra.).

Berdasarkan hadis ini, mazhab Syafi'i berpandangan bahwa kewajiban *kafarat* adalah orang yang *jimak* (bersenggama) dengan istrinya, di bulan Ramadhan, bukan *musafir*, niat puasa di malam hari dan berdosa saat setubuhnya. Ini juga seirama dengan mazhab Hambali. Namun, bagi mazhab Hanafi-Maliki, kewajiban *kafarat* di atas tidak hanya bagi mereka yang *jimak*. Juga kepada orang yang makan-minum dengan sengaja. Hal ini disebabkan karena inti (*maqôsid-illat hukmi*) di dalam hadis di atas adalah melakukan hal yang membatalkan puasa. Yang mana hal itu tidak sesuai dengan semangat berpuasa agar menahan diri. Sehingga pelaku diberi sanksi berat dengan *kafarat* itu (Al-Jaziri, 2003, hal. 509-511).

Jika dirunut di dalam kajian tafsir, nampaknya QS. Al-Baqarah: 187 itu yang menyinggung hukum antara makan, minum dan bersetubuh dengan istri di bulan Ramadhan. Meskipun secara eksplisit, ayat itu berkaitan dengan perlakuan tersebut di malam hari, bukan di siang hari sebagaimana kasus di dalam hadis di atas. Ayat tersebut:

"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu; mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwasanya kamu tidak dapat menahan nafsumu, karena itu Allah mengampuni kamu dan memberi ma'af kepadamu. Maka sekarang campurilah mereka dan ikutilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, Yaitu fajar. Lalu sempurnakan puasa sampai malam." (QS. Al-Baqarah: 187).

Poin pada redaksi "lalu sempurnakan puasa sampai malam", ini mengindikasikan bahwa hukum makan, minum dan senggama adalah sama. Bisa membatalkan puasa dan wajib qadha saat batal. Namun, pembelahan pendapat mulai terjadi ketika ditanya tentang hukum *kafarat*. Imam Malik menyebut riwayat Nabi saw. menyeruh seseorang yang batal puasa Ramadhan agar membayar *kafarat*. Yaitu membebaskan budak, puasa dua bulan atau memberi makan/pakaian 60 orang fakir-miskin. Dan hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari di *Sahihnya*. Sedangkan asy-Syafi'i berpendapat bahwa hadis itu diperjelas maksudnya dengan hadis lain kisah tentang si badui di atas (Al-Qurtubi, 2000, hal. 320).

Namun, al-Qurthubi pegiat mazhab Malik menolak penyamaan dua hadis tersebut. Dengan alasan konteks timbulnya dua hadis itu jelas-jelas berbeda. Di

samping itu, hadis pertama itu bernuansa umum tanpa ada batasan tertentu. Bahkan, semestinya asy-Syafi'i yang memiliki kaidah 'tiada pemerincian hukum dalam perbedaan kondisi itu menuntut keumuman' ini juga harus berpendapat demikian. Sebab, semangat keumuman (*maqôsid syari'ah*) di dalam penghukuman *kafarat* di atas adalah menghormati bulan puasa dengan jenis apa pun yang membatalkannya (Al-Qurthubi, 1964, hal. 321).

Jadi, poin diskusi masalah di atas ada di *maqôsid* (tujuan inti) dari pembayaran *kafarat*. Bagi ulama yang mewajibkannya, tujuan inti adalah menghormati bulan puasa. Bisa juga dimasukkan di *Maqôsid hifdu ad-dîn* (menjaga agama). *Kafarat* itu sebagai denda karena tidak melakukan puasa secara sempurna. Bukan karena sebab jimak. Sebab, keharaman itu terletak pada pembatalan, bukan setubuh. Buktinya, jika setubuh di lakukan di malam hari itu tidak mewajibkan *kafarat* karena tidak batal. Adapun klaim bahwa syahwat farji lebih parah maka sebenarnya syahwat perut yang lebih dahsyat. Karena bisa menyebabkan kematian juga. Sehingga ada kasus diperbolehkan mengonsumsi makanan haram dalam kondisi darurat, berbeda halnya dengan farji. Di samping juga, secara rasional bahwa puasa melemahkan syahwat farji. Makan menguatkan syahwat perut. Syahwat perut lebih dahsyat urusannya. Maka, masalah makan juga harus lebih ditekan pelarangannya (Kuwait, 1427, hal. 60).

Simpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa: maksud dari *Maqôsid Syari'ah* di dalam tafsir adalah *tafsîr maqôside* itu sendiri. Yaitu mencari rahasia, makna, alasan, hikmah dan pelajaran yang terkandung di dalam al-Qur'an. Sejarah pengkaji *Maqôsid* sesungguhnya sudah dimulai di era sahabat Nabi saw. Terutama sahabat Umar bin Khattab ra. Lalu berkembang di era al-Ghazali, asy-Syâthibi dan dewasa ini. Para mufassir dengan pola *maqôsid* di antaranya adalah Ibnu al-'Arabi untuk masa klasik, lalu Syekh Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha untuk masa modern. Kemudian beberapa murid *al-Mannâr* seperti Jamâluddin al-Qasimi dan lainnya. Di antara contoh penerapan *maqôsid* di dalam memahami tafsir al-Qur'an adalah kasus birokrat non muslim, wudhu tidak batal dengan menyentuh saudari *mahrom* dan membayar *kafarat* bagi orang yang batal puasa di bulan Ramadhan.

Referensi

- ‘Asyûr, T. bin. (2004). *Maqôsidu asy-Syari’ah*. Qatar: Wuzâroh Auqôf.
- ‘Asyur, W. (2003). *at-Tafsîr al-Maqôside Li Suwari al-Qur’an*. Al-Jazaer: Fakultas Ushuluddin.
- Abdelnasser, H., Ragab, M., Mohamed, R., Mohamed, A., Farouk, B., El-Makky, N., & Torki, M. (2015). *Al-Bayan: An Arabic Question Answering System for the Holy Quran*. <https://doi.org/10.3115/v1/w14-3607>
- Ad-Dasûqi, M. (2016). *Ummu al-Barohin*. Surabaya: Al-Haramain.
- Adnan, U. (2015). ‘Alâqoh Maqôsid Syari’ah bi al-‘Illah wa al-Munasabah wa al-Hikmah. *Jurnal Ulum Syari’ah wal Qanun*, 24(1).
- Adz-Dzahabi, H. (2004). *at-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Akrozam, A. (2017). *al-Fikru al-Maqôside Fî Tafsîri al-Mannâr*. Amerika Serikat: Ma’had Alami.
- Al-Arabi, M. bin A. bin. (2003). *Ahkâmu al-Qur’an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Baihaqi, A. bin al-H. (2003). *as-Sunan al-Kubrô*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Bujairomi, S. bin A. (2001). *Hâsyiyah ‘Ala al-Khothîb*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Fâsi, A. (1993). *Maqôsidu asy-Syari’ah wa Makârimuhâ*. Mesir: Dar Ghurub.
- Al-Futuhi, M. bin A. A. bin N. (1997). *Syarah al-Kaukab al-Munîr*. Riyadh: Maktabah Ubaikan.
- Al-Ghazali, A. H. (2004). *Al-Mustashfa*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Hanafî, A. bin M. al-H. (1985). *Ghomzu ‘Uyûni al-Bashôir Fî Syarhi al-Asybâh wa an-Nadzôir*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Husaini, A. B. bin M. (1994). *Kifâyatu al-Akhyâr*. Damaskus: Darul Khair.
- Al-Jazari, A. (2003). *al-Fiqhu ‘Alâ Madzâhibi al-Arba’ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Jaziri, A. bin M. ‘Audh. (2003). *al-Fiqhu ‘Alâ Madzâhibi al-Arba’ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Junaidi, A. W. (2008). *Ahammiyyatu al-Maqôsid*. Beirut: Resalah.

- Al-Qardhawi, Y. (2008). *Dirôсах Fî Fiqhi Maqôsidî asy-Syarî'ah*. Mesir: Dâr Syurûq.
- Al-Qasimi, J. (1978). *Mahâsinu at-Ta'wîl*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qurthubi, M. bin A. (1964). *al-Jâmi' Li Ahkâmi al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Qurtubi. (2000). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Wansyarisi, A. (1981). *al-Mi'yar*. Maroko: Darul Ghurbi Islami.
- Ar-Rahmân, F. (1980). *Major Themes of The Qur'an*. Chicago: Bibliotecha.
- Ar-Raisûni, A. (1992). *Nadzoriyyatu al-Maqôsid 'Inda asy-Syâthibi*. Mesir: Dâr 'Alamiyyah.
- As'ad, A. M. (2017). at-Tafsîr al-Maqôsidî Li al-Qur'an al-Karîm. *Jurnal Islamiyyatu al-Ma'rifah*, 89(1).
- Asy-Syâthibi, A. I. (1997). *al-Muwâfaqôt*. Beirut: Dâr Ibnu Affân.
- Athrasy, A. K. dan. (2013). at-Tafsir al-Maqôsidî: Isykâliyyatu Ta'rif wa Khosôis. *Jurnal Qur'anica*, 129(1).
- Auda, J. (2008). *Maqôsid al-Syarî'ah: A Beginner's Guide*. London: The Internation Institute of Islamic Thought.
- Az-Zabidi, B. bin Z. bin M. (2014). *Al-Ijtihad Fi Manathi al-Hukmi*. Saudi Arabia: Idea.
- Az-Zuhaily, W. (2004). *al-Wajîz Fî Ushûli al-Fiqh*. Beirut: Darul Kutub.
- Chassol, A. (1997). Thomas Kuhn (1923-1996): o guerrilheiro da ciência. *Episteme*.
- Hamed, S. K., & Aziz, M. J. A. (2016). A question answering system on Holy Quran translation based on question expansion technique and Neural Network classification. *Journal of Computer Science*.
<https://doi.org/10.3844/jcssp.2016.169.177>
- Humaidah, A.-M. bin. (1984). *Pengantar at-Tahrîr wa at-Tanwîr*. Tunisia: Dâr Tunisiyah.
- Ibrahim, M., & Sakinah Saptu. (2012). MAQASID AL-QUR ' AN : SATU ANALISA DARI SUDUT BERINTERAKSI DAN MEMBUDAYAKANNYA. *Seminar Serantau Maqasid al-Quran*.
- Kuwait, K. A. (1427). *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Kuwait: Thob'ul Wuzâroh.
- Najim, Z. bin I. I. (1999). *al-Asybâh wa an-Nadzôir*. Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah.
- Nurkhalis, -. (2012). KONSTRUKSI TEORI PARADIGMA THOMAS S. KUHN.

Jurnal Ilmiah Islam Futura. <https://doi.org/10.22373/jiif.v11i02.55>

Qal'aji, M. (1989). *Mausû'atu Fiqhi 'Umar*. Beirut: Dâr Nafâis.

Ramli, R. (2015). Fahmu al-Hadits Fî Dhoui al-Maqôsid asy-Syar'iyah. *Jurnal 'Ilmiyyah*, 9(1).

Rane, H. (2008). Maqasid, Contextualisation and Social Science: Towards a Contemporary Methodology of Interpreting the Quran. *Islamic Perspective*.

Reynolds, G. S. (2007). The Qur'an in its historical context. In *The Qur'an in its Historical Context*. <https://doi.org/10.4324/9780203939604>

Ridha, R. (1999). *Tafsir al-Mannar*. Beirut: Dâr Syuruq.

Taimiyyah, I. (2010). *Majmu' Fatawa*. Beirut: Darul Kutub.

Zahroh, A. (1999). *Ushulu al-Fiqh*. Surabaya: Al-Haramain.

Halaman ini sengaja dikosongkan