

**METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*: PERSPEKTIF MODERASI
ANTARUMAT BERAGAMA
M. QURAISH SHIHAB DAN YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
Muhammad Abdul Aziz
NIM: 213530064

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M. /1447 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa metodologi *tafsīr maqāṣidī* dapat dibangun di atas dasar gap bahwa, di tengah semakin kompleksnya tantangan ekstremisme global, tafsir tematik terlihat kurang memadai sehingga memerlukan perluasan obyek analisis. Dengan cara ini, *maqāṣid* dari sebuah teks keagamaan dapat sepenuhnya ditangkap sehingga pemahaman terhadap teks keagamaan itu sendiri menjadi moderat. Dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dalam pemikiran tafsir M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī, ditemukan bahwa metodologi *tafsīr maqāṣidī* sudah sewajarnya mempertimbangkan dua korpus besar diskursus *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, untuk dapat diinkorporasikan ke dalamnya. Dalam tataran praktis, metode *tafsīr maqāṣidī* selanjutnya dapat dirumuskan berupa tiga tahapan besar, yaitu, pertama, pengidentifikasian makna leksikal; kedua, penerapan makna kontekstual internal yang mencakup *mutashābih*, takwil, kaidah-kaidah kebahasaan, *siyāq*, dan *munāsabah*; dan ketiga, pertimbangan makna kontekstual eksternal yang mencakup pertimbangan *sabab al-nuzūl*, termasuk juga keseimbangan antara *maqāṣid* dan *wasā'il*, *thawābit* dan *mutaghayyirāt*, dan ibadah dan muamalah.

Metode *tafsīr maqāṣidī* tersebut selanjutnya dapat diterapkan dalam isu-isu hubungan antarumat beragama. Dalam isu pluralisme agama, yaitu terkait makna istilah *Islām* dalam Al-Qur'an, dengan menggunakan prinsip moderasi antara *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-'aqidah*, diketahui bahwa *Islām* bukan berhenti pada kepasrahan sebagaimana makna generiknya, namun juga merujuk pada satu agama tertentu. Dalam isu integrasi zakat dan pajak, yaitu yang pertama menjadi pengurang sepenuhnya yang kedua, dengan menggunakan moderasi antara *wasā'il* dan *maqāṣid*, diketahui legalitas pajak dalam hukum Islam, termasuk bahwa syarat integrasi tersebut adalah bahwa zakat itu pajak, bukan pajak itu zakat. Sementara dalam isu Demokrasi Pancasila, melalui moderasi antara *maqāṣid al-mukallaḥ* dan *maqāṣid al-shārī'*, termasuk antara lima tujuan dalam apa yang disebut sebagai *al-kulliyāt al-khams*, diketahui keselarasan antara Pancasila dan teori teleologi Islam. Dari sini, usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama bertumpu secara teoritis pada urgensi moderasi antara *nuṣūṣ juz'iyah* dan *maqāṣid kulliyah*, dan secara praktis pada sikap ke luar dan sikap ke dalam. Lebih jauh, temuan ini diharapkan dapat diadopsi dalam kebijakan Pemerintah yang lebih kompleks.

Pandangan hasil penelitian ini selaras secara metodologis dengan al-Qaradāwī (2008), Waṣfī 'Āshūr (2019), Abdul Mustaqim (2019), Shihab (2021; 2025), dan Achmad Zubairin (2024); dalam isu pluralisme agama

dengan Shihab (2005) dan al-Attas (2001); dalam isu integrasi zakat dan pajak dengan Djatmiko (2019) dan Mas'udi (2019); dalam isu demokrasi Pancasila dengan al-Qaraḍāwī (2001), Shihab (2022), dan Latif (2018).

Sebaliknya, pandangan tersebut secara metodologis berbeda dengan M. Subhan, M. Mubasysyarum, dan Dudin (2013), Abdul Mustaqim (2022), dan Abu Zaid (2022). Dalam isu pluralisme agama, perbedaan pandangan tersebut juga termanifestasikan ketika dibandingkan dengan Madjid (2019) Ali (2025); dalam isu integrasi zakat dan pajak dengan Mas'udi (2019); dan dalam isu demokrasi Pancasila dengan Yusanto (2016).

Penelitian yang berkarakter kualitatif ini menggunakan tiga teori utama untuk menganalisis data yang dikumpulkan, yaitu teori sistem (*systems approach*) Jasser Auda, teori moderasi yang diekstrak dari pemikiran al-Qaraḍāwī dan Shihab, dan teori asinonimitas yang diinisiasi oleh al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Dengan cara ini, metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang dibangun diharapkan tampak lebih analitik dan komprehensif.

ABSTRACT

This study concludes that the methodology of *tafsīr maqāṣidī* can be built upon the basis of the gap that, amidst the increasingly complex challenges of global extremism, the si-called *tafsīr mawḍūʿī* seems inadequate and requires a further elaboration on the object analyzed. With this in mind, the *maqāṣid* of a religious text can be fully captured such that its understanding meets the conditions of moderation. By applying the paradigm of *tafsīr maqāṣidī* inherent in the exegetical thoughts of M. Quraish Shihab and Yūsuf al-Qaraḍāwī, it was then found that it is only natural that the methodology of *tafsīr maqāṣidī* may incorporate two large corpora of *maqāṣid* discourse: *maqāṣid al-Qurʾān* and *maqāṣid al-sharīʿah*. In a more practical dimension, the method of *tafsīr maqāṣidī* can be further formulated in three major stages, namely, first, identifying lexical meaning; second, applying internal contextual meaning which includes *mutashābih*, *taʿwīl*, linguistic rules, *siyāq*, and *munāsabah*; third, along with consideration of external contextual meaning which includes consideration of *sabab al-nuzūl*, including the balance between *maqāṣid* and *wasāʿil*, *thawābit* and *mutaghayyirāt*, and ibadah and muamalah.

This method of *tafsīr maqāṣidī* can then be applied to issues of interfaith relations. In the issue of religious pluralism, specifically regarding the meaning of the term *Islām* in the Qurʾan, by using the principle of moderation between the *maqāṣid al-khalq* (the objectives of creation) and the *maqāṣid al-ʿaqīdah* (the objectives of theology), it is understood that the term *Islām* is not appropriate enough to mean merely as a submission as found in its generic meaning, but needs to also refer to the name of a specific religion. In the issue of zakat and taxes integration, where the former expectedly becomes a full deduction from the latter, by means of employing moderation between *wasāʿil* (means) and *maqāṣid* (objectives), the legality of taxes under Islamic law is justified, including that the condition for such integration is a paradigm that zakat is a tax, not a tax that is zakat. Meanwhile, in the issue of Pancasila Democracy's compatibility with Islam, through moderation between *maqāṣid al-mukallaf* (men's objectives) and *maqāṣid al-shārīʿ* (the lawgiver's objectives), including those objectives falling under the so-called *al-kulliyāt al-khams* (the five essentials), the harmony between Pancasila and Islamic teleological theory is also justified. Embarking on this methodology, the endeavors to build interfaith bridges can be theoretically based on the moderation between *nuṣūṣ juzʿiyyah* (particular texts) and *maqāṣid Kulliyah* (universal objectives), and practically on the

outward and inward attitudes. Furthermore, these findings are expected to be adopted in more complex government policies.

The views of the present study's results align methodologically with those of al-Qaraḍāwī (2008), Waṣfī 'Āshūr (2019), Abdul Mustaqim (2019), Shihab (2021; 2025), and Achmad Zubairin (2024); on the issue of religious pluralism with Shihab (2005) and al-Attas (2001); on the issue of zakat and tax integration with Djatmiko (2019) and Mas'udi (2019); on the issue of Pancasila democracy with al-Qaraḍāwī (2001), Shihab (2022), and Latif (2018).

By contrast, they methodologically differ from M. Subhan, M. Mubasysyarum, and Dudin (2013), Abdul Mustaqim (2022), dan Abu Zaid (2022). In the issue of religious pluralism, the difference of standpoint is evident when compared to Madjid (2019) and Ali (2025); in the issue of zakat and tax integration, from Mas'udi (2019); in the issue of Pancasila democracy, from Yusanto (2016).

The research that is qualitative in nature employs three primary theories to analyze the collected data: Jasser Auda's systems approach, moderation theory derived from the thoughts of al-Qaraḍāwī and Shihab, and the asynonymity theory initiated by al-Ḥakīm al-Tirmidhī. This approach is intended to make the methodology for interpreting *maqāṣidī* more comprehensive.

خلاصة

تخلص هذه الدراسة إلى أن منهجية تفسير المقاصد يمكن أن تُبنى على أساس الفجوة المتمثلة في أن التفسير الموضوعي، في ظل تحديات التطرف العالمي المتزايدة التعقيد، يبدو غير كافٍ ويتطلب توسيع نطاق موضوع التحليل. وبهذه الطريقة، يمكن استيعاب مقاصد النص الديني بشكل كامل، مما يجعل فهم النص الديني نفسه أكثر اعتدالاً. وباستخدام نموذج المقاصد في الأفكار التفسيرية لمصطفى قريش شهاب ويوسف القرضاوي، وُجد أن منهجية تفسير المقاصد ينبغي أن تأخذ في الاعتبار، بطبيعة الحال، مجموعتين كبيرتين من الخطاب المقاصدي، وهما مقاصد القرآن الكريم ومقاصد الشريعة الإسلامية، لدفعهما فيها. ومن الناحية العملية، يمكن صياغة منهج التفسير المقاصدي في ثلاث مراحل رئيسية، وهي الأول تحديد المعنى المعجمي، والثاني تطبيق المعنى السياقي الداخلي الذي يشمل المتشابه، والتوكيل، والقواعد اللغوية، والسياق، والمناسبة، وإلى الجانب الثالث وهو مراعاة المعنى السياقي الخارجي الذي يشمل مراعاة أسباب النزول، بما في ذلك التوازن بين المقاصد والوسائل، والثواب والمتغيرات، والعبادة والمعاملة.

ويمكن تطبيق منهج التفسير المقاصدي هذا على قضايا العلاقات بين الأديان. ففي مسألة التعددية الدينية، وتحديدًا فيما يتعلق بمعنى مصطلح الإسلام في القرآن الكريم، ومن خلال تطبيق مبدأ الاعتدال بين مقاصد الخلق ومقاصد العقيدة، يُفهم أن الإسلام لا يقتصر على التسليم، كما هو الحال في معناه العام، بل يشير أيضًا إلى دين محدد. في مسألة دمج الزكاة والضرائب، حيث تُعفى الأولى من الثانية تمامًا، بالتوازن بين الوسائل والمقاصد، تُفهم شرعية الضرائب في الشريعة الإسلامية، بما في ذلك أن شرط هذا التكامل هو أن تكون الزكاة ضريبة، لا ضريبة زكاة. في الوقت نفسه، في مسألة ديمقراطية بانكاسيلا، من خلال التوازن بين مقاصد المكلف ومقاصد الشريعة (المقاصد الخمسة لما يُعرف بالكيلات الخمس)، يُفهم الانسجام بين بانكاسيلا ونظرية الغائية الإسلامية. ومن هنا، تركز جهود بناء جسر التواصل بين الأديان نظريًا على ضرورة التوازن بين النشوز الجزئي ومقاصد الكلية، وعمليًا على

المواقف الظاهرية والباطنية. علاوة على ذلك، من المتوقع اعتماد هذه النتائج في سياسات حكومية أكثر تعقيداً.

تتوافق نتائج هذه الدراسة منهجياً مع نتائج القرضاوي (٢٠٠٨)، ووصفي عاشور (٢٠١٩)، وعبدالمستقيم (٢٠١٩)، وشهاب (٢٠٢١؛ ٢٠٢٥)، وأحمد زبيرين (٢٠٢٤)؛ حول قضية التعددية الدينية مع شهاب (٢٠٠٥) والعطاس (٢٠٠١)؛ حول قضية تكامل الزكاة والضرائب مع دجاتميكو (٢٠١٩) ومسعودي (٢٠١٩)؛ حول قضية ديمقراطية بانكاسيلا مع القرضاوي (٢٠٠١)، وشهاب (٢٠٢٢)، ولطيف (٢٠١٨).

على العكس من ذلك، يختلف هذا الرأي منهجياً عن دراسات م. سبحان، وم. موباسيسياروم، ودودين (٢٠١٣)، وعبد المستقيم (٢٠٢٢)، وأبو زيد (٢٠٢٢). وفيما يتعلق بقضية التعددية الدينية، تتجلى هذه الاختلافات أيضاً عند مقارنتها بدراسات مجيد (٢٠١٩) وعلي (٢٠٢٥)؛ وبقضية الزكاة والتكامل الضريبي مع مسعودي (٢٠١٩)؛ وبقضية ديمقراطية بانكاسيلا مع يوسانتو (٢٠١٦).

يستخدم هذا البحث النوعي على ثلاث نظريات رئيسية لتحليل البيانات المجمعة: المنهج النظامي لجسر عودة، ونظرية الاعتدال المستمدة من أفكار القرضاوي وشهاب، ونظرية الترادف التي وضعها الحكيم الترمذي. ومن المتوقع أن يكون منهج التفسير المقاصدي المطور أكثر تحليلاً وشمولاً.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:


| | |
|-----------------------|---|
| Nama | : Muhammad Abdul Aziz |
| Nomor Induk Mahasiswa | : 213530064 |
| Program Studi | : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir |
| Konsentrasi | : Ilmu Tafsir |
| Judul Disertasi | : Metodologi <i>Tafsir Maqāsidī</i> : Perspektif Moderasi Antarumat Beragama M. Quraish Shihab dan Yūsuf Al-Qaraḍāwī. |

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 5 November 2025
Yang membuat pernyataan,




Muhammad Abdul Aziz

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*: PERSPEKTIF MODERASI
ANTARUMAT BERAGAMA
QURAISH SHIHAB DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ**

DISERTASI

Diajukan kepada Pascasarjana Prodi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disusun oleh:
Muhammad Abdul Aziz
NIM: 213530064

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 5 November 2025


Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,

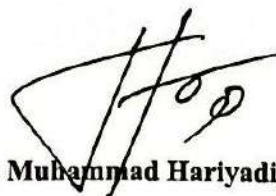


Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.


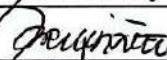


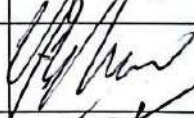


TANDA PENGESAHAN DISERTASI

METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDI*: PERSPEKTIF MODERASI ANTARUMAT BERAGAMA M. QURAISH SHIHAB DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ

Disusun oleh:

Nama : Muhammad Abdul Aziz
Nomor Induk Mahasiswa : 213530064
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada Sidang Terbuka
Pada Tanggal: 4 November 2025

| No. | Nama Penguji | Jabatan dalam Tim | Tanda Tangan |
|-----|--|-----------------------|--|
| 1. | Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si. | Ketua |  |
| 2. | Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si. | Anggota/Penguji I |  |
| 3. | Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A. | Anggota/Penguji II |  |
| 4. | Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. | Anggota/Penguji III |  |
| 5. | Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar, M.A. | Anggota/Pembimbing I |  |
| 6. | Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. | Anggota/Pembimbing II |  |
| 7. | Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. | Panitia/Sekretaris |  |

Jakarta, 5 November 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada *ALA-LC Romanization Table* sebagaimana ditunjukkan di bawah ini:

| Arab | Latin | | Arab | Latin | | Arab | Latin |
|------|-------|--|------|-------|--|------|-------|
| ا | ‘ | | ز | z | | ق | q |
| ب | b | | س | s | | ك | k |
| ت | t | | ش | sh | | ل | l |
| ث | th | | ص | ṣ | | م | m |
| ج | j | | ض | ḍ | | ن | n |
| ح | ḥ | | ط | ṭ | | و | w |
| خ | kh | | ظ | ẓ | | ه | h |
| د | d | | ع | ‘ | | ء | a |
| ذ | dh | | غ | gh | | ي | y |
| ر | r | | ف | f | | | |

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*shaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabb*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *ā* atau *Ā*, kasrah (baris di bawah) ditulis *ī* atau *Ī*, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan *ū* atau *Ū*. Misalnya; القارعة ditulis *al-qāri’ah*; المساكين ditulis *al-masākīn*; dan المفلحون ditulis *al-muflihūn*.
- c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kāfirūn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *shamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijāl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijāl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Tā’ marbūṭah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h* misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *ah* misalnya: زكاة المال ditulis *zakāt al-māl*, atau سورة النساء ditulis *sūra Nisā’*. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: الرازيقن ditulis *wa huwa khayr ar-Rāziqīn*.

*Untuk ibuku, Julaini, seorang perempuan sumber inspirasi, yang menjadi
madrasah pertama bagiku.*

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah kepada Allah Swt. adalah ucapan pertama dan paling utama yang kiranya bisa diucapkan setidaknya hingga titik ini, di mana disertasi ini pada akhirnya sampai pada satu titik kulminasinya. Kesyukuran tersebut tentu juga termanifestasikan dalam lantunan salawat dan salam teruntuk baginda Rasulullah Saw. yang ajarannya merupakan *bayyināt* alias penjelas terhadap apa yang diturunkan oleh Allah Swt.

Tentu bukan semata-mata lantaran usaha penulis sehingga penulisan disertasi ini bisa diselesaikan. Sebaliknya, para pihak turut berkontribusi sedemikian besar dalam usaha tersebut. Konsekuensinya, *lā yashkurullāh man lā yashkuru al-nās*, yang berarti tidak dianggap bersyukur kepada Allah Swt. orang yang tidak bersyukur kepada manusia yang membantunya. Karena itu, melalui kesempatan ini, Penulis menyampaikan hendak merekam kontribusi para pihak yang dimaksud.

Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., yang merupakan Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Imam Besar Masjid Istiqlal, sekaligus Menteri Agama Republik Indonesia Kabinet Merah Putih Periode 2024-2029, merupakan mata air ilmu dan hikmah. Apa yang beliau ajarkan dan praktikkan, terutama dalam mengawinkan antara spiritualisme dan intelektualisme, amat membekas. Kesempatan yang diberikan oleh Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) melalui Beasiswa Pendidikan Kader Ulama juga menjadi pengalaman yang tidak akan terlupakan. Dalam hal ini, LPDP telah memberikan contoh tentang arti penting integritas dalam segala

hal. Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A., dalam kapasitas beliau sebagai Direktur Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), juga mengajarkan arti kesabaran. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si. yang mengajarkan arti penting untuk selalu memudahkan urusan (*taysīr*) orang lain. Ketua Program Studi Doktoral Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta sekaligus dosen pembimbing, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., yang selalu memberikan pandangan, saran, dan kemudahan selama proses penulisan. Prof. Dr. Said Agil Husin Al Munawar berikut Dr. Nurbaiti, dengan kapasitas beliau berdua masing-masing sebagai pembimbing dan penguji, yang senantiasa datang dengan aspirasi, inspirasi, dan *review* yang mengesankan.

Penyebutan teman-teman S3 PKUMI Angkatan ke-1 dalam hal ini adalah sebuah keniscayaan. Setiap orang dari total 23 yang ada membawa karakteristik unik dan memberikan kesan tersendiri bagi Penulis. Pak Kurdi, sebagai contoh, dalam diskusi di hampir setiap perjalanan Ciputat-Istiqlal selama empat jam pulang dan pergi, selalu saja membawa gagasan dan pertanyaan segar, yang ia sendiri sebenarnya sudah tahu jawabannya. Cara itulah yang ingin saya sebut sebagai pendekatan *tajāhul Suqrāṭī*. Termasuk yang perlu dicontohkan adalah konsistensi Ali dan Haris yang menjadi *sparring partners* dalam persemadian berbulan-bulan di Perpustakaan SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta demi menyiapkan disertasi masing-masing.

Pengalaman *short course* selama 6 bulan (September 2023 – Februari 2024) di *Hartford International University for Peace and Religion*, Hartford, Connecticut, Amerika Serikat, tentu saja tidak terlupakan. Dalam hal ini, intelektualisme yang ditularkan Prof. Dr. David Grafton selaku pembimbing turut berkontribusi dalam ikut membentuk cara pandang akademik Penulis. Kehangatan keluarga Pak Saleh dan Mbak Novi di Hartford yang dingin, berikut teman-teman yang tergabung dalam *Indonesia Association of Connecticut* seperti Kak Hawa, Labib, Faqih, Bangun, Sania, Mimi, Mela, Ade, dan Helmi, betapa pun tidak tampak secara eksplisit dalam isi disertasi ini, merupakan bagian tak terpisahkan darinya.

Selain di Hartford, yang ingin saya sebut juga sebagai *short course* – atau bahkan lebih dari itu – adalah bimbingan khusus *tahfīz al-Qur'ān* yang diasuh oleh Ibu Nyai Hj. Maimunah Zubaidi alias Bunda Nana di Ribat Micasa, Ciputat. Meski tidak setiap hari mampu hadir di depan beliau dan menghadirkan hafalan, namun bimbingan, nasihat, dan pengalaman beliau bisa dikatakan sebagai jangkar untuk menyeimbangkan arah perjalanan hidup, antara berorientasi materialisme dan spiritualisme.

Termasuk perlu disebutkan di sini adalah segenap rekan dan masyarakat Muslim Manila, baik yang berasal dari Indonesia atau komunitas internasional, yang membersamai peran Penulis sebagai Dai Ambassador

Dompét Dhuafa 2025 di Kedutaan Besar Republik Indonesia (KBRI) di Manila selama bulan Ramadhan 1446 H. Di sini, peran besar Dompét Dhuafa, yang diwakili KH. Ahmad Shonhaji selaku Ketua Pengurus YSMI Dompét Dhuafa dan juga Ustaz Ahmad Pranggono sebagai Manajer Dakwah patut untuk dinyatakan. Tentu saja juga dari pihak KBRI, di antaranya Dubes Agus Widjojo, Pak Suparman Asri, Pak Yudha Nugraha, Pak Dadang Effendi Syamsuddin. Mereka semua adalah sedikit dari sekian banyak pihak yang membantu menyelenggarakan program Dai Ambassador yang merupakan manifestasi nyata dari program PKUMI yang sedang diikuti Penulis.

Di atas itu semua, *last but not least*, pada akhirnya keluarga adalah tempat kembali. (Alm) Bapak H. Atekan dan (Alm) Bapak K. Fatkur Rahman, berikut Ibu Hj. Julaini dan Ibu Sukimi selaku orang tua penulis; istriku terkasih Masayu Fahmida yang senantiasa bersabar meniti *'aqabah* – sebuah jalan yang penuh pendakian; dan tentu saja kedua anakku tersayang Qanita Syahida dan Muhammad Hafiz Abdul Aziz, yang waktu mereka bersama sang ayah banyak tersita demi memungut satu demi satu kutipan yang terserak dalam belantara aksara.

Hanya Allah Swt. yang dapat membalas setimpal bahkan lebih atas segala pengorbanan, bantuan, dan jasa yang telah diberikan selama penyelesaian disertasi ini secara khusus dan perjalanan doktoral ini secara umum. Meski demikian, khususnya terkait disertasi, adalah Penulis semata yang kiranya bertanggung jawab atas segala kekurangan dan kesalahan yang mungkin ada di dalamnya. Semoga karya sederhana ini bermanfaat untuk Penulis, umat, dan masyarakat.

Jakarta, 8 Oktober 2025

Penulis



Muhammad Abdul Aziz

DAFTAR ISI

| | |
|---|------|
| HALAMAN JUDUL..... | i |
| ABSTRAK | iii |
| TANDA PERSETUJUAN DISERTASI..... | xi |
| TANDA PENGESAHAN DISERTASI..... | xiii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN..... | xv |
| KATA PENGANTAR..... | xvii |
| DAFTAR ISI | xxi |
| DAFTAR GAMBAR DAN TABEL..... | xxv |
| BAB I: PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Masalah..... | 5 |
| C. Pembatasan Masalah..... | 6 |
| D. Perumusan Masalah | 7 |
| E. Tujuan Penelitian | 8 |
| F. Manfaat Penelitian | 8 |
| G. Kerangka Teori | 9 |
| H. Kajian Pustaka | 12 |
| I. Metode Penelitian | 25 |
| 1. Pemilihan Objek Penelitian..... | 25 |
| 2. Sumber dan Pengumpulan Data | 25 |
| 3. Teknik Input dan Analisis Data | 25 |
| 4. Pengecekan Keabsahan Data | 27 |
| J. Sistematika Penulisan | 28 |

| | |
|--|-----|
| BAB II: USAHA PEMILSAFATAN TAFSIR: SKETSA KEMUNCULAN | |
| DAN PERKEMBANGAN <i>TAFSĪR MAQĀSIDĪ</i> | 31 |
| A. Definisi <i>Tafsīr Maqāsidī</i> | 32 |
| B. Filsafat, Fikih, dan Tafsir..... | 36 |
| C. Respons terhadap Ekstremisme Keberagamaan | 38 |
| D. Tafsīr Maqāsidī Sebagai Kelanjutan dari Tafsīr Mawḍū'ī | 40 |
| E. Penekanan terhadap <i>Maqāsid</i> daripada <i>Wasā'il</i> | 49 |
| 1. Pembagian Seperlima Harta Rampasan Perang | 53 |
| 2. Kesaksian Lelaki dan Perempuan | 57 |
| 3. Pasukan Berkuda Sebagai Alat Perang | 62 |
| 4. Penentuan Hilal | 64 |
| BAB III: MENGARUSUTAMAKAN <i>MAQĀSID</i> DEMI MODERASI: | |
| JEJAK INTELEKTUAL M. QURAISH SHIHAB DAN YŪSUF AL-QARADĀWĪ..... | 69 |
| A. Perjumpaan dengan <i>Maqāsid</i> dan Moderasi..... | 71 |
| 1. Quraish Shihab: Dari Makassar, Malang, hingga Kairo | 72 |
| a. Keteladanan Sang Ayah | 73 |
| b. Spiritualitas Al-Habib Abdul Qadir | 76 |
| c. Rasionalitas 'Abd al-Halīm Maḥmūd | 77 |
| 2. Yūsuf al-Qaradāwī: Dari Lokalitas Mesir ke Pentas Global..... | 78 |
| a. Kosmopolitanisme <i>Al-Ikhwān al-Muslimūn</i> | 80 |
| b. Spirit Pembaruan Abad ke-19 | 84 |
| B. Mengarusutamakan <i>Maqāsid</i> sebagai Basis Moderasi | 89 |
| 1. Lokomotif Islam Moderat di Indonesia Modern..... | 89 |
| a. Dari Tafsir Tematik hingga <i>Maqāsidī</i> | 89 |
| b. Formulasi <i>Maqāsid</i> dan Moderasi..... | 100 |
| c. Dari Kampus, Istana, hingga Ruang Publik | 102 |
| 2. Sosok Pembaru Muslim Abad ke-20 | 108 |
| a. Berakar pada Paradigma <i>Maqāsidī</i> | 114 |
| b. Menjadi Corong Moderasi Islam..... | 118 |
| c. Mempromosikan Visi Keumatan..... | 123 |
| C. Perbandingan Kedua Tokoh | 126 |
| 1. Persamaan | 126 |
| a. Pewaris Visi Moderasi al-Azhar..... | 126 |
| b. Penerus Estafet Pembaruan | 129 |
| 2. Perbedaan | 130 |
| a. Aktivitas Keagamaan | 130 |
| b. Kondisi Sosial Keagamaan..... | 133 |
| BAB IV: MENUJU METODOLOGI <i>TAFSĪR MAQĀSIDĪ</i>: SEBUAH | |
| UPAYA MEREALISASIKAN MODERASI DALAM | |
| PENAFSIRAN AL-QUR'AN | 135 |

| | |
|--|-----|
| A. Dari <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> hingga <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 136 |
| 1. Metode Identifikasi <i>Tafsīr Maqāṣidī</i> | 141 |
| a. Metode Deduktif | 143 |
| b. Metode Induktif..... | 146 |
| 2. Aneka <i>Maqāṣid</i> dalam <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> | 148 |
| 3. Aneka <i>Maqāṣid</i> dalam <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 154 |
| 4. Sintesis antara <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> dan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 158 |
| B. Metode <i>Tafsīr Maqāṣidī</i> | 164 |
| 1. Mengidentifikasi Makna Leksikal | 166 |
| 2. Menerapkan Makna Kontekstual Internal..... | 167 |
| a. <i>Mutashābih</i> | 169 |
| b. Takwil..... | 171 |
| c. Kaidah-kaidah Kebahasaan | 171 |
| d. <i>Siyāq</i> | 173 |
| e. <i>Munāsabah</i> | 174 |
| 3. Mempertimbangkan Makna Kontekstual Eksternal..... | 177 |
| a. Memahami Teks Berdasarkan Sebab Munculnya | 177 |
| b. Membedakan antara <i>Maqāṣid</i> dan <i>Wasā'il</i> | 180 |
| c. Menyelaraskan antara <i>Thawābit</i> dan <i>Mutaghayyirāt</i> | 182 |
| d. Pemilahan antara Ibadah dan Muamalah | 182 |
| C. <i>Tafsīr Maqāṣidī</i> sebagai Basis Moderasi Beragama..... | 183 |
| 1. Relasi antara <i>Tafsīr Maqāṣidī</i> dan Moderasi | 183 |
| 2. Indikator Moderasi dalam <i>Tafsīr Maqāṣidī</i> | 185 |
| a. Komprehensivitas Pengetahuan | 185 |
| b. Kebajikan | 186 |
| c. Keseimbangan | 187 |
| BAB V: APLIKASI METODOLOGI <i>TAFSĪR MAQĀṢIDĪ</i> DALAM ISU-ISU | |
| HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA..... | 189 |
| A. <i>Islām</i> dalam Al-Qur'an: Antara Semata Sikap Kepasrahan atau | |
| Juga Nama Sebuah Agama..... | 191 |
| 1. Sebagai Semata Sikap Kepasrahan | 191 |
| 2. Sebagai Juga Nama Sebuah Agama..... | 199 |
| a. Antara <i>Maqāṣid al-Khalq</i> dan <i>Maqāṣid 'Aqīdah</i> | 200 |
| b. Implikasi Universalitas Islam..... | 210 |
| c. Proses Pembentukan Islam..... | 215 |
| B. Analisa Teleologis terhadap Posisi MUI terkait Integrasi Zakat dan | |
| Pajak: Sebuah Usaha Memahami <i>Maqāṣid</i> dan <i>Wasā'il</i> | 224 |
| 1. Sebuah Mekanisme Transenden untuk Keberlanjutan Islam.. | 228 |
| 2. <i>Maqāṣid</i> dan <i>Wasā'il</i> dalam Integrasi Zakat dan Pajak..... | 233 |
| a. Legalitas Pajak dalam Islam..... | 235 |
| b. Zakat Itu Pajak, Bukan Pajak Itu Zakat..... | 242 |

| | |
|--|-----|
| c. Zakat Sebagai Harta Negara Independen | 247 |
| 3. Dilema dalam Integrasi Zakat dan Pajak: Sebuah Langkah ke Depan | 249 |
| C. Menjadi Muslim Pancasila: Eksplorasi Moderasi Teleologis dalam Pancasila dan <i>Āyāt Hākimiyyah</i> | 249 |
| 1. Bukan Sekedar Pengadopsian Bahasa | 251 |
| 2. Moderasi Teleologis Pancasila | 254 |
| a. Teosentritas Pancasila..... | 255 |
| b. Antroposentritas Pancasila | 256 |
| 3. Kosmopolitanisme Pancasila | 258 |
| 4. Implementasi dalam Penafsiran <i>Āyāt Hākimiyyah</i> | 265 |
| BAB VI: MEMBANGUN JEMBATAN MODERASI ANTARUMAT BERAGAMA: MENGURAI SPIRIT MODERASI DALAM METODOLOGI <i>TAFSĪR MAQĀSIDĪ</i> | 271 |
| A. Dari Moderasi Beragama ke Moderasi Antarumat Beragama..... | 272 |
| B. Antara <i>Nuṣūṣ Juz 'iyyah</i> dan <i>Maqāṣid Kulliyah</i> | 275 |
| C. Antara Sikap ke Luar dan Sikap ke Dalam..... | 284 |
| BAB VII: PENUTUP | 289 |
| A. Kesimpulan | 289 |
| B. Saran | 291 |
| DAFTAR PUSTAKA | 293 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | 327 |

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

| | |
|---|-----|
| Gambar IV.1 Ilustrasi Sintesis antara <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> dan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 161 |
| Gambar V.1 Konsep <i>Transcendent Unity of Religions</i> | 193 |
| Gambar V.2 Proses Pembentukan Islam dari <i>Millah</i> ke <i>Dīn</i> | 216 |
| Gambar V.3 Peta Konsep Diskursus <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 231 |
| Gambar V.4 Gagasan Zakat sebagai Harta Independen Negara | 248 |
| Gambar V.5 Keseimbangan antara Teosentritas dan Antroposentritas Pancasila..... | 254 |
| Gambar V.6 Ilustrasi Relevansi antara Pancasila dan Islam | 259 |
| Tabel III.1 Senarai Karya Quraish Shihab dalam Pelbagai Genre Keagamaan | 91 |
| Tabel III.2 Senarai Karya Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Bidang <i>Maqāṣid</i> dan Moderasi..... | 110 |
| Tabel V.1 Distribusi Kata <i>Islām</i> dalam Al-Qur'an | 210 |
| Tabel V.2 Distribusi Kata <i>Millah</i> dalam Al-Qur'an dan Asosiasinya dengan <i>Dīn</i> | 219 |
| Tabel V.3 Distribusi Kata Serapan Arab dalam Pancasila..... | 251 |
| Tabel V.4 Hubungan Keselarasan antara Pancasila dan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | 264 |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kemunculan karya Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, satu buku yang berjudul *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*,¹ dapat dikatakan sebagai salah satu tonggak penting dalam perjalanan literatur tafsir. Jika sebelumnya sudah dikenal beberapa macam corak tafsir seperti *tafsīr tarbawī* yang mengulas isu-isu pendidikan,² *tafsīr ishārī* dalam isu-isu tasawuf,³ dan *tafsīr fiqhī* tentang permasalahan hukum,⁴ maka yang menjadi keunikan buku tersebut adalah usahanya untuk membuka dimensi baru bahwa tafsir pun mampu untuk memfokuskan analisisnya pada persoalan-persoalan teleologis, yaitu yang berkaitan tentang kebertujuan (*purposefulness*) ajaran Islam. Selain penting secara teoritis bagi bangunan keilmuan (*body of knowledge*) tafsir, kemunculan genre *tafsīr maqāṣidī* ini secara praktis juga sangat urgen di

¹ Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo: Mofakroun, 2019.

² Anwar al-Bāz, *Al-Tafsīr al-Tarbawī Li al-Qur’ān al-Karīm*, vol. 1, 3 vols. Cairo: Dār al-Nashr li al-Jāmi‘āt, 2007.

³ Aḥmad Ibn ‘Umar Ibn Muḥammad Najm al-Dīn al-Kubrā, *Al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Šūfī*, 6th ed., 1 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif Untuk Memahami Kandungan Batin Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 2020.

⁴ Muḥammad ‘Alī al-Šābūnī, *Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān*, vol. 1, 2 vols. Damascus: Maktabat al-Ghazālī, 1980.

mana hari ini umat Islam dan kemanusiaan tengah menghadapi perilaku ekstremisme dalam keberagamaan. Sampai titik ini, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa apa yang disebut ekstrem di sini hendaklah tidak dipahami hanya perilaku yang bersifat kekerasan fisik, baik individu maupun sosial, sebagaimana yang ditunjukkan oleh ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*),⁵ atau juga pemahaman keagamaan literal yang disebut juga dengan – meminjam istilah Yūsuf al-Qaraḍāwī – *al-zāhiriyyah al-judud*;⁶ namun, masih menurut al-Qaraḍāwī, ekstremisme tersebut juga bisa mewujud pada apa yang disebut sebagai *al-mu'aṭṭilah al-judud*, yaitu pemahaman yang cenderung terlepas atau sengaja melepaskan diri dari aturan-aturan yang sudah menjadi kesepakatan baik para ulama maupun umat Islam bahkan kemanusiaan pada umumnya dari generasi ke generasi.⁷ Karena itu, *tafsīr maqāṣidī*, sebagaimana ditunjukkan oleh kata '*maqāṣidī*' itu sendiri yang bermakna *tujuan*, dapat diposisikan sebagai respons terhadap dua model pemahaman lainnya – sebagaimana disebutkan al-Qaraḍāwī di atas – yang belum cukup mampu untuk menangkap tujuan sebenarnya dari satu atau beberapa ayat, atau bahkan Al-Qur'an itu sendiri secara utuh. Ketidakmampuan inilah yang kemudian menggiring keduanya kepada kecenderungan parsialisme dan ekstremisme.

Selain itu, penting juga untuk dinyatakan di sini bahwa sebenarnya sebelum karya Abū Zayd ini, ada karya lain yang ditulis oleh Nūr al-Dīn Qirāt dengan judul *Al-Tafsīr al-Maqāṣidī 'ind Mufasssiri al-Gharb al-Islāmī*. Sebagaimana keberadaan istilah *tafsīr maqāṣidī* yang tercantum secara verbatim dalam judulnya, karya yang mulanya merupakan disertasi yang diujikan pada 2023 di Universitas Muhammad I Maroko ini juga membahas *tafsīr maqāṣidī*. Hanya saja, menurut Penulis, yang kiranya lebih tepat untuk dijadikan tonggak kelahiran *tafsīr maqāṣidī* adalah karya Abū Zayd yang diterbitkan pertama kali pada 2019. Demikian sebab dalam karya Qirāt tersebut, selain bahwa yang lebih ditekankan di dalamnya adalah *maqāṣid al-*

⁵ "Does Islamic State Ideology Threaten Indonesia?," dalam *BBC News*, sec. Asia, diakses pada July 8, 2023, <https://www.bbc.com/news/world-asia-28700983>; Didik Novi Rahmanto, Adrianus Eliasta Meliala, and Ferdinand Andi Lolo, "Ideology Deconstruction of Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) Returnees in Indonesia," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 381–408.

⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Waṣaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2009, 43.

⁷ Hal ini tidak dimaksudkan untuk mengakui kecenderungan status quo dalam sebagian pemikiran keagamaan sehingga anti terhadap pembaruan yang dalam masa kontemporer ini semakin menghangat. Penyebutan kategori kedua ini dimaksudkan bahwa betapa pembaruan itu dalam batas tertentu memang diperlukan, namun ia harus tetap berpijak pada sesuatu yang disepakati (*thawābit*) dan prinsip-prinsip dasar moderasi Islam. Lihat al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Waṣaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 83–135.

sharī'ah, ia cenderung bersifat lokal, yaitu *tafsīr maqāṣidī* dalam pandangan ulama Maroko yang mayoritas berafiliasi pada mazhab Maliki. Adapun karya Abū Zayd, ia bisa dikatakan lebih universal sehingga lebih tepat untuk dijadikan sebagai sebuah tonggak penting.

Meski demikian, apa yang disajikan oleh Abū Zayd di atas tampaknya masih juga belum cukup komprehensif, yaitu cenderung terbatas pada *maqāṣid al-Qur'ān*, baik tujuan surat (*maqāṣid al-suwar*), tujuan khusus (*maqāṣid khāṣṣah*), dan tujuan umum (*maqāṣid 'āmmah*). Sementara itu, pada saat yang sama, ketika disebut *maqāṣid*, apa yang kemudian terbetik pada pikiran sebagian besar sarjana adalah *maqāṣid al-sharī'ah* yang memang secara teoritis mendapat perhatian luas dari para sarjana mulai dari al-Juwaynī, al-Ghazālī, al-Shāṭibī, Ibn Āshūr, Yūsuf al-Qaraḍāwī, hingga Jasser Auda sekarang ini. Selain itu juga, sebagai konsekuensi dari perhatian teoritis tersebut, *maqāṣid al-sharī'ah* telah menjadi jembatan yang menghubungkan antar disiplin dalam rumpun *Islamic studies* maupun *Islamic studies* itu sendiri dengan rumpun ilmu pengetahuan yang lain. Celah intelektual inilah yang mesti dilengkapi dengan menggabungkan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam sebuah kerja penafsiran bernama *tafsīr maqāṣidī*.

Selain itu, tampak jelas bahwa karya Abū Zayd, berikut juga yang ditulis oleh M Subhan dengan judul *Tafsir Maqashidi: Kajian Tematik atas Maqashid al-Syariah*,⁸ memang sedari awal tidak dimaksudkan membangun satu metodologi *tafsīr maqāṣidī* untuk kemudian memberikan contoh implementasinya pada kasus tertentu dengan analisis yang komprehensif. Karena itu, tidak mengejutkan jika kemudian di dalamnya tidak dijumpai penerapan *tafsīr maqāṣidī* dalam isu-isu hubungan antarumat beragama. Padahal, isu yang terakhir disebut ini amat sangat perlu mendapatkan perhatian, baik dari Pemerintah, cendekiawan, maupun masyarakat awam. Hari ini kita mendapati umat Islam, dalam kehidupan sosial-politik, berada sejajar tepat dengan umat agama lain. Pada saat yang sama, doktrin teologis Islam pada batas tertentu menempatkan umat Islam setapak lebih tinggi dari umat agama lain. Stratifikasi semacam ini secara teologis memang dapat dibenarkan, namun Islam sebenarnya sedari awal tidak menempatkan stratifikasi semacam itu dalam konteks hubungan sosial politik. Menyadari sedemikian penting pemahaman komprehensif terhadap isu hubungan antarumat beragama semacam ini, maka kesalahan dalam memahaminya akan berpotensi menimbulkan kegaduhan di tengah masyarakat, baik secara teologis, sosial, dan politik kenegaraan.

⁸ M. Subhan, M. Mubasysyarum, and Dudin, *Tafsir Maqashidi: Kajian Tematik Maqashid Al-Syari'ah*, Kediri: Lirboyong Press, 2013.

Untuk mencegah timbulnya kesalahpahaman ini, satu langkah penting sebenarnya telah diambil Pemerintah Republik Indonesia melalui Kementerian Agama dengan secara resmi mengadopsi konsep moderasi beragama untuk bisa diterapkan dalam lingkungan kementerian dan terlebih lagi diharapkan dalam kehidupan rakyat Indonesia.⁹ Apa yang tampak dari pengarusutamaan dan penerapan moderasi beragama tersebut adalah bahwa moderasi beragama cenderung dimaknai terbatas pada penerapan moderasi dalam perilaku sosial seperti toleransi, saling menghormati, mengedepankan persamaan daripada perbedaan, anti kekerasan, serta beberapa lainnya. Masih sangat sedikit penelitian yang berusaha untuk mengeksplorasi dan membuktikan bahwa spirit keseimbangan moderasi beragama tersebut juga ternyata termanifestasikan dalam bangunan metodologi ilmu pengetahuan bernama *tafsīr maqāṣidī* sebagaimana disebutkan di atas.

Dengan munculnya berbagai permasalahan sosial-akademik di atas, terutama yang berkaitan dengan masih perlu dikembangkannya diskursus *tafsīr maqāṣidī* dan fenomena ekstremisme keberagamaan yang perlu diwaspadai, kontribusi pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī amat perlu untuk dieksplorasi dan didiseminasikan. Sebagaimana diketahui bahwa al-Qaradāwī merupakan sarjana yang amat gigih menerapkan prinsip *maqāṣid* dalam memahami teks keagamaan¹⁰ dan pada saat yang sama ia juga seorang tokoh utama moderasi beragama di tingkat global.¹¹ Sementara Quraish Shihab adalah tokoh nasional Indonesia yang meski belum terlihat menghasilkan karya spesifik dalam bidang *maqāṣid*, namun jelas bahwa pemikiran dan fatwa keagamaannya amat merepresentasikan spirit *maqāṣid*. Lain dari pada itu, ia juga seorang sarjana yang dalam kepribadian dan kesarjanaannya amat *concerned* dengan spirit moderasi beragama. Namun, sayangnya, pemikiran *maqāṣid* kedua tokoh belum tersistematiskan dengan begitu komprehensif terutama ketika dikontekstualisasikan dalam upaya memberikan sebuah tawaran bangunan metodologis *tafsīr maqāṣidī*.

Dari uraian latar belakang teoritis dan praktis di atas, maka penelitian ini akan mencoba menawarkan satu bangunan metodologis *tafsīr maqāṣidī*

⁹ Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019; Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019; Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama RI, *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020 - 2024*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020.

¹⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘īyyah*, 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.

¹¹ “Al Qaradawi Center for Islamic Moderation and Renewal,” last modified October 12, 2016, diakses pada March 11, 2023, <https://www.hbku.edu.qa/en/division/al-qaradawi-center-islamic-moderation-and-renewal>.

yang merupakan sintesa pemikiran *maqāṣid* Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī untuk kemudian dieksplorasi dimensi moderasinya dan selanjutnya diharapkan memberikan perspektif baru dalam isu-isu hubungan antarumat beragama. Pada konteks kebijakan, bangunan *tafsīr maqāṣidī* tersebut dapat diharapkan dan dianggap berkontribusi dalam pengembangan konsep moderasi beragama yang sudah, sedang, dan akan terus diadopsi oleh Pemerintah dalam kehidupan keberagamaan masyarakatnya.

B. Identifikasi Masalah

Dari celah intelektual yang diuraikan dalam bagian Latar Belakang di atas, selanjutnya dapat diidentifikasi dan diringkas beberapa masalah yang akan dijawab oleh penelitian terkini. Permasalahan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Adanya kecenderungan munculnya fenomena parsialisme dalam penafsiran teks keagamaan, baik di Indonesia maupun di tingkat global. Sementara karakter ajaran Islam itu sendiri adalah bersifat holistik yang merupakan salah satu ciri dari moderasi (*wasatīyyah*) Islam. Fenomena ini muncul dalam banyak aspek kehidupan keberagamaan termasuk di dalamnya adalah hubungan antarumat beragama.
2. Kemunculan *tafsīr maqāṣidī* – berikut kajian dan penelitian tafsir lain – memang sudah dimaksudkan untuk menjawab parsialisme tersebut. Namun satu pola *tafsīr maqāṣidī* yang dalam analisisnya berusaha untuk mengolaborasikan dan menyeimbangkan sekaligus antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān* belum terlihat ada. Sebab, yang muncul cenderung hanya berorientasi pada salah satu dari dua; *maqāṣid al-Qur'ān* atau *maqāṣid al-sharī'ah*.
3. Argumen yang diterapkan dalam isu-isu hubungan antarumat beragama yang dijadikan uji teoritis *tafsīr maqāṣidī* selama ini masih berkisar pada pendekatan normatif. Karena itu, *tafsīr maqāṣidī* yang ditawarkan penelitian terkini berusaha untuk memberikan argumen dan perspektif lain, yaitu bagaimana pemahaman terhadap ketiga isu tersebut bisa dilakukan dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-sharī'ah* maupun *maqāṣid al-Qur'ān*, yang keduanya kemudian dilihat dari perspektif moderasi beragama.
4. Yūsuf al-Qaradāwī adalah seorang sarjana berkaliber internasional yang menyerukan penggunaan *maqāṣid* dalam penafsiran teks-teks keagamaan. Meski diketahui sudah menulis buku tentang *maqāṣid al-sharī'ah*¹² dan

¹² al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

maqāṣid al-Qur'ān,¹³ namun tidak terlihat bahwa beliau sudah menulis karya tentang *tafsīr maqāṣidī*. Penelitian ini, karenanya, dimaksudkan untuk mengidentifikasi, mengklasifikasi, dan memformulasi paradigma *maqāṣid* yang terserak dalam buku-bukunya dalam sebuah metodologi tafsīr bernama *tafsīr maqāṣidī*. Adapun bagi Quraish Shihab, ia juga belum menulis karya yang secara teoritis dan spesifik membahas *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Pengecualian patut diberikan terkait *tafsīr maqāṣidī*; sebab, satu karya baru ia terbitkan dengan judul *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*¹⁴ - meski masih menyisakan absennya pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān* dalam bingkai *tafsīr maqāṣidī*, termasuk juga contoh kasus dengan pembahasan berbasis paradigma *maqāṣid* yang komprehensif. Betapa pun demikian, belum ditemukan satu penelitian yang mencoba menganalisis bahwa hampir semua pendapat keagamaannya sesungguhnya merefleksikan paradigma *maqāṣid*. Karena itu, penelitian ini berusaha untuk memberikan satu justifikasi teoritis (*ta'ṣīl*) terhadap pendapat-pendapat tersebut dari aspek *maqāṣid*. Dari sini, usaha untuk mensintesis kontribusi teoritis dan praktis dari kedua tokoh tersebut, baik yang ada di tingkat global seperti al-Qaraḍāwī maupun yang di tingkat lokal seperti Shihab, menjadi amat relevan agar kemudian dilahirkan darinya satu prototipe lain dari *tafsīr maqāṣidī* sebagai bagian dari solusi yang ditawarkan.¹⁵

C. Pembatasan Masalah

Dari sekian masalah yang teridentifikasi sebagaimana ditunjukkan di atas, tidak semua akan berusaha diselesaikan melalui penelitian ini. Karena itu, diperlukan pembatasan masalah agar penelitian menjadi lebih efektif dan efisien. Batasan yang dimaksud meliputi tiga hal sebagai berikut:

1. M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī merupakan dua tokoh dengan bentuk pemikiran ensiklopedik. Meski demikian, penelitian ini akan lebih memfokuskan pembahasannya pada usaha justifikasi teoritis (*ta'ṣīl*) terhadap kontribusi mereka untuk mengarusutamakan *maqāṣid* dan

¹³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025.

¹⁵ Karya cukup komprehensif tentang *tafsīr maqāṣidī* sebenarnya sudah tersedia seperti Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Namun, yang belum ditemukan di dalamnya adalah paradigma *wasatīyyah* yang ini merupakan salah satu karakter utama ajaran Islam. Tidak juga ditemukan di sana fokus penafsiran dalam isu-isu hubungan antarumat beragama sebagaimana ditawarkan penelitian terkini.

moderasi dalam penafsiran teks-teks keagamaan. Dalam hal ini, di antara karya utama dari kedua tokoh yang akan menjadi tumpuan adalah *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*,¹⁶ *Syariah: Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank*,¹⁷ *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*,¹⁸ dan *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama* untuk Shihab;¹⁹ dan *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*²⁰ dan *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt* untuk al-Qaradāwī.²¹ Selain itu, studi terhadap dua tokoh ini lebih bersifat sintesis daripada komparatif. Artinya, tidak setiap aspek pemikiran dalam metodologi *tafsir maqāṣidī* yang dibangun penelitian ini lantas dicantumkan di dalamnya sisi perbedaan pandangan kedua tokoh sebagaimana studi komparatif pada umumnya. Namun, sebaliknya, justru pandangan keduanya – selain dari apa yang diajukan oleh Penulis – digunakan sebagai bahan untuk membangun aspek pemikiran yang dimaksud.

2. Usaha melahirkan prototipe *tafsir maqāṣidī* yang dihasilkan dari justifikasi teoritis tersebut memang sudah dilakukan beberapa sarjana. Yang kemudian menjadi unik dari penelitian ini – dan pada saat yang sama juga menjadi batasan analisisnya – adalah bagaimana validitas *tafsir maqāṣidī* tersebut diuji melalui perspektif moderasi antarumat beragama.
3. Salah satu tujuan dari kontribusi intelektual di atas adalah untuk merespons berbagai fenomena parsialisme yang terjadi dalam banyak aspek pemahaman kehidupan keberagamaan. Namun penelitian ini hanya akan membatasi pembahasannya pada isu-isu hubungan antarumat beragama yang terepresentasikan dalam tiga kasus: pluralisme agama, integrasi zakat dan pajak, dan demokrasi Pancasila.

D. Perumusan Masalah

Batasan masalah yang disebutkan di atas selanjutnya dapat dirumuskan dalam satu pertanyaan mayor, yaitu bagaimana rumusan

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2013.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, Tangerang: Lentera Hati, 2022.

²⁰ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

²¹ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*,

metodologi *tafsīr maqāṣidī* dalam perspektif moderasi antarumat beragama sebagaimana dapat digali dalam pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Agar lebih jelas dan terukur, pertanyaan mayor ini dapat dielaborasi dalam lima pertanyaan minor di bawah ini:

1. Bagaimana gambaran kemunculan dan perkembangan *tafsīr maqāṣidī*?
2. Bagaimana jejak pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī terutama dalam usaha pengarusutamaan pendekatan *maqāṣid* untuk merealisasikan moderasi beragama?
3. Bagaimana rumusan metodologi *tafsīr maqāṣidī* Quraish yang diekstrak dari pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī?
4. Bagaimana metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang dirumuskan dapat diaplikasikan dalam isu hubungan antarumat beragama?
5. Apa saja prinsip moderasi yang perlu diperhatikan dalam membangun jembatan moderasi antarumat beragama?

E. Tujuan Penelitian

Berangkat dari rumusan permasalahan di atas, maka berikut adalah tujuan penelitian yang merupakan jawaban atas pertanyaan minor, yang kemudian dilengkapi dengan jawaban atas pertanyaan mayor, sebagaimana disebutkan di atas:

1. Mendeskripsikan gambaran kemunculan dan perkembangan *tafsīr maqāṣidī*.
2. Menjelaskan jejak pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī terutama dalam usaha pengarusutamaan pendekatan *maqāṣid* untuk merealisasikan moderasi beragama.
3. Mengeksplorasi metodologi *tafsīr maqāṣidī* Quraish yang diekstrak dari pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.
4. Menguraikan aplikasi metodologi *tafsīr maqāṣidī* dalam isu hubungan antarumat beragama.
5. Menjelaskan prinsip moderasi yang perlu diperhatikan dalam membangun jembatan moderasi antarumat beragama.
6. Merumuskan metodologi *tafsīr maqāṣidī* dalam perspektif moderasi antarumat beragama Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.

F. Manfaat Penelitian

Dengan temuan penelitian yang dihasilkan dari perpaduan antara rumusan masalah penelitian dan tujuannya sebagaimana disebutkan di atas, maka penelitian ini lebih jauh diharapkan dapat memenuhi dua manfaat yang dapat diambil, baik dalam skala teoritis maupun praktis.

1. Secara teoritis, ia dimaksudkan untuk memberikan sumbangsih terhadap bangunan diskursus (*body of knowledge*) *tafsīr maqāṣidī* yang memang hingga sekarang masih dalam tahap pengembangan. Kontribusi yang dimaksud adalah terutama bagaimana mengolaborasikan secara dinamis dua komponen utama pemikiran *maqāṣid*, *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, dalam satu kerja penafsiran bernama *tafsīr maqāṣidī*. Menariknya lagi, hal tersebut dilengkapi dengan analisis berbasis moderasi antarumat beragama terhadap prototipe *tafsīr maqāṣidī* yang ditawarkan. Selain itu, justifikasi teoritis berbasis *maqāṣid* yang ditawarkan penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi serpihan untuk ditambahkan dalam bangunan pemikiran dua sarjana ensiklopedik, Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.
2. Adapun secara praktis, analisis berbasis moderasi antarumat beragama terhadap metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang diangkat penelitian ini juga diharapkan dapat diadopsi oleh Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama, untuk memperkuat proyek sosio-intelektual mereka; moderasi beragama. Hal tersebut terutama untuk memberikan justifikasi bahwa moderasi tidak hanya terletak dalam aspek aksiologis, tapi juga epistemologis. Adapun bangunan *tafsīr maqāṣidī* yang ditawarkan itu sendiri juga kiranya dapat dijadikan buku referensi agar menjadi salah satu pilihan dalam mata kuliah berbasis tafsir.

G. Kerangka Teori

Agar temuan penelitian memenuhi standar validitas yang proporsional sehingga dapat memberikan manfaat sebagaimana diharapkan di atas, maka data dalam penelitian tersebut harus dipahami dengan komprehensif. Termasuk argumen yang digunakan untuk menganalisis data tersebut juga harus cukup valid. Demi tujuan tersebut, maka penelitian ini akan menggunakan tiga jenis teori. Yang pertama adalah teori *systems approach* yang diperkenalkan oleh Jasser Auda dalam bukunya *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.²² Tesis utama teori ini adalah bahwa untuk memahami Al-Qur'an dengan baik dan benar, maka seorang peneliti harus sedari awal sadar bahwa Al-Qur'an itu sendiri, meski terdiri dari sekian ribu ayat, 114 surat, dan 30 juz, di mana terdapat perbedaan antara satu dengan lainnya, sesungguhnya berdiri dan disusun di atas sebuah sistem. Implikasinya, pemahaman terhadap satu kata, kalimat, atau ayat, tidak cukup hanya didasarkan pada makna yang dilahirkan oleh kata, kalimat, dan ayat itu semata. Namun harus juga dikonsolidasikan

²² Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought, 2007.

dengan kata, kalimat, atau ayat lainnya; atau lebih spesifiknya, dikonsolidasikan dengan nilai-nilai universal yang merupakan tema umum dari Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini sama dengan cara kerja sebuah sistem, di mana meski ia terdiri dari sekian komponen yang berbeda, namun sekian perbedaan itu sesungguhnya saling berhubungan dan bahkan bekerja untuk satu tujuan yang sama. Dalam konteks penelitian ini, teori ini akan digunakan untuk memahami fenomena parsialisme pemahaman keagamaan yang terjadi pada sebagian umat Islam terutama dalam memandang beberapa isu hubungan antarumat beragama seperti pluralisme agama, demokrasi Pancasila, dan integrasi zakat dan pajak. Sederhananya, dengan pendekatan sistem yang integratif itulah kemudian diketahui sejauh mana parsialisme pemahaman sebagian umat Islam tersebut dalam ketiga isu yang dimaksud, yang karenanya penelitian terkini ini hadir untuk meresponsnya.

Teori *systems approach* tersebut kemudian akan diperkuat oleh teori *wasatiyyah* terutama yang dikembangkan oleh al-Qaradāwī dalam *Fiqh Al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*²³ dan Shihab dalam *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*.²⁴ Penguatan ini diperlukan untuk memberikan horizon lebih luas tentang aspek apa saja yang dapat dikategorikan sebagai komponen dari sistem tersebut. Pertalian ini cukup relevan dan penting sebab salah satu makna dari *wasatiyyah* itu sendiri adalah kesempurnaan (*khayriyyah*), yaitu – dalam konteks pertaliannya dengan *systems approach* – satu kondisi ketika setiap komponen dari sebuah sistem dapat bekerja sesuai dengan yang diharapkan. Selain itu, teori *wasatiyyah* ini juga berfungsi untuk menguji validitas prototipe *tafsīr maqāsidī* yang ditawarkan penelitian ini. Artinya, jika prototipe tersebut dianggap valid, sementara *wasatiyyah* itu sendiri adalah salah satu karakter utama yang terdapat dalam segenap ajaran Islam, maka sudah seharusnya *tafsīr maqāsidī* itu sendiri harus merepresentasikan spirit *wasatiyyah* tersebut. Sebaliknya, jika tidak terepresentasikan, maka dapat dianggap *tafsīr maqāsidī* yang ditawarkan tersebut tidak cukup valid.

Satu teori lain yang juga digunakan dalam penelitian ini adalah teori asinonimitas yang pertama kali dicetuskan oleh al-Ḥakīm al-Tirmidhī dalam kitabnya *Al-Furūq wa Man'u al-Tarāduf* dan seterusnya oleh beberapa sarjana dengan karyanya masing-masing seperti Ibn Fāris,²⁵ Abū Hilāl al-

²³ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasatiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*,

²⁴ Shihab, *Wasathiyyah*,

²⁵ Abū al-Ḥusayn Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyyā al-Rāzī al-Lughawī, *Al-Ṣaḥābī Fī Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah Wa Masā'iluhā Wa Sunan al-'Arab Fī Kalāmihā*, ed. 'Umar Fārūq al-Ṭabbā', Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 1993.

‘Askarī,²⁶ dan paling kontemporer adalah Mohammed Shahrour.²⁷ Tesis utama teori ini ingin mengatakan bahwa dalam bahasa Arab, terutama dalam hal ini Al-Qur’an, sebenarnya tidak dipungkiri ada beberapa kata serupa yang memiliki persinggungan dan perjumpaan dalam menunjukkan satu makna yang dimaksud. Namun, hal tersebut tidak lantas bermakna bahwa perjumpaan makna tersebut terjadi sempurna alias makna yang ditunjukkan oleh kata-kata yang serupa tersebut seratus persen sama. Hal ini dikarenakan Al-Qur’an itu sendiri merupakan mukjizat Tuhan yang penuh dengan kebertujuan dalam pemberian dan penggunaan makna pada kata yang digunakannya. Artinya, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qaradāwī,²⁸ bahkan pada pengulangan kata-kata yang serupa pun, baik berupa dua kata berbeda yang sama kata dasarnya maupun dua kata lain yang berbeda kata dasar namun serupa dalam makna, sudah wajar dan seharusnya terdapat perbedaan di dalamnya. Perbedaan kecil namun – diasumsikan – signifikan inilah yang jika tidak diketahui dengan benar justru akan menggiring pada pemahaman yang kurang komprehensif, dan bahkan dalam batas tertentu bisa menjerumuskan pada pemahaman ekstrem. Hal ini diamini oleh Shihab yang menyatakan bahwa “tidak ada dua kata yang berbeda – walau sama akar katanya – kecuali mengandung pula perbedaan makna.”²⁹ Maka, jika ada dua kata atau lebih digunakan untuk menunjukkan satu makna yang sempurna tanpa ada perubahan sedikit pun, maka hal tersebut secara tidak langsung, disadari atau tidak, telah mengurangi kemukjizatan Al-Qur’an itu sendiri – satu hal yang tentu tidak disetujui baik oleh pendukung maupun penentang teori asinonimitas.

Penggunaan teori asinonimitas ini dimaksudkan untuk menganalisis beberapa kata yang digunakan dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan tiga contoh yang menjadi studi kasus penelitian ini, yaitu, sebagai contoh, *hādū* yang ada pada al-Baqarah/2:62 (*wa al-ladhīna hādū*) dan al-Mā'idah/5:69 (*wa al-ladhīna hādū*) berikut derivasinya *al-yahūd* (can you prove i fit has been exempified?) yang ada pada al-Baqarah/1:120 (*wa lan tarḍā 'ank al-yahūd*) untuk ayat-ayat berkaitan isu pluralisme agama; *yahkum* dalam frasa *wa man lam yahkum* yang ada pada al-Mā'idah/5:44, 45, dan 47 untuk yang berkaitan dengan demokrasi; dan *ṣadaqah* pada al-Baqarah/2:271 (*in tubdū al-ṣadaqāt*) dan *zakāh* pada al-Baqarah 43 (*wa ātū al-zakāh*) untuk isu terkait

²⁶ Abū Hilāl al-‘Askarī, *Al-Furūq al-Lughawīyyah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, Cairo: Dār al-‘Ilm wa al-Thaqāfah, 1998.

²⁷ Muḥammad Shahrūr, *Al-Kitāb Wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damascus: Al-Ahālī, 1990.

²⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, vol. 2 Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1973, 656.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 2 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 174.

integrasi antara zakat dan pajak. Dengan membandingkan apa sesungguhnya perbedaan di antara kata-kata mirip yang ada pada sejumlah ayat tersebut – berikut pengakuan terhadap beberapa persamaannya, selanjutnya diharapkan akan dilahirkan kesimpulan yang komprehensif, sesuai dengan tujuan syariat, sehingga selaras dengan spirit moderasi Islam.

H. Kajian Pustaka

Ada setidaknya dua agenda utama dalam penelitian yang ada di hadapan Pembaca ini; *pertama*, membangun konsep *tafsīr maqāṣidī* berdasarkan pemikiran *maqāṣid* Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī untuk dapat dijadikan salah satu tawaran dalam diskursus *tafsīr maqāṣidī*; dan, *kedua*, dengan tiga studi kasus dalam isu-isu hubungan antarumat beragama, menguji bangunan baru tersebut apakah sudah merepresentasikan spirit moderasi beragama. Agenda pertama menjadi penting karena hingga hari ini diskursus *tafsīr maqāṣidī* masih dalam tahap perkembangan sehingga – dibandingkan *tafsīr mawḍūʿī*, sebagai contoh – wajar jika satu konsep baku *tafsīr maqāṣidī*, apalagi yang berdasarkan perspektif moderasi beragama, belum sepenuhnya disepakati. Hal ini setidaknya tersirat, *pertama*, dalam redaksi buku seminal tentang *tafsīr maqāṣidī* yang ditulis oleh Waṣṣī ʿĀshūr Abū Zayd dengan judul *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qurʾān al-Karīm: Ruʾyah Taʾsīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*.³⁰ Kata *‘naḥwa’* dengan sendirinya menunjukkan bahwa diskursus *tafsīr maqāṣidī* tersebut masih belum cukup *established* sehingga perlu untuk sedang dan terus dikembangkan.

Agenda pertama menjadi penting juga karena, *kedua*, sejauh ini sudah ada setidaknya lima belas penelitian terdahulu yang berkaitan dengan topik *tafsīr maqāṣidī*, yang Penulis lihat mempunyai relevansi dengan penelitian terkini ini. Dalam penelusuran Penulis, untuk kategori buku, selain karya Abū Zayd di atas, hanya ada dua buku yang menampilkan *tafsīr maqāṣidī* seutuhnya sebagai sebuah konsep atau metodologi, yaitu *Al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah fī Ḍawʿi al-Qurʾān wa al-Sunnah al-Nabawiyyah* karya Abdul Mustaqim³¹ dan *Tafsīr Maqashidi: Kajian Tematik Maqashid Al-Syariʿah* yang merupakan tulisan dari tiga orang; M. Subhan, M. Mubasysyarum, dan Dudin.³² Dari tiga karya tersebut, yang paling komprehensif adalah karya Abū Zayd karena di sana *tafsīr maqāṣidī*

³⁰ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qurʾān al-Karīm: Ruʾyah Taʾsīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*,

³¹ Abdul Mustaqim, *Al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah Fī Ḍawʿi al-Qurʾān Wa al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Yogyakarta: IDEA Press, 2022.

³² Subhan, Mubasysyarum, and Dudin, *Tafsīr Maqashidi: Kajian Tematik Maqashid Al-Syariʿah*,

dijelaskan mulai dari definisi, kaitannya dengan *maqāṣid al-Qur'ān* – baik umum maupun khusus, cara pengidentifikasian *maqāṣid al-Qur'ān*, kaidah umum dan signifikansi *tafsīr maqāṣidī*. Apa yang belum ditemukan secara komprehensif dalam karya Abū Zayd adalah ulasan tentang *maqāṣid al-sharī'ah*; sesuatu yang hari ini ditemukan sangat banyak diulas oleh para sarjana. Di sana juga belum ditemukan eksplorasi dan eksaminasi sejauh mana metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang digagasnya tersebut selaras dengan prinsip-prinsip moderasi Islam.³³

Adapun karya Mustaqim dapat digolongkan sebagai aplikasi dari metode *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri. Dengan mengeksplorasi sepuluh persoalan kontemporer mulai dari moderasi beragama, kepemimpinan, pergaulan dengan umat lain agama, dan beberapa lainnya, penulisan karya ini selalu memulai dengan mengumpulkan sekian ayat yang membicarakan setiap poin dari sepuluh tema tersebut. Langkah selanjutnya baru kemudian sang penulis memberikan analisisnya secara umum. Karya ini sangat perlu diapresiasi karena tampak berusaha untuk secara perlahan merealisasikan bagaimana wujud *tafsīr maqāṣidī* dalam bentuknya yang utuh. Yang kemudian membedakan dengan penelitian terkini adalah jangkauan analisisnya. Mustaqim dari awal memaksudkan karya tersebut menyentuh banyak persoalan sehingga analisis untuk setiap topik pun dibuat secara umum. Adapun penelitian terkini berusaha untuk fokus pada tiga isu pembahasan secara komprehensif: pluralisme agama, demokrasi, dan hubungan antara zakat dan pajak.

Jika karya Abū Zayd berusaha untuk mengupas *tafsīr maqāṣidī* dalam bingkai *maqāṣid al-Qur'ān*, maka kupasan *tafsīr maqāṣidī* dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* dapat ditemukan pada karya ketiga oleh M. Subhan dkk sebagaimana disebutkan di atas. Hal ini setidaknya terlihat dari judul karya tersebut yang secara lugas menyebutkan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis analisis tematiknya. Adapun penelitian terkini berusaha untuk menggabungkan ketiga karya di atas, yaitu satu bangunan *tafsīr maqāṣidī* berdasarkan pemikiran *maqāṣid* Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī yang mendasarkan eksplorasinya pada *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* untuk kemudian menguji bangunan tersebut dalam perspektif moderasi antarumat beragama.

Lantaran ada maksud pengujian inilah maka diperlukan agenda kedua sebagaimana disebutkan di atas. Pengujian itu sendiri dimaksudkan untuk mengaitkan dan mengontekstualisasikan *tafsīr maqāṣidī* dengan isu kebijakan sosial-keagamaan yang sudah dan masih terus hangat hingga sekarang ini;

³³ Mengingat sedemikian penting karya ini, Ulya Fikriyati telah menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia dalam Waṣfī 'Ashūr 'Alī Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, ed. Dien Cahaya, trans. Ulya Fikriyati (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2021).

moderasi beragama. Demikian sebab moderasi beragama telah diresmikan sejak 2019 oleh Lukman Hakim Saifuddin, Menteri Agama RI Periode 2014 – 2019, dan hingga hari ini masih terus diadopsi oleh Pemerintah melalui Kementerian Agama untuk disosialisasikan dan diterapkan dalam kehidupan keberagamaan masyarakat baik dalam tingkat birokrasi maupun sosial.³⁴ Posisi inilah yang menjadikan cukup wajar jika kemudian muncul berbagai buku, disertasi, dan artikel jurnal yang membahas konsep moderasi beragama tersebut. Dengan posisi ini, maka penelitian ini akan mengandung lima variabel utama; *tafsir maqāṣidī*, Quraish Shihab, Yūsuf al-Qaradāwī, moderasi beragama, dan hubungan antarumat beragama. Karena itu, maka dalam literatur kepustakaan ini tidak akan disebutkan sekian penelitian dan karya terdahulu yang berkaitan lima hal tersebut secara parsial. Apa yang kemudian harus dilakukan adalah pembatasan. Pembatasan yang dimaksud adalah menghubungkan konsep *tafsir maqāṣidī* dengan setidaknya empat variabel lainnya; Quraish Shihab, Yūsuf al-Qaradāwī, moderasi beragama, dan hubungan antarumat beragama. Di sepanjang penelusuran yang telah dilakukan, tidak ditemukan satu artikel, disertasi, atau buku pun yang membahas kelima variabel yang dimaksud dalam satu kertas kerja. Mengingat keterbatasan ini, maka bagian literatur kepustakaan ini akan tetap diisi dengan mencantumkan penelitian sebelumnya yang sekurang-kurangnya mencantumkan dua dari lima variabel yang ada.

Dari rubrik disertasi, *pertama*, penelitian Johar Arifin dengan judul “Pemikiran Maqāṣid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir Al-Mishbah)” yang kemudian ia kembangkan juga dalam bentuk artikel jurnal terlihat cukup relevan.³⁵ Hal ini setidaknya dapat diketahui dengan adanya dua variabel penelitian ini yang dibahas dalam disertasi tersebut, yaitu Quraish Shihab dan *maqāṣid*. Yang membedakan adalah studi kasus yang ditawarkan; disertasi Arifin menggunakan kasus-kasus yang berada di bawah korpus hukum keluarga sementara penelitian ini menggunakan korpus hubungan antarumat beragama. Disertasi ini juga tidak menyentuh dua variabel lain; moderasi beragama dan *tafsir maqāṣidī*.

Dengan memperhatikan temuan yang ditawarkan, keberadaan disertasi ini sangat perlu diapresiasi. Demikian sebab ia berusaha untuk

³⁴ Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama*, ...; Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, ...; Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama RI, *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020 - 2024*,

³⁵ Johar Arifin, “Pemikiran Maqāṣid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir Al-Mishbah)” (Pekanbaru, State Islamic University of Sultan Syarif Kasim, 2018); Johar Arifin et al., “Maqāṣid Al-Qur’ān in the Interpretation of M. Quraish Shihab about the Verse of Social Media Usage,” *Jurnal Ushuluddin* 28, no. 1 (June 29, 2020): 44–58, <https://doi.org/10.24014/jush.v28i1.7293>.

memberikan justifikasi bahwa kerja penafsiran Quraish Shihab juga sesungguhnya sangat memperhatikan prinsip-prinsip *maqāṣid*. Hal ini amat krusial sebab Shihab sendiri, setidaknya dalam pandangan Penulis sendiri, bisa dianggap belum menulis buku khusus tentang *maqāṣid*; sementara salah satu syarat utama untuk menjadi seorang *mufasssīr*, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn ‘Āshūr,³⁶ adalah mengetahui *maqāṣid* itu sendiri. Dengan fakta ini, maka dapat dianggap bahwa meski tidak menulis buku khusus, Shihab sudah mendasarkan penafsirannya terhadap Al-Qur’an kepada prinsip-prinsip *maqāṣid*.

Penelusuran genealogi pemikiran Quraish Shihab yang berhulu pada tiga tokoh, yaitu al-Shātibī, Rashīd Ridā, dan Ibn ‘Āshūr juga patut untuk dipertimbangkan. Dari sini bisa diketahui bagaimana Quraish Shihab menjadi salah satu komponen rantai pemikiran yang menghubungkan kesarjanaan Timur Tengah dengan Nusantara. Temuan ini juga memberikan pemahaman bahwa pemikiran Quraish Shihab yang demikian moderat sesungguhnya dibentuk dari persinggungannya dengan berbagai pemikiran sarjana yang berbeda-beda.

Meski demikian, tampak ada beberapa inkonsistensi yang memerlukan klarifikasi lebih lanjut. Di antaranya adalah definisi pemikiran *maqāṣid* itu sendiri yang merupakan salah satu variabel utama dari judulnya. Dalam abstrak dinyatakan bahwa yang dimaksud dengan pemikiran *maqāṣid* tersebut adalah *tafsīr maqāṣidī*. Namun dalam badan disertasi tersebut, Penulis banyak memberikan perhatian kepada *maqāṣid al-sharī’ah*. *Maqāṣid al-qur’ān* memang dibahas namun hanya memerlukan 15 halaman; sementara *maqāṣid al-sharī’ah* memerlukan 106 halaman. Memang hal tersebut tidak sepenuhnya keliru; sebab, *maqāṣid al-sharī’ah* pun bagian dari pemikiran *maqāṣid*. Hanya saja, jika dalam abstrak yang merupakan inti dan kesimpulan disertasi dinyatakan *tafsīr maqāṣidī*, maka yang harus juga menjadi tumpuan adalah pembahasan tentang *maqāṣid al-Qur’ān*. Sebab, diranah tafsir, pemikiran *maqāṣid* berkaitan dengan *maqāṣid al-Qur’ān*; sementara di ranah fiqh atau usul al-fiqh, ia lebih berkaitan *maqāṣid al-sharī’ah*. Memang pembahasan pemikiran *maqāṣid* tidak akan bisa dilepaskan dari *maqāṣid al-sharī’ah* yang menjadi salah satu pendekatan utama dalam studi Islam modern ini. Karena itu, jika memang tidak bisa memberi porsi lebih kepada *maqāṣid al-Qur’ān*, maka sekurang-kurangnya pembahasan antara *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī’ah* mendapatkan porsi yang berimbang. Kekurangan inilah yang akan diusahakan untuk disempurnakan oleh penelitian yang ada di hadapan Pembaca ini dengan memberikan porsi yang

³⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 1, 30 vols. Tunis: Al-Dār al-Tūnisīyyah, 1984.

berimbang antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis dan pendekatan dalam kerja intelektual *tafsīr maqāṣidī*.

Kedua, disertasi yang ditulis Zainuddin dengan judul “Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsīr Maqāṣidī.”³⁷ Disertasi ini dimasukkan ke dalam literatur kepustakaan sebab mengandung dua dari lima variabel penelitian terkini, yaitu perkawinan beda agama yang merupakan salah satu isu dalam hubungan antarumat beragama dan *tafsīr maqāṣidī* yang memang menjadi variabel utama penelitian terkini. Dengan ketebalan sekitar 350 halaman, karya ini cukup komprehensif ketika memaparkan temuan terkait teorisasi *maqāṣid al-sharī'ah*, tafsir, dan perkawinan beda agama. Hanya saja, sebagaimana terjadi pada penelitian Arifin,³⁸ di situ terlihat belum diberikan penekanan berimbang antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam proses penafsiran bernama *tafsīr maqāṣidī*. Selain itu, *tafsīr maqāṣidī* yang sejatinya merupakan salah satu variabel utama penelitian terkini ternyata tidak terefleksikan dalam Bab V sebelum kesimpulan. Kekurangan inilah yang kira akan dicoba sempurnakan oleh penelitian terkini.

Ketiga, karya berjudul “Al-Tafsīr al-Maqāṣidī ‘ind Mufasssirī al-Gharb al-Islāmī” yang ditulis oleh Nūr al-Dīn Qirāt.³⁹ Dalam karya yang merupakan disertasi sang penulis di Universitas Mohamed I di Oujda ini, diuraikan secara komprehensif tentang metodologi *tafsīr maqāṣidī* dalam konteks pandangan ulama-ulama Maghrib, yaitu Afrika Utara. Dengan pendekatan *tafsīr maqāṣidī*, Penulis berusaha untuk menguraikan beberapa permasalahan *maqāṣid* seperti tujuan ibadah, tujuan pernikahan, tujuan pengharaman bangkai dan daging babi, tujuan jihad, tujuan pencatatan hutang, tujuan pengharaman riba, dan beberapa lainnya. Tentu saja jika disertasi ini dibandingkan dengan penelitian terkini, terdapat banyak perbedaan variabel antara satu dengan lainnya. Satu-satunya persamaan adalah keduanya membahas tentang *tafsīr maqāṣidī*. Satu hal lain yang absen dalam disertasi ini adalah tidak dibahasnya isu-isu hubungan antarumat beragama. Karena alasan ini, maka kehadiran penelitian terkini yang memang memfokuskan kajiannya pada studi kasus hubungan antarumat beragama akan terasa sangat signifikan.

³⁷ Zainuddin Zainuddin, “Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui *Tafsīr Maqāṣidī*” (PhD Thesis, Jakarta, Institut PTIQ Jakarta, 2021), <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/604/>.

³⁸ Arifin, “Pemikiran *Maqāṣid* M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir Al-Mishbah).”

³⁹ Nūr al-Dīn Qirāt, “Al-Tafsīr al-Maqāṣidī ‘ind Mufasssirī al-Gharb al-Islāmī” *PhD Thesis*, Mohamed I University, 2003.

Keempat, disertasi di bawah bimbingan Riḍwān Jamāl al-Aṭraṣh, dosen International Islamic University Malaysia (IIUM) yang ditulis oleh Nashwān ‘Abduh Khālīd Qā’id dengan judul “Al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur’ān al-Karīm: Ususuḥu wa Taṭbīqutuhu.”⁴⁰ Karya ini dapat digolongkan sebagai di antara yang paling komprehensif membahas isu *tafsīr maqāṣidī*; satu teori yang hingga kini belum mendapatkan perhatian banyak sarjana. Usaha sang penulis untuk mensistematisasi metodologi *tafsīr maqāṣidī* dengan menyeimbangkan antara *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī’ah* juga patut diapresiasi. Satu hal yang membedakannya dengan penelitian terkini adalah yang pertama memfokuskan kajiannya pada pemikiran *tafsīr maqāṣidī* Ibn ‘Āshūr; sementara yang kedua akan memfokuskan kajiannya kepada dua tokoh besar, yaitu Quraish Shihab dalam konteks Indonesia dan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam konteks global. Artinya, kehadiran penelitian terkini tetap urgen untuk mengklarifikasi, baik berupa afirmasi atau pun kritik konstruktif, konsepsi dan penerapan yang telah dilakukan Ibn ‘Āshūr.

Kelima, karya yang ditulis oleh Muhammad Sholeh Hasan dengan judul “Maqāṣid al-qur’ān dalam pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī.”⁴¹ Karya ini dimasukkan dengan pertimbangan bahwa *maqāṣid al-Qur’ān* dalam batas tertentu juga digunakan sebagai kerangka teori dalam kerja intelektual penafsiran. Hal ini untuk memberikan perimbangan dalam dominasi yang terlihat sementara ini bahwa apa yang dimaksud *tafsīr maqāṣidī* adalah tafsir yang hanya menekankan pada *maqāṣid al-sharī’ah*. Selain itu, dimasukkannya disertasi ini juga dengan mempertimbangkan bahwa ia satu karya serius yang mengeksplorasi pemikiran al-Qaraḍāwī secara utuh. Meski demikian, menurut Penulis, betapa pun berupa disertasi, tujuan agar komprehensif tersebut di sisi lain juga merupakan kelemahan. Benar bahwa sedemikian banyak permasalahan yang dicoba untuk diselesaikan dengan pemikiran al-Qaraḍāwī; namun penyelesaian tersebut tampak tidak mendalam. Hal ini disebabkan pemikiran al-Qaraḍāwī terlalu luas untuk hanya dirangkum dalam sebuah karya disertasi. Seharusnya Penulis memfokuskan kajiannya pada permasalahan tertentu. Hal ini akan menjadikan pembahasan masalah tersebut lebih mendalam sehingga menawarkan keunikan (*novelty*) tertentu. Selain itu, sebenarnya untuk disebut utuh agak kurang representative juga. Sebab permasalahan akidah tidak

⁴⁰ Nashwān ‘Abduh Khālīd Qā’id and Riḍwān Jamāl al-Aṭraṣh, “Al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur’ān al-Karīm: Ususuḥu Wa Taṭbīqatuhu” *PhD Thesis*, International Islamic University Malaysia (IIUM), 2017.

⁴¹ Muhammad Sholeh Hasan, “*Maqāṣid al-Qur’ān* dalam Pemikiran Yūsuf al-Qardawī” (PhD Thesis, South Tangerang, Syarif Hidayatullah State Islamic University, 2018), <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/44944>.

disebutkan di dalamnya. Walhasil, sekali lagi, fokus pada studi kasus tertentu sebenarnya akan menjadi lebih baik.

Adapun dalam rubrik artikel jurnal, ada setidaknya tujuh artikel yang berkaitan dengan penelitian ini. *Pertama*, artikel yang ditulis oleh Syafri Syamsudin dengan judul “Analisis Moderasi Beragama Perspektif Yūsuf Al-Qaraḍāwī dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya terhadap Pendidikan Islam.”⁴² Disebut relevan karena artikel ini mencakup tiga variabel terkait; moderasi beragama, Quraish Shihab, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Selain tidak dibahasnya konsep *tafsīr maqāṣidī* pada artikel ini, yang membedakan antara artikel dan penelitian ini adalah studi kasus yang digunakan; yang pertama fokus pada bidang pendidikan Islam sementara yang kedua fokus pada hubungan antarumat beragama.

Meski hanya terdiri dari sebelas halaman, satu ukuran yang sebenarnya terlihat kurang representatif untuk menguraikan satu konsep besar menurut dua tokoh besar, namun gaya penyajian artikel ini cukup efisien. Sebab, ia membagi secara sistematis bagian Hasil dan Pembahasan menjadi empat bagian; pengertian moderasi beragama, lawan moderasi beragama, langkah-langkah mewujudkan moderasi beragama, dan relevansi moderasi beragama dalam pendidikan Islam. Format seperti ini memudahkan pembaca untuk mengklasifikasi secara efisien hal-hal apa yang ingin diketahui tentang moderasi beragama menurut kedua tokoh.

Hanya saja, pembahasan tentang makna moderasi yang berakar pada *wasatīyyah* terutama menurut al-Qaraḍāwī terlihat kurang lengkap. Padahal, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Qaraḍāwī dalam bukunya *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Manārāt*, istilah *wasatīyyah* mengandung sekian banyak makna.⁴³ Format penulisan – meski ini adalah hak prerogatif Penulis sendiri – terlihat kurang efektif karena memisahkan sepenuhnya antara pemikiran al-Qaraḍāwī dan Shihab. Seharusnya, agar lebih efektif bagi Pembaca, format penulisan bagian Hasil dan Pembahasan mengikuti subyek tulisan itu sendiri sehingga dalam bagian definisi moderasi, sebagai contoh, langsung ditemukan pandangan kedua tokoh, tanpa harus sering membolak-balik lembar tulisan tersebut. Selain itu, artikel ini juga terlalu umum ketika menerapkan konsep moderasi al-Qaraḍāwī dan Shihab dalam lingkup pendidikan; sementara istilah ‘Pendidikan Islam’ menjadi variabel judul utama. Tidak disebutkan dalam

⁴² Syafri Syamsudin, M. Nesor, and Ruban Masykur, “Analisis Moderasi Beragama Perspektif Yūsuf Al-Qardhawi Dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam,” Tahun May 8, 2023, <http://jiip.stkipyapisdmpu.ac.id/jiip/index.php/JIIP/article/view/2005>.

⁴³ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasatīyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*, ..., 41–46.

aspek apa dari rumah besar pendidikan konsep moderasi beragama tersebut menemukan signifikansinya. Berdasarkan kekurangan yang ditinggalkan artikel ini, maka penelitian terkini ini akan mencoba mengulas lebih jauh tentang definisi moderasi termasuk mencangkokkannya dalam isu-isu hubungan antarumat beragama.

Kedua, artikel berjudul “Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolak Ukur Moderasi dan Pemahaman terhadap Nash” yang ditulis oleh Ahmad Dumyathi Bashori. Di dalamnya ia menguraikan beberapa faktor yang menjadikan al-Qaradāwī sebagai sosok utama penggagas Islam moderat. Di antaranya adalah bentuk pemahaman yang juga moderat terhadap teks keagamaan. Ia menyerukan bahwa seorang sarjana Muslim, atau mereka yang mempelajari agama Islam, harus mampu mengidentifikasi dan membedakan beberapa model pengklasifikasian teks, yaitu antara yang absolut (*thawābit*) dan relatif (*mutaghayyirāt*), pasti (*muḥkamāt*) dan interpretative (*mutashābihāt*), umum (*‘ām*) dan khusus (*khāṣṣ*), pokok (*uṣūl*) dan cabang (*furū’*). Tanpa kemampuan membedakan masing-masing dua karakter yang saling berlawanan, produk pemikiran dan hukum yang dihasilkan oleh seorang mujtahid akan jauh dari spirit moderasi dan justru akan terjerumus ke dalam lubang ekstremisme.⁴⁴

Artikel ini membuat satu analisis yang menarik; bahwa karakter moderat sebagaimana yang disebutkan di atas menjadikan pemikiran al-Qaradāwī dalam batas tertentu mempunyai beberapa keselarasan dengan pemikiran Barat dan tuntutan terhadap dunia Islam – dan juga global, yaitu, menolak ekstremisme, menerima sistem demokrasi, mengakomodasi pluralitas, memberi ruang luas kepada perempuan untuk berkontribusi terhadap kemajuan masyarakat, dan mengedepankan cara-cara dialogis dalam penyelesaian suatu masalah dengan tetap berpegang pada ajaran Islam dan prinsip kemanusiaan universal.⁴⁵

Hanya saja, satu hal yang belum teradaptasi dalam artikel ini adalah pemikiran moderasi beliau yang dituangkan dalam dua buku utamanya; *Fiqh*

⁴⁴ Ahmad Dumyathi Bashori, “Konsep Moderat Yūsuf Qardhawi: Tolak Ukur Moderasi Dan Pemahaman Terhadap Nash,” dalam *Dialog*, Vol. 36 No. 1 Tahun August 31, 2013, hal. 1–18, doi:10.47655/dialog.v36i1.73.

⁴⁵ Ini tidak juga berarti bahwa al-Qaradāwī menerima sepenuhnya pemikiran Barat. Sebab dalam beberapa karya, ia diketahui memberikan kritik tajam kepada pemikiran Barat terutama yang berkaitan dengan sekularisme. Lebih dari itu, sikap seperti ini merupakan satu bukti lain bahwa al-Qaradāwī memang menganut prinsip moderasi, yaitu tidak menolak mentah-mentah dan tidak juga menerima sepenuhnya pemikiran Barat. Selengkapnya lihat Yūsuf al-Qaradāwī, *Al-Islām Wa al-‘Ilmāniyyah: Wajhan Liwajhin*, Cairo, Egypt: Maktabah Wahbab, 1988.

*al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Manārāt*⁴⁶ dan *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*.⁴⁷ Menurut Penulis, adaptasi ini perlu dilakukan sebab di dalam buku tersebut al-Qaraḍāwī menyebutkan beberapa prinsip praktis tentang urgensi moderasi dalam memahami *naṣṣ*, kaitan moderasi dengan teori *maqāṣid al-sharī‘ah*, dan bagaimana merealisasikan spirit moderasi tersebut dalam sebuah proses ijtihad. Kekurangan inilah yang kiranya akan berusaha dilengkapi oleh penelitian terkini ini dengan mengeksplorasinya lebih jauh melalui studi kasus *tafsīr maqāṣidī* dan hubungan antarumat beragama.

Ketiga adalah artikel yang ditulis oleh Muchammad Toha dan Faizul Muna dengan judul “Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama.” Memang dari redaksi judul tidak disebutkan tokoh yang menjadi fokus kajiannya. Namun, di abstrak dan badan artikel, dijelaskan lebih jauh konsep moderasi, pluralisme agama, dan pemikiran tiga tokoh Quraish Shihab, Yūsuf al-Qaraḍāwī, dan Nurcholish Majid.⁴⁸ Dari sini, tampak jelas keberadaan relevansi antara artikel ini dengan penelitian yang ada di hadapan Pembaca, yaitu dengan digunakannya empat variabel yakni moderasi, pluralisme agama yang masih menjadi bagian dari isu hubungan antarumat beragama sekaligus memang akan dijadikan studi kasus dalam penelitian terkini, Quraish Shihab, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.

Penelitian ini ditulis dengan cukup bagus di mana argumen dan kalimat yang digunakan terlihat disusun secara kronologis. Penggunaan konsep moderasi dalam mengklarifikasi isu pluralisme agama yang hari ini kadang masih menjadi perdebatan hangat juga merupakan ide cemerlang – sebagaimana akan digunakan oleh Penulis penelitian terkini. Hanya saja, pembahasan konsep moderasi dan pluralisme agama cenderung dipisahkan; padahal, kedua variabel yang dinyatakan dalam judul mestinya diharapkan mempunyai korelasi yang kuat sehingga memberikan perspektif baru. Praktis, setelah bagian Aliran Pemikiran Pluralisme Agama dimulai, tidak ditemukan di badan tulisan satu pun pembahasan tentang moderasi. Tentu ini satu hal yang cukup disayangkan dan karena kekurangan yang ditinggalkan inilah penelitian terkini ini perlu untuk hadir mengisinya.

Jika tiga artikel di atas membahas tentang tiga atau empat variabel utama yaitu moderasi, hubungan antarumat beragama, Quraish Shihab, dan

⁴⁶ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*,

⁴⁷ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*,

⁴⁸ Muchammad Toha and Faizul Muna, “Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama,” dalam *Journal of Education and Religious Studies*, Vol. 2 No. 01 Tahun 2022, hal. 22–28.

Yūsuf al-Qaradāwī, maka empat artikel selanjutnya akan berusaha membahas satu variabel yang belum pernah dibahas; *tafsīr maqāṣidī*. Tentu saja lantaran belum ditemukan satu artikel, disertasi, atau pun buku yang menggabungkan kelima variabel penelitian terkini ini di dalam satu karya, maka pembahasan tentang *tafsīr maqāṣidī* tersebut hanya akan membahas tentang variabel itu sendiri atau menggabungkannya dengan satu atau lebih dari empat variabel lain yang ada. Berikut adalah artikel-artikel yang dimaksud:

Keempat, artikel dengan judul “Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur’an” yang ditulis oleh Umayyah. Di dalamnya tidak disebutkan sama sekali satu dari empat variabel dari penelitian terkini selain *tafsīr maqāṣidī*. Meski demikian, pencantuman ini tetap diperlukan sebab ia memberikan redaksi ‘tafsir maqashidi’ sebagai variabel utama dalam judul. Selain itu, ia juga menyebutkan posisi *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri sebagai metode alternatif dalam kerangka kerja penafsiran. Lebih dari itu, ia juga memberikan contoh, meski cukup ringkas dan sederhana, bagaimana metode *tafsīr maqāṣidī* bekerja – meski dalam studi kasus ayat yang ditengarai bermakna pembolean pemukulan terhadap perempuan. Apapun itu, satu hal dari artikel ini yang memberikan kepastian sekurang-kurangnya kepada Penulis adalah bahwa definisi tafsir adalah “sebuah tafsir yang menjelaskan ayat-ayat Al-Qur’an dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī’ah*.”⁴⁹

Meski demikian, menurut Penulis, kepastian itu pada dasarnya adalah juga sebuah kekurangan. Sebab, jika yang dibahas adalah *tafsīr maqāṣidī*, maka seharusnya artikel ini juga menyinggung atau bahkan memberikan porsi yang berimbang terhadap *maqāṣid al-Qur’ān*; satu istilah berkaitan dengan pemikiran *maqāṣid* yang sebenarnya lebih cocok untuk digunakan dalam disiplin tafsir daripada *maqāṣid al-sharī’ah*. Hal ini dikarenakan *maqāṣid al-sharī’ah* itu sendiri, sebagaimana diketahui dalam literatur Islam selama ini, lebih berkaitan dengan disiplin fiqh; sementara *maqāṣid al-Qur’ān* jelas berkaitan dengan ilmu tafsir.⁵⁰ Atas dasar kekurangan inilah

⁴⁹ Umayyah Umayyah, “*Tafsīr Maqāṣidī*: Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur’an,” *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran Dan al-Hadis* 4, no. 01 (June 1, 2016), <https://doi.org/10.24235/diyaafkar.v4i01.778>.

⁵⁰ Meski demikian, pembatasan cakupan *maqāṣid al-sharī’ah* lebih kepada disiplin fiqh sebenarnya bukan suatu yang absolut. Fokus pembatasan itu lebih tergantung pada dari sudut pandang mana *maqāṣid al-sharī’ah* itu didefinisikan. Dalam arti sempit, yaitu *al-sharī’ah* yang cenderung dimaknai sebagai hukum Islam, *maqāṣid al-sharī’ah* tentu berkaitan dengan ilmu fikih. Namun jika *al-sharī’ah* itu dimaknai sebagai jalan hidup (*the way of life*) sebagaimana hal ini juga diutarakan oleh sekian banyak sarjana, maka tidak ada salahnya juga memaknai *maqāṣid al-sharī’ah* berkaitan dengan keseluruhan aspek kehidupan seorang Muslim, mulai dari akidah, syariah, hingga akhlak; satu tren penelitian yang muncul di era kontemporer ini. Lihat Mohammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-‘Aqīda*, New York: Oxford University Press, 2022.

maka kehadiran penelitian terkini ini menjadi sangat penting terutama dalam menyeimbangkan antara penggunaan *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah* dalam proses kerja intelektual penafsiran bernama *tafsīr maqāṣidī*.

Kelima, artikel dengan analisis lebih spesifik ditulis oleh Mufti Hasan dengan judul “Tafsir Maqashidi: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqāṣid Al-al-Sharī'ah.”⁵¹ Di antara kelebihan artikel ini adalah pemaparannya yang demikian kronologis tentang bagaimana cara kerja *tafsīr maqāṣidī*. Dengan mengadopsi enam karakter yang diajukan oleh Jasser Auda dengan teori sistemnya ketika berhadapan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*,⁵² ia kemudian mengajukan kesimpulan berupa lima langkah cara kerja *tafsīr maqāṣidī*; 1) identifikasi ayat; 2) identifikasi makna; 3) eksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah*; 4) kontekstualisasi makna; dan 5) penarikan kesimpulan. Selain menegaskan keterhubungan *tafsīr maqāṣidī* dengan *maqāṣid al-sharī'ah* – tidak cenderung dengan *maqāṣid al-Qur'ān*, dengan lima langkah tersebut, artikel ini termasuk memberikan kontribusi yang cukup signifikan; satu langkah yang sangat diperlukan bagi sebuah konsep atau teori baru seperti *tafsīr maqāṣidī*.

Meski demikian, amat disayangkan konsepsi yang demikian kronologis dan kontekstualisasi teori sistem Jasser Auda yang demikian fundamental tidak diberikan satu contoh kongkrit. Ketidadaan ini menjadikan konsepsi tersebut terlalu abstrak untuk dibayangkan, apalagi bagi sebagian besar akademisi muda. Sebagaimana dua artikel sebelumnya, *maqāṣid al-Qur'ān* yang sebenarnya lebih dekat kepada ilmu tafsir ternyata tidak diikutsertakan dalam pembahasan *tafsīr maqāṣidī* ini. Dua kekurangan inilah yang kiranya akan dilengkapi oleh penelitian terkini ini dengan memberikan contoh studi kasus pada isu-isu hubungan antarumat beragama dan juga perimbangan pembahasan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Keenam, “Epistemologi *Tafsīr Maqāṣidī*” yang ditulis oleh Kusmana. Elaborasi yang diberikan oleh Kusmana ini cukup komprehensif dengan fokus pada empat tokoh; Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Ibn ‘Āshūr, dan Jasser Auda.⁵³ Pemilihan ini cukup representatif karena mereka semua adalah para raksasa dalam belantika intelektual Islam, terutama yang berkaitan dengan peran pemikiran *maqāṣid* dalam memahami teks keagamaan. Artikel

⁵¹ Mufti Hasan, “*Tafsīr Maqāṣidī: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqāṣid al-Sharī'ah*,” *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 2 (December 10, 2017): 15–26, <https://doi.org/10.24090/maghza.v2i2.1566>.

⁵² Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*,

⁵³ Kusmana Kusmana, “Epistemologi *Tafsīr Maqāṣidī*,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (December 7, 2016): 206–31, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.206-231>.

ini juga menjadi bukti lain untuk menguatkan bahwa *tafsir maqāshidī* adalah jenis tafsir yang lebih menggunakan pendekatan *maqāshid al-sharī'ah*, yaitu tujuan-tujuan suatu teks atau syariah diturunkan. Karena itu, bisa dikatakan bahwa para sarjana memang cenderung mengaitkan *tafsir maqāshidī* dengan *maqāshid al-sharī'ah* daripada kepada *maqāshid al-Qur'ān*.

Menurut Penulis, hal tersebut bisa digolongkan sah-sah saja. Sebab fenomena serupa juga terjadi, yaitu pada kemunculan *tafsir tarbawī*, *tafsir ishārī*, *tafsir fiqhī*, *tafsir falsafī* dan lain-lainnya dengan memberikan penekanan kepada, masing-masing, pendidikan, fiqh, tasawuf, dan filsafat. Karena itu, sebagai terhadap sekian macam disiplin, menjadi wajar jika *maqāshid al-sharī'ah* digunakan sebagai basis dalam proses penafsiran. Hanya saja, menurut Penulis, artikel sepanjang 33 halaman ini akan lebih lengkap jika memberikan penekanan kepada *maqāshid al-Qur'ān* – selain juga tentu kepada *maqāshid al-sharī'ah*. Atas dasar kekurangan ini, maka kehadiran penelitian terkini ini untuk mengisi kekurangan tersebut menjadi amat relevan.

Ketujuh, artikel dengan judul “Tafsir Al-Qur'an Dengan Pendekatan Maqāshid Al-Qur'ān Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani” yang ditulis oleh Muhammad Bushiri.⁵⁴ Diajukannya artikel ini dalam bagian Literatur Kepustakaan adalah untuk memberikan bukti bahwa *maqāshid al-Qur'ān*, selain *maqāshid al-sharī'ah*, juga digunakan oleh beberapa sarjana untuk menjadi basis dalam kerja penafsiran mereka. Meski ditulis dengan gaya bahasa yang kurang koheren, namun Penulis mampu setidaknya menangkap bagaimana sebuah artikel harus diartikulasikan; konsepsi yang harus dibarengi dengan contoh kasus. Hal ini ia tunjukkan ketika mengeksplorasi pemikiran *maqāshid al-Qur'ān* Thaha Jabir al-'Alwani yang terdiri dari tauhid, *tazkiyah* (penyucian diri), dan *'umrān* (peradaban). Dengan memberikan contoh pada kasus kebebasan beragama, ia berhasil menunjukkan bagaimana penafsiran berbasis *maqāshid al-Qur'ān* bekerja di satu sisi, dan di sisi lain juga model penafsiran itu juga mencegah seorang penafsir terjerumus dalam sikap ekstremisme; pemaksaan liyan dalam agama tertentu.

Secara spesifik, artikel ini berusaha mengonsolidasi antara hadis yang pemahaman tersuratnya menyuruh umat Islam untuk membunuh siapa saja yang mengganti agamanya, yaitu dari Islam ke agama lain, dengan gagasan Al-Qur'an tentang perpindahan keyakinan (*riddah*) yang ternyata tidak meniscayakan siksaan duniawi bagi umat Islam yang mengganti

⁵⁴ Muhammad Bushiri, “Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Maqashid Al-Qur'an Perspektif Thaha Jabir al-'Alwani,” dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2019, accessed May 23, 2023, <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/view/10013>.

keyakinannya. Dengan tiga *maqāṣid al-Qur'ān* al-'Alwani, Penulis berhasil menunjukkan bahwa Al-Qur'an memang menempatkan tauhid di atas segala-galanya. Semua yang dilakukan manusia, baik kegiatan fisik, pikiran, maupun spiritual, harus bermuara pada tauhid. Namun, meski sedemikian sentral posisi tauhid, itu tidak berarti bahwa ia bisa dipaksakan kepada setiap saja untuk memeluknya. Hanya saja, satu atau beberapa hadis menampilkan satu pemahaman tersurat bahwa siapa saja dari umat Islam yang mengganti agamanya, maka ia harus dibunuh. Amat disayangkan, ternyata sebagian umat Islam berkecenderungan terhadap pemahaman tersurat semacam ini.

Pada titik inilah, terletak peran *tazkiyah* dalam menafsirkan hadis dan mengonsolidasikannya dengan gagasan umum Al-Qur'an tentang *riddah*. Seorang *mufassir* harus membersihkan pikiran dan hatinya dari kepentingan sesaat kelompoknya sendiri atau kesempatan berpikir yang dilakukannya sendiri. Ia harus mempunyai pandangan yang holistik terhadap apa pesan sesungguhnya dari hadis tersebut. Ternyata yang dimaksud dengan keluar dari agama tersebut adalah keluar dari kesepakatan yang telah disepakati sehingga berlaku khianat. Pemaknaan ini selaras dengan gagasan umum Al-Qur'an yang memang menghormati perbedaan agama dan tampak tidak memberikan sanksi duniawi bagi mereka yang berpindah agama. Pemaknaan seperti ini tentunya lebih mendamaikan sehingga pada akhirnya akan menopang tugas manusia dan umat Islam yang lain, yaitu membangun peradaban ('*umrān*).

Selain susunan kalimat yang kurang koheren, artikel ini juga merupakan antitesis dari tiga artikel sebelumnya. Tiga sebelumnya menghubungkan kerja tafsir dengan *maqāṣid al-sharī'ah* sementara artikel ini menghubungkannya dengan *maqāṣid al-Qur'ān*. Boleh jadi ini hanya berkaitan dengan preferensi sebuah pendekatan dalam penafsiran. Namun, menurut Penulis, selama ia berkaitan dengan kerja penafsiran, maka pendekatan yang lebih dekat kepadanya sehingga bisa diadopsi adalah *maqāṣid al-Qur'ān*, bukan *maqāṣid al-sharī'ah*. Atau setidaknya, dengan digunakannya istilah umum '*maqāṣidī*' setelah 'tafsir', penafsiran *tafsīr maqāṣidī* semestinya memberikan porsi penekanan yang seimbang terhadap dua konsep yang dimaksud; *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Berdasarkan sekian penelitian terdahulu yang relevan dengan topik penelitian ini sebagaimana diuraikan di atas, dapat dinyatakan bahwa tidak ada satu pun penelitian yang meletakkan dan menguraikan lima variabel dalam satu penelitian sebagaimana yang dilakukan penelitian ini. Sampai pada titik ini, menjadi jelas relevansi tentang urgensi penulisan penelitian ini. Selain itu, secara topik, studi literatur di atas juga menjelaskan adanya empat celah intelektual; (1) bangunan *tafsīr maqāṣidī* masih menyisakan ruang luas untuk dieksplorasi dan diberikan tawaran; (2) belum ada usaha komprehensif

untuk mensistemasikan pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī berikut mengontekstualisasikannya dalam disiplin *tafsīr maqāṣidī*, (3) absennya eksplorasi dimensi moderasi beragama dalam aspek metodologis; dan (4) perlunya pemahaman isu hubungan antarumat beragama melalui pendekatan *maqāṣid*. Berangkat dari keinginan untuk mengisi celah intelektual itulah maka penelitian ini ditulis.

I. Metode Penelitian

Agar tujuan penelitian di atas dapat tercapai dengan efektif dan efisien, maka diperlukan satu metode penelitian yang terencana dengan baik (*well-planned*). Metode yang dimaksud dalam konteks penelitian ini terdiri dari empat komponen sebagai berikut:

1. Pemilihan Objek Penelitian

Yang menjadi obyek dalam penelitian ini ada dua kategori; tokoh pemikiran dan topik pemikiran. Berdasarkan kategori pertama, penelitian ini akan meneliti pemikiran dua tokoh utama dalam bidang tafsir dan studi keislaman; Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Karena memang sedari awal penelitian ini fokus dalam bidang *tafsīr maqāṣidī*, maka pemikiran tersebut juga dibatasi dalam wilayah *maqāṣid*, baik yang berasal dari *maqāṣid al-sharī'ah* maupun *maqāṣid al-Qur'ān*, untuk kemudian direlasikan dengan metode dan penerapan tafsir Al-Qur'an. Adapun berdasarkan kategori kedua, penelitian ini akan memfokuskan kajiannya pada dua topik; *tafsīr maqāṣidī* dan moderasi antarumat beragama. Yang pertama dikaji karena memang ia masih berupa diskursus yang baru mulai disistematiskan sehingga perlu banyak tawaran metodologis. Sementara yang kedua, dikaji karena perlu ada dimensi baru dalam argumen moderasi beragama terutama yang berkaitan dengan isu-isu hubungan antarumat beragama.

2. Sumber dan Pengumpulan Data

Data penelitian ini diambilkan dari dua macam sumber yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Yang pertama diambilkan langsung dari sekian karya Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī terutama yang berkaitan tentang dua topik utama; *tafsīr maqāṣidī* dan moderasi antarumat beragama. Adapun yang kedua merupakan literatur yang juga berkaitan dengan dua topik tersebut, namun lebih merupakan yang ditulis oleh para sarjana atau sumber lain yang dianggap cukup valid. Data tersebut dikumpulkan melalui tiga cara; eksplorasi naskah fisik dan pengunduhan dari sumber elektronik.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Data-data sebagaimana diharapkan di atas akan selanjutnya diusahakan untuk diinput atau dikumpulkan melalui dua cara. Pertama, dengan mengeksplorasinya di perpustakaan yang tersedia baik yang berupa fisik maupun online. Hal ini masih akan diperkuat melalui cara yang kedua yaitu wawancara yang dilakukan terhadap Quraish Shihab. Yang kedua ini dimaksudkan untuk mengklarifikasi apa yang ditulis dan apa yang disebutkan secara lisan oleh Shihab. Klarifikasi tersebut juga untuk memastikan apakah pandangan orang atau institusi lain tentang pemikiran Shihab memang sesuai dengan apa yang diakui oleh lisannya.

Setelah data terkumpul, maka proses selanjutnya adalah menganalisisnya. Tentang teori yang digunakan dalam proses analisis tersebut, sudah dijelaskan dalam bagian Kerangka Teori sebelumnya. Adapun teknik analisis data itu sendiri adalah satu hal yang perlu diuraikan dalam bagian tulisan ini.

Penelitian ini tentu tidak bisa dilepaskan dari *tafsīr mawḍū'ī* yang merupakan pembuka jalan bagi apa yang disebut *tafsīr maqāṣidī*. Sebab, jika *tafsīr maqāṣidī* adalah jenis penafsiran yang mengeksplorasi tujuan Al-Qur'an sebagaimana diuraikan dalam *maqāṣid al-Qur'ān* dan/atau *maqāṣid al-sharī'ah*, maka yang sesungguhnya dicari dalam *tafsīr mawḍū'ī* adalah tujuan itu juga. Sebagaimana diketahui bahwa *tafsīr mawḍū'ī* dilakukan untuk menemukan tujuan dari tema atau topik tertentu baik dalam satu surat utuh maupun beberapa ayat yang memiliki persamaan topik pembahasan. Cara ini dimaksudkan agar mampu menangkap tujuan dari topik tersebut secara utuh sehingga tidak parsial. Untuk merealisasikan tujuan tersebut, maka salah satu jalan yang bisa ditempuh adalah dengan mengomparasikan sekian ayat tersebut. Sama halnya dengan *tafsīr maqāṣidī* di mana untuk mengetahui dan mengeksplorasi dimensi *maqāṣid al-sharī'ah* dan/atau *maqāṣid al-Qur'ān* dalam satu ayat, surat, atau pun topik tertentu, salah satu cara yang efektif adalah dengan membandingkan antara ayat satu dengan lainnya. Metode semacam ini nyata dalam karya Abdul Mustaqim sebagaimana disebutkan sebelumnya di mana ia mengklasifikasikan beberapa ayat yang saling berkaitan ke dalam topik-topik tertentu seperti kepemimpinan, moderasi beragama, ekonomi Islam, hubungan antarumat beragama, untuk kemudian memberikan analisis *maqāṣid* pada masing-masing topik tersebut.⁵⁵ Melalui relevansi semacam ini, maka Penulis memutuskan bahwa salah satu metode *tafsīr maqāṣidī* yang digunakan dalam penelitian ini adalah komparasi.

Menariknya – dan ini juga yang menjadi salah satu perbedaan antara *tafsīr maqāṣidī* dan *tafsīr mawḍū'ī* – adalah jika *tafsīr mawḍū'ī* tidak bisa

⁵⁵ Mustaqim, *Al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Al-Qaḍāyā al-Mu'āṣirah Fī Daw'i al-Qur'ān Wa al-Sunnah al-Nabawīyah*,

dilakukan kecuali dengan sekurang-kurangnya dua ayat, maka *tafsīr maqāṣidī* bisa dilakukan bahkan dengan satu ayat sekali pun. Contoh terbaik untuk kondisi kedua ini adalah apa yang dilakukan oleh Said Nursi ketika menafsirkan satu ayat '*bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*'.⁵⁶ Dengan metode *tafsīr maqāṣidī* berbasis *maqāṣid al-Qur'ān*, Nursi menyimpulkan bahwa dalam ayat tersebut terkandung empat tujuan; *tawhīd* yang direpresentasikan dengan kata *Allah*; *risālah* melalui kata *qul* yang tersembunyi dan terletak sebelum lafadz tersebut; *adl* melalui *al-raḥmān* yang merupakan manifestasi keadilan Tuhan di dunia ini; dan *ḥashr* pada *al-raḥīm* yang menunjukkan bahwa ada kehidupan lain setelah dunia ini; tempat di mana semua manusia akan dikumpulkan kelak. Dari sini pula dapat dinyatakan bahwa analisis *tafsīr maqāṣidī* pada penelitian ini akan menggunakan metode sintesis, sebagaimana tersintesanya sekian nilai-nilai pada *maqāṣid al-Qur'ān* pada hanya satu ayat basmalah di atas.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk memastikan bahwa data yang diambil, dianalisis, dan ditampilkan dalam penelitian ini valid, maka penelitian ini menggunakan metode triangulasi. Konsep dasar metode tersebut adalah bahwa agar suatu data dapat dikatakan valid, ia tidak dapat hanya dilihat dari satu pihak, namun harus dilihat setidaknya dari tiga pihak yang berbeda.⁵⁷ Tiga pihak dengan sudut pandang yang dimaksud – yang boleh jadi berbeda satu dengan lainnya – adalah Penulis sendiri, nara sumber, *content proofreader*. Yang dimaksud dengan nara sumber tersebut, sebagai contoh, adalah Quraish Shihab yang menjadi salah satu variabel utama penelitian ini. Sampai pada titik ini, validitas data akan berbentuk pada satu kerangka bahwa apa yang ditulis oleh Shihab akan dicerap oleh Penulis, dan hal tersebut akan dikonfirmasi melalui pemikirannya yang serupa, yang ada dalam karyanya yang lain. Dalam hal ini, beberapa ceramah Shihab yang tersebar dalam pelbagai media sosial juga dapat digunakan untuk mengkonfirmasi pemikiran tersebut. Dalam konteks lebih luas, kerangka validasi ini juga dapat digunakan untuk mengklarifikasi sejauh mana berbagai kesan dan perspektif masyarakat terhadap pemikiran Shihab benar-benar sesuai dengan apa yang dimaksudkannya. Adapun yang dimaksud dengan *content proofreader* adalah beberapa sosok yang dianggap cukup mampu dalam bidang *tafsīr maqāṣidī*, moderasi antarumat beragama, dan pemikiran kedua tokoh baik Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Terhadap mereka, para pembimbing, *reviewers*, dan penguji, draf akhir

⁵⁶ Sa'īd al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, Cairo: Sozler Publications, 1995, 110.

⁵⁷ Nancy Carter et al., "The Use of Triangulation in Qualitative Research," dalam *Oncology Nursing Forum*, Vol. 41 No. 5 Tahun 2014, hal. 545–547.

penelitian ini akan diserahkan untuk dibaca, diuji, dievaluasi dan diklarifikasi validitasnya.

J. Sistematika Penulisan

Secara umum, sistematika penulisan penelitian ini akan berjalan pada tujuh bab. Bab Satu berisi tentang pondasi dasar mengapa penelitian ini harus ditulis. Permasalahan penelitian (*intellectual gap*) yang berbasis pada ketidakseimbangan antara *das sein* (apa yang telah terjadi) dan *das solen* (apa yang seharusnya terjadi) akan diuraikan dalam Latar Belakang. Permasalahan tersebut kemudian akan diidentifikasi dan dirumuskan dalam sub-bab selanjutnya agar mampu menghasilkan rumusan apa sesungguhnya tujuan penelitian ini. Rumusan tersebut pada akhirnya akan dikembangkan signifikansinya dalam Manfaat Penelitian, baik secara teoritis maupun praktis. Satu hal perlu dicatat, semua hipotesa temuan tersebut harus dibangun dan diletakkan dalam Kerangka Teori agar ada relevansi antara teori yang digunakan penelitian terdahulu dengan yang digunakan penelitian terkini ini. Lebih luas lagi, hipotesa temuan tersebut juga harus mempunyai korelasi dengan sekian penelitian terdahulu yang berkaitan dengan lima variabel penelitian ini; *tafsīr maqāṣidī*, Yūsuf al-Qaradāwī, Quraish Shihab, moderasi beragama, dan hubungan antarumat beragama. Metode Penelitian merupakan kerangka bagaimana pembahasan dan penelitian ini akan dijalankan. Terakhir, Jadwal Penelitian berisi target berbasis waktu agar penelitian ini dapat diselesaikan tepat pada waktunya.

Bab Dua berisi tentang ulasan historis-analitis secara umum tentang kemunculan *tafsīr maqāṣidī* berikut perkembangannya. Selain ingin menunjukkan beberapa faktor penyebab kemunculannya, tema utama dari Bab Dua ini juga ingin menampilkan bahwa dalam perkembangannya, yang ditekankan oleh *tafsīr maqāṣidī* dari sebuah teks dan ajaran keagamaan yang diterangkannya adalah sisi *maqāṣid* daripada sisi *wasā'il*-nya. Hal ini kemudian dapat dirumuskan bahwa kemunculan dan pengembangan *tafsīr maqāṣidī* sesungguhnya merupakan usaha transplantasi disiplin ilmu pengetahuan, yaitu upaya pencangkokan filsafat ke dalam ilmu tafsir. Benar bahwa pemikiran *maqāṣid* sesungguhnya sudah terkonstruksi sejak zaman Rasulullah Saw. Namun di masa itu dan beberapa abad setelahnya, ketika tantangan perkembangan zaman belum cukup kompleks, usaha sistematisasi *tafsīr maqāṣidī* belum seberapa urgen. Di era kontemporer ini, terutama dengan munculnya paham ekstremisme keberagamaan, usaha rekonstruksi berupa sistematisasi metodologi *tafsīr maqāṣidī* – termasuk di dalamnya transplantasi sebagaimana dimaksud – menjadi sangat penting diurusutamakan.

Dalam usaha untuk memberi latar belakang bagi urgensi perumusan *tafsīr maqāṣidī* tersebut, yang kemudian dijadikan bahan perumusan adalah pemikiran *maqāṣidī* dua cendekiawan Muslim terkemuka yaitu M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī. Untuk itu, Bab Tiga akan difokuskan dalam usaha mengurai jejak pemikiran *maqāṣidī* keduanya dalam usaha untuk mengarusutamakan maqāṣid sehingga tercapai penafsiran dan pendapat keagamaan yang moderat. Pemilihan kedua tokoh ini lebih berdasarkan bahwa keduanya merepresentasikan dua pentas yang berbeda, yaitu lokal dan global. Hal ini penting untuk dilakukan agar hasil penelitian mampu menjawab persoalan lokal keindonesiaan yang memang menjadi tempat diselesaikannya penelitian ini. Selain itu, hasil tersebut juga dimaksudkan agar bisa merespons dan bahkan didiseminasikan di peringkat global.

Adapun Bab Empat, ia terutama berisi deskripsi dan eksplorasi apa yang menjadi tujuan utama penelitian ini: bangunan metodologi *tafsīr maqāṣidī*. Bangunan tersebut akan berisi tiga hal pokok, yaitu aspek ontologis yang menunjukkan bahan eksplorasi, aspek epistemologis yang menampilkan bagaimana bahan tersebut dioperasionalkan dalam sebuah metode praktis, dan aspek aksiologis yang terkait sejauh mana signifikansi metode tersebut dapat dicapai, baik secara teoritis maupun praktis. Setelah terbentuk bangunan metodologi *tafsīr maqāṣidī*, saatnya untuk menerapkannya dalam beberapa isu hubungan antarumat beragama yang ini akan ditampilkan dalam Bab Lima. Isu-isu yang dimaksud adalah pluralisme agama yang difokuskan pada makna kata *Islām* dalam Al-Qur'an, apakah hanya semata bermakna *kepasrahan* atau, selain *kepasrahan* tersebut, juga merujuk pada satu agama tertentu. Termasuk juga isu integrasi zakat dan pajak yang dalam hal ini penelitian akan merespons tiga isu, yaitu terkait legalitas pajak dalam Islam, dan aturan normatif bagaimana integrasi tersebut dapat diselenggarakan, dan bagaimana gagasan integrasi tersebut, melalui rekomendasi MUI (Majelis Ulama Indonesia), dapat diterapkan dalam ranah fiskal negara. Adapun isu terakhir adalah terkait relevansi Pancasila dengan ajaran Islam, yang dalam hal ini dibatasi dalam teori teleologi Islam. Pancasila ini menjadi penting untuk terus dipelajari dan direproduksi maknanya karena ia merupakan produk ijtihad dalam menghasilkan titik temu sosial-politik bagi masyarakat plural seperti Indonesia.

Terakhir adalah Bab Tujuh, yang selanjutnya diakhiri dengan Penutup, di mana ia berusaha untuk menganalisis dan memanfaatkan bangunan *tafsīr maqāṣidī* dengan menggunakan perspektif moderasi antarumat beragama untuk kemudian menjadikannya sebagai bahan untuk membangun jembatan moderasi antarumat beragama. Sedapat mungkin jembatan tersebut dapat menyentuh aspek teoritis dan praktis sehingga dapat

segera dan secara luas dapat dimanfaatkan bagi kepentingan umat Islam, negara, dan kemanusiaan.

BAB II

USAHA PEMILSAFATAN TAFSIR: SKETSA KEMUNCULAN DAN PERKEMBANGAN *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*

Sebagaimana sudah disinggung dalam bab sebelumnya bahwa salah satu tawaran definisi *tafsīr maqāsidī* adalah apa yang dinyatakan oleh Waṣfī ‘Āshūr Abū Zayd, di mana *tafsīr maqāsidī* adalah “satu corak tafsir [*lawn*] yang berusaha untuk menggali makna dan tujuan yang dikandung oleh ayat Al-Qur’an, baik yang bersifat universal maupun partikular, dengan disertai cara untuk memanfaatkannya demi kemaslahatan umat.”¹ Meski definisi ini tampak cukup komprehensif, namun, mengingat konsep *tafsīr maqāsidī* itu sendiri belum sepenuhnya *established* jika dibandingkan dengan jenis tafsir lainnya yang hal ini ditunjukkan sendiri oleh sang penulis dengan penggunaan kata *naḥwa* (menuju) dalam judul buku di mana definisi di atas disebut, maka penelitian ini berusaha menawarkan satu pengembangan dari definisi baru tersebut, dan lebih tepatnya dari aspek metodologinya, yang diharapkan mampu menutup cela yang ditinggalkan oleh Abū Zayd. Untuk melakukan hal tersebut, kiranya penting untuk terlebih dahulu ditampilkan dalam Bab Kedua ini apa yang belum ditampilkan dalam sekurang-kurangnya karya Abū Zayd tersebut, yaitu bagaimana sesungguhnya sejarah kemunculan dan perkembangan gagasan *tafsīr maqāsidī* itu sendiri. Pengetahuan tentang kedua hal ini penting untuk mengetahui karakteristik

¹ Waṣfī ‘Āshūr ‘Alī Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāsidī Li Al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Cairo: Mofakroun, 2019, 13.

tafsīr maqāṣidī itu sendiri, sekaligus bagaimana karakteristik tersebut dapat dikembangkan lebih lanjut demi kemajuan ilmu pengetahuan dan praktik keagamaan.

Penelitian terdahulu terkait hal ini, yaitu sejarah kemunculan dan perkembangan *tafsīr maqāṣidī*, dapat dibilang masih cukup jarang. Dengan situasi seperti ini, ditambah lagi satu asumsi bahwa *tafsīr maqāṣidī* memang baru muncul pada dasawarsa kedua abad ke-21 ini, apalagi jika isu tersebut masih ditapis dengan satu variabel yaitu hubungannya dengan studi interdisipliner, maka dapat dikatakan bahwa isu terkait hal ini masih belum mendapatkan *treatment* yang cukup memadai. Berangkat dari gap pemikiran ini, maka dalam bab ini akan ditampilkan ulasan untuk menjawab tiga pertanyaan penting: bagaimana latar belakang sosial intelektual kemunculan *tafsīr maqāṣidī*? bagaimana filsafat berperan dalam kemunculannya? Dan sejauh mana transplantasi tersebut mampu menjadi modal intelektual bagi keserjanaan Islam dalam menghadapi tantangan modern?

Analisa terhadap kemunculan *tafsīr maqāṣidī* pada dasarnya tidak dapat dipisahkan dari analisa terhadap sejarah kemunculan disiplin ilmu yang lain, terutama dalam hal ini adalah usul fikih. Jika usul fikih dianggap merupakan preseden sukses usaha studi interdisipliner, yaitu ditransplantasikannya filsafat ke dalam fikih, hal yang kurang lebih sama sebenarnya terjadi pada *tafsīr maqāṣidī*. Artinya, bisa dikatakan bahwa *tafsīr maqāṣidī* merupakan sebuah usaha untuk mentransplantasikan filsafat ke dalam tafsir. Namun, karena usianya cukup muda, yaitu baru dimulai secara komprehensif pada dasawarsa kedua abad ke-21 ini, maka bukan sebuah hal yang mengejutkan jika *tafsīr maqāṣidī* memang terlihat belum berkembang sejauh apa yang sudah dicapai usul fikih. Karena itu, usaha untuk memberikan kontribusi terhadap pengembangan ragam metodologi *tafsīr maqāṣidī* dengan sendirinya meniscayakan ulasan bagaimana sejarah kemunculan dan perkembangan *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri. Meski demikian, karena fungsi dari Bab Dua ini salah satunya adalah memberikan paparan teoritis awal dari *tafsīr maqāṣidī*, menjadi cukup relevan jika dinyatakan terlebih dahulu sebagaimana terlihat sebagai berikut uraian terkait definisi *tafsīr maqāṣidī* tersebut. Paparan ini juga menjadi penting untuk memberikan batasan terkait apa yang sesungguhnya dimaksud dengan *tafsīr maqāṣidī* oleh penelitian ini sehingga segala usaha lanjutan untuk membangun metodologi *tafsīr maqāṣidī* mendapatkan pijakan yang jelas.

A. Definisi *Tafsīr Maqāṣidī*

Perlu dijelaskan sedari awal, setidaknya hingga penelitian ini diujikan dalam sidang proposal pada 2023, bahwa kedua tokoh belum sepenuhnya menulis buku yang berkaitan dengan *tafsīr maqāṣidī*. Dalam konteks Shihab,

perkembangan menarik terjadi pada Mei 2025, di mana ia menerbitkan sebuah karya berjudul *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*. Dari judulnya, jelas bahwa buku ini sebagian besar didedikasikan untuk membahas *tafsir maqāṣidī*, di mana *tafsir maqāṣidī* itu sendiri oleh Shihab sendiri dinyatakan sebagai perkembangan dari *tafsir mawḍū'ī*.² Tanpa pernyataan Shihab pun, fakta bahwa *tafsir maqāṣidī* merupakan pengembangan dari *tafsir mawḍū'ī* sesungguhnya cukup jelas, yaitu digunakannya frasa *Dari Tematik Hingga Maqashidi* sebagai anak judul dari buku tersebut. Keberadaan dua kata, yaitu dari kemudian disusul hingga tentu saja dengan sendirinya menunjukkan bahwa *tafsir maqāṣidī* merupakan pengembangan dari *tafsir mawḍū'ī*. Dalam konteks lebih luas, fakta di atas menegaskan apa yang menjadi tawaran penelitian ini sebelumnya bahwa meski kedua tokoh belum/tidak menulis secara khusus buku tentang *tafsir maqāṣidī*, namun paradigma yang digunakan dalam memahami dan menafsirkan teks-teks keagamaan, berikut menghasilkan produk fatwa-fatwa keagamaan dengan paradigma tersebut, sepenuhnya berdasarkan paradigma *maqāṣid*. Fakta inilah yang kemudian menggiring Penulis untuk menyimpulkan bahwa paradigma penafsiran teks keagamaan, baik yang digunakan oleh Shihab maupun al-Qaraḍāwī, dapat disebut sebagai *tafsir maqāṣidī*.

Menurut Shihab, *tafsir maqāṣidī* adalah “penafsiran yang mengarah pada penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tujuan kehadiran Al-Qur'an.”³ “Metode ini,” lanjutnya, “berperan sebagai pagar agar penafsir tidak melebar dalam pembahasan tafsirnya atau tidak melenceng dari misi utama wahyu.”⁴ Dari sini, tampak bahwa Shihab mempunyai dua sudut pandang dalam memahami *maqāṣid* yang menjadi bahan baku *tafsir maqāṣidī*, yaitu dalam cakupan yang luas dan cakupan yang sempit. Yang pertama dapat dilihat dari digunakannya frasa “sesuai dengan tujuan kehadiran Al-Qur'an,” di mana hal ini dapat dianggap merujuk pada delapan hal yang menjadi tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an. Jika delapan hal tersebut dapat disebut sebagai *maqāṣid al-Qur'ān*, yang mencakup sekian banyak hal yang mungkin dihadapi manusia, mulai dari urusan akidah, syariah, hingga akhlak, maka dapat dikatakan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* lebih luas daripada *maqāṣid al-sharī'ah*, yang di sini dianggap berkaitan dengan persoalan syariah alias hukum belaka.

Adapun yang kedua, dengan digunakannya frasa “berperan sebagai pagar agar penafsir tidak melebar dalam pembahasan tafsirnya atau tidak

² Tanya Jawab Seputar Al-Qur'an I Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., 2025, diakses pada August 20, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=DY5bXn-GhPI>.

³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 96.

⁴ Tanya Jawab Seputar Al-Qur'an I Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A.,

melenceng dari misi utama wahyu,” agaknya ia dimaksudkan merujuk pada apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-sūrah*. Tentu saja jika yang dimaksud dengan *tafsīr maqāṣidī* adalah penafsiran yang berbasis pada *maqāṣid al-sūrah*, maka hasil dari penafsiran itu sendiri tidak cukup luas dan memang dibatasi pada konteks surat itu sendiri. Dalam batas tertentu, pandangan ini berkoresponden dengan fakta bahwa arti dari *surat* – yang dalam bahasa Arab disebut dengan *sūrah* atau *sūr* – itu sendiri adalah *pagar*;⁵ dan 114 surat yang membentuk Al-Qur’an itu pada hakikatnya bisa diilustrasikan sebagai kumpulan berbagai kelompok bunga keindahan yang setiap kelompok mempunyai pagar tersendiri. Dengan mengasumsikan *maqāṣid al-sūrah* ini adalah bagian dari *maqāṣid al-Qur’ān* itu sendiri, maka yang terjadi adalah sebaliknya: *maqāṣid al-sharī’ah* – dengan makna *shariah* dalam arti luasnya yaitu sebagai *jalan hidup (al-tarīqah al-mustaqīmah)* atau arti kiasannya sebagai sumber inspirasi (*mawrid al-mā’*)⁶ – lebih luas cakupannya daripada *maqāṣid al-Qur’ān*. Penjelasan ini dapat diklarifikasi dari pernyataan Shihab bahwa:

Maqāṣid al-sharī’ah mencakup seluruh ajaran Islam dalam aneka bidangnya. Sedang *maqāṣid al-Qur’ān* terbatas pada kisaran bahkan menumpu pada Al-Qur’an, atau kalau Anda mau menempuh ragam tafsir berbasis Surah, maka *maqṣad* tafsir yang dibahas di sana hanya pada surah yang ditafsirkan sesuai dan dengan keterbatasan jumlah ayat-ayatnya.⁷

Apa pun itu, pandangan Shihab terkait definisi *tafsīr maqāṣidī* ini hendaknya dipahami secara bijak dan kontekstual, yaitu bahwa definisi *tafsīr maqāṣidī* juga ditentukan oleh cakupan *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri, yang bisa dibagi dalam cakupan yang luas atau pun cakupan yang sempit.

Adapun dalam konteks al-Qaraḍāwī, karena memang ia belum menulis satu buku yang secara literal didedikasikan untuk diskursus *tafsīr maqāṣidī*, maka definisi secara verbatim terhadap istilah *tafsīr maqāṣidī* ini tidak dapat dijumpai. Hanya saja, siapa pun pemerhati pemikiran al-Qaraḍāwī akan menemukan bahwa salah satu benang merah dari pemikiran keagamaannya adalah kemampuannya untuk menyandarkan pemahaman dan penafsiran teks-teks keagamaan, berikut pemroduksian berbagai pendapat dan fatwa keagamaan yang diambil dari teks tersebut, pada paradigma *maqāṣid*. Atas dasar hal ini, maka definisi *tafsīr maqāṣidī* yang dianggap dinisbahkan kepada al-Qaraḍāwī dapat diperoleh dengan menggabungkan antara definisi tafsir dan definisi *maqāṣid* itu sendiri, yaitu usaha untuk

⁵ Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Al-Mu‘jam al-Wasīf*, 4th ed. Cairo, Egypt: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2004, 462.

⁶ Muḥammad Ālī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d., 7.

⁷ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 97–98.

menyingkap “tujuan yang dimaksudkan oleh suatu teks keagamaan, baik yang berupa perintah, larangan, atau pun pembolehan, yang termanifestasikan dalam berbagai hukum partikular yang dilakukan oleh seorang *mukallaf*, baik di level individu, keluarga, kelompok, atau umat.”⁸ Pada titik ini, dapat diketahui bahwa *maqāṣid* yang dinisbahkan kepada *tafsīr maqāṣidī* menurut al-Qaraḍāwī adalah *maqāṣid al-sharī‘ah* – selain bahwa dalam pembahasannya tentang *maqāṣid al-Qur‘ān*, ia tidak memberikan definisi terhadap istilah tersebut.⁹

Terkait pembahasan definisi ini, analisa menarik disampaikan oleh al-Qaraḍāwī. Disebutkan olehnya bahwa dalam memahami definisi *maqāṣid al-sharī‘ah*, perlu kiranya dipertimbangkan dua pemahaman terhadap makna *sharī‘ah* itu sendiri, yang memang mengandung dua makna, yaitu aspek hukum praktis dan aspek ajaran Islam secara keseluruhan. Jika dengan berdasarkan aspek yang pertama, maka *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak lain berkaitan dengan tujuan-tujuan dalam pelbagai hukum dan aturan yang ada dalam bidang ibadah maupun muamalah. Adapun jika dengan aspek yang kedua, maka *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak hanya berkaitan dengan syariah, namun juga dengan dua korpus yang lain, yaitu akidah dan akhlak. Apa yang al-Qaraḍāwī maksudkan dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam bukunya *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah* adalah berdasarkan pada aspek yang kedua, yaitu apa yang juga ia istilahkan dengan *maqāṣid al-Islām*.¹⁰

Berdasarkan pertimbangan terhadap apa yang diuraikan di atas, Penulis dapat kiranya menyatakan bahwa *tafsīr maqāṣidī* yang metodologinya menjadi obyek utama penelitian ini adalah suatu usaha untuk menjelaskan berbagai tujuan di balik firman Allah Swt. Dengan batasan ini, dengan sendirinya pembahasan akan lebih luas, sehingga tidak hanya fokus pada setidaknya *maqāṣid al-Qur‘ān* atau *maqāṣid al-sharī‘ah* semata, namun bahkan bisa menggabungkan antara keduanya. Yang kiranya juga perlu diinkorporasikan dalam definisi tersebut adalah usaha penyusunan hierarki berbagai tujuan yang ditemukan, sehingga antara satu dengan lainnya tidak saling tumpang tindih yang kadang kala hal ini akan melahirkan pemahaman ekstrem. Definisi seperti inilah yang selanjutnya diharapkan berkontribusi memberikan batasan dalam usaha untuk mengurai faktor-faktor di balik kemunculan *tafsīr maqāṣidī*. Dalam hal ini, Penulis mengasumsikan bahwa salah satu faktor yang dimaksud adalah adanya usaha untuk mentransplantasikan filsafat ke dalam ilmu tafsir.

⁸ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 20.

⁹ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata‘āmal Ma‘a al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, ..., 71–73.

¹⁰ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 19–20.

B. Filsafat, Fikih, dan Tafsir

Imam Suprayogo, Rektor UIN (Universitas Islam Negeri) Sunan Malik Ibrahim Malang Periode 1997-2013, mempunyai ilustrasi menarik tentang hubungan antar ilmu, terutama antara apa yang disebut sebagai ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Ilustrasi tersebut, yang populer dengan sebutan pohon ilmu, menggambarkan dan mempromosikan gagasan integrasi ilmu pengetahuan; persis seperti pohon di mana antara akar, batang, dahan, ranting, dan dahan saling terhubung satu dengan lainnya. Lebih jauh, ilustrasi Suprayogo tersebut ingin menjelaskan bahwa sebenarnya tidak perlu ada dikotomi mutlak antara ilmu agama dan ilmu umum; sebab, dikotomi itu sendiri, ketika disalahpahami, justru melahirkan sikap apatis terutama terhadap ilmu-ilmu umum yang pada gilirannya akan melahirkan keterbelakangan seperti yang dirasakan di tengah-tengah umat Islam dewasa ini.¹¹ Pandangan dikotomis-atomistis inilah yang agaknya oleh AbdulHamid AbuSulayman, salah satu pendiri *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), disebut sebagai krisis pemikiran yang salah satu akibatnya adalah keterbelakangan tersebut.¹²

Dalam konteks kesarjanaan studi Islam, salah satu eksperimen studi interdisipliner yang paling berhasil adalah dicangkokkannya filsafat ke dalam disiplin ilmu fikih yang kemudian menghasilkan apa yang disebut sebagai usul fikih. Usul fikih dianggap dekat dengan filsafat karena jika inti filsafat itu sendiri adalah pencarian kebijaksanaan (*sophos, shopia*), alias kebenaran sejati,¹³ atau dalam literatur Islam bisa disebut sebagai *hikmah*,¹⁴ maka kesejatan dan keinti-sarian tersebut terepresentasikan oleh apa yang disebut sebagai *usul* yang berarti *akar (uṣūl)*. Apa yang dilakukan usul fikih adalah memahami, menginvestigasi, dan merumuskan bagaimana proses produksi sebuah hukum fikih.¹⁵ Bisa dikatakan bahwa jika fikih, dalam ilustrasi tubuh seseorang, adalah jasad, maka usul fikih adalah ruh dari jasad itu sendiri. Jika

¹¹ Moch. Muwafiqillah, "Politik Pengetahuan Keislaman: Pergulatan Otoritas Saintifik Dan Religius Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam" *PhD Thesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021, 186; Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam*, Malang: UIN Malang Press, 2006. Pandangan komprehensif lain tentang urgensi integrasi keilmuan bisa dilihat pada M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, Dan Transdisiplin*, Yogyakarta: IB Pustaka, 2020; Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 2018.

¹² AbdulHamid AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, trans. Yūsuf Talal DeLorenzo, Herndon, VA: International Institute of Islamic thought, 1993, 28.

¹³ Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, 101.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 7 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 386–388.

¹⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

fikih berada di permukaan dan penampakan, maka usul fikih sesungguhnya adalah entitas yang berada di dasar dan di balik permukaan dan penampakan tersebut, yang menentukan ada tidaknya hukum fikih. Posisi ini, di satu sisi, menjadikan hukum fikih bergerak sedemikian elastis, mengikuti perubahan situasi dan kondisi yang terjadi di sepanjang sejarah kemanusiaan, tanpa harus kehilangan jati diri fikih itu sendiri, yaitu usul fikih. Adapun di sisi lain, keseimbangan antara fikih dan usul fikih tersebut merupakan konsekuensi logis dari deklarasi Islam sebagai agama universal dan perenial, yang petunjuknya berlaku melintasi dimensi waktu dan tempat (*illā rahmātan li al-‘ālamīn*, al-Anbiyā’ 107; *illā kāfatan li al-nās*, Saba’ 28).¹⁶ Di sinilah agaknya terletak urgensi mengapa kata *usul* perlu bahkan wajib ditambahkan sebelum *fikih* sehingga menjadi *usul fikih*; sebab *usul* yang merupakan adopsi sempurna dari *uṣūl* adalah *mā yanbanī alayhi ghayruhu*,¹⁷ yaitu sesuatu yang menjadi pijakan, dasar, fondasi – yang ini merupakan wilayah pembahasan filsafat – bagi sesuatu di atasnya, yaitu fikih. Tanpa usul, fikih akan terasa kering, statis, dan tidak mampu menjawab tantangan zaman yang hal ini tentu bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri.

Fenomena serupa juga sesungguhnya dapat ditemukan dalam diskursus ilmu tafsir, di mana filsafat dicangkokkan ke dalamnya sehingga menghasilkan apa yang disebut sebagai *tafsīr maqāṣidī*. Memang dalam tafsir pun ada istilah yang jelas mirip dan selaras dengan usul fikih yaitu *uṣūl tafsīr*¹⁸ – dengan tambahan *usul* pada masing-masing *fikih* dan *tafsir*. Namun, dalam konteks penelitian ini, tidak dapat dipungkiri bahwa dalam *tafsīr maqāṣidī* terasa nuansa filsafat yang cukup kuat. Hal ini dapat dibuktikan melalui makna *maqāṣid* itu sendiri yang berarti *al-ma‘ānī wa al-ḥikam*,¹⁹ yaitu *inti*, *substansi*, dan *kesejatan*; sementara filsafat itu sendiri tidak lain adalah kebenaran sejati, atau yang oleh beberapa pakar disebut sebagai hikmah – yang juga bermakna *yang paling utama dari segala sesuatu, baik*

¹⁶ Dalam beberapa konteks, penelitian ini mempertimbangkan penggunaan model pengutipan ayat Al-Qur’an di mana yang ditampilkan tidak hanya nama surat dan nomor ayatnya, namun juga kata atau frasa kunci dari ayat tersebut, yang sudah cukup familier di kalangan pengkaji Al-Qur’an. Hal ini berangkat dari fakta bahwa tidak semua pembaca, meski disediakan nama surat dan nomor suratnya, segera mengenali bunyi dari ayat tersebut. Penggunaan model pengutipan seperti ini, dengan demikian, dimaksudkan untuk membantu pembaca memahami persoalan yang sedang dirujuk oleh ayat dengan lebih cepat dan komprehensif.

¹⁷ Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *Matn Al-Waraqāt*, Jāmi‘ al-Mutūn, n.d., 7.

¹⁸ Khālid ‘Abd al-Rahmān al-‘Akk, *Uṣūl Al-Tafsīr Wa Qawā‘iduhu*, Beirut: Dār al-Nafā‘is, 1986; Khālid Ibn ‘Uthmān al-Sabt, *Qawā‘id al-Tafsīr: Jam‘an Wa Dirāsatan*, Madinah, 1995.

¹⁹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Treatise on Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, trans. Mohamed El-Tahir El-Mesawi London: IIIT, 2006, 71.

dari pengetahuan maupun perbuatan,²⁰ alias kebenaran sejati. Karena itu, tidak salah jika *tafsīr maqāṣidī* dianggap sebagai satu corak tafsir yang berusaha untuk menemukan tujuan sejati dari sebuah konsep, ajaran, atau teks keagamaan.

Menariknya, jika dilihat secara kronologis, terdapat jeda waktu yang cukup panjang antara kelahiran usul fikih dan *tafsīr maqāṣidī*. Jika usul fikih dianggap lahir di tangan Imam al-Shāfi'i (767-820) yang hidup pada Abad 7-8,²¹ *tafsīr maqāṣidī* secara verbatim ternyata baru lahir pada di awal abad ke-21 sebagaimana hal ini telah diuraikan dalam bagian Latar Belakang. Jeda panjang ini bukan berarti penafsiran umat Islam terhadap teks keagamaan sebelum abad ke-21 secara praktis sama sekali tidak mengenai maksud dan tujuan teks tersebut. Namun, kemunculan *tafsīr maqāṣidī* ini perlu dilihat lebih sebagai usaha untuk mengarusutamakan dan mensistematisasi penafsiran otentik dan komprehensif terhadap teks keagamaan dengan wajah baru, yaitu berorientasikan *maqāṣid*.

Adapun dalam konteks geo-politik, pengarusutamaan ini dipicu oleh satu fakta bahwa setelah peristiwa 9/11 pada 11 September 2001, merebak satu fenomena global yang disebut sebagai ekstremisme keberagamaan yang disinyalir merupakan penyebab terjadinya peristiwa naas tersebut. Dari sini, lantaran suatu kondisi geo-politik adalah bagian dari fenomena sosial yang mempengaruhi keberadaan dan perkembangan ilmu pengetahuan – terutama Islam, bukan sebuah hal mengejutkan jika dikatakan bahwa salah satu penyebab kemunculan *tafsīr maqāṣidī* adalah respons terhadap fenomena ekstremisme keberagamaan tersebut.

C. Respons terhadap Ekstremisme Keberagamaan

Tidak dapat dipungkiri bahwa peristiwa 9/11 merupakan salah satu peristiwa terbesar di abad 21 ini. Penggolongan terbesar ini tidak saja dilihat dari aspek kecelakaannya yang merenggut ribuan nyawa hanya dalam satu peristiwa,²² namun juga pada akibat yang ditimbulkannya. Salah satu akibat tersebut adalah, meski tidak menjadi penyebab secara langsung, berbekal semboyan "*the absence of evidence is not the evidence of absence*"

²⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 7:386–388.

²¹ Ahmad Hasan, "Al-Shāfi'i's Role in the Development of Islamic Jurisprudence," *Islamic Studies* 5, no. 3 (1966): 239–73; Sebagai pembeding, bisa dilihat Wael B. Hallaq, "Was Al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?," *International Journal of Middle East Studies* 25, no. 4 (1993): 587–605.

²² Ellen Barry, "After the 9/11 Attacks, Boston Found a Focus for Its Anger," dalam *The New York Times*, New York City, sec. U.S., diakses pada May 4, 2025, <https://www.nytimes.com/2021/09/12/us/virginia-buckingham-boston-911.html>.

(ketiadaan suatu bukti bukanlah bukti sebuah ketiadaan),²³ terjadinya perang teluk kedua yang terjadi pada 2003 hingga 2011, yang ditandai salah satunya dengan digulingkannya Saddam Hussein pada 9 April 2003.²⁴ Memang pada akhirnya Osama Bin Laden, sosok yang dianggap dalang peristiwa 9/11, berhasil ditangkap pada 2011 di Pakistan.²⁵ Namun tidak sedikit kalangan yang meragukan bahwa sosok Bin Laden adalah otak di balik penyerangan tersebut.

Apa pun itu, salah satu akibat yang paling jelas dari peristiwa tersebut adalah munculnya kesan negatif yang menyeruak di ruang publik global terkait “*Islamic terrorism*”,²⁶ bahwa Islam adalah agama teror. Sedemikian parah gejala tersebut sehingga, di tengah-tengah masyarakat Barat, muncul apa yang disebutkan oleh Maha Hilal, yang pada saat yang sama menjadi judul dari salah satu bukunya, “*Innocent Until Proven Muslim*,”²⁷ bahwa ada persepsi setiap orang pada dasarnya tidak bersalah dan tidak berdosa kecuali ia terbukti Muslim. Artinya, ketika seorang terbukti sebagai Muslim, ia dengan sendirinya dapat dilabeli sebagai seorang pendosa, ekstremis, bahkan teroris. Artikel ini tidak bermaksud menegaskan bahwa seorang Muslim tidak mungkin menjadi teroris dan/atau ekstremis sebab, jika asumsi ini dapat diverifikasi, pelaku pembajakan pesawat dalam peristiwa 9/11 tersebut adalah sekumpulan orang Muslim. Namun, menjadikan kesimpulan atas satu peristiwa yang partikular, yaitu peristiwa 9/11, untuk kemudian diterapkan secara universal, yaitu Islam secara keseluruhan, adalah satu bentuk kesalahan berpikir. Selain itu, fakta menunjukkan bahwa secara teoritis Islam adalah agama kasih sayang (*rahmah*), yang kasih sayang tersebut tidak hanya ditujukan kepada umat Islam semata, namun untuk kemanusiaan bahkan semesta alam secara keseluruhan (*rahmatan li al-‘ālamīn*, al-Anbiyā’ 107). Karena itu, yang perlu dilakukan adalah apa yang dinyatakan oleh Jasser Auda bahwa “Muslim bukanlah [satu-satunya] kriteria untuk menilai Islam.

²³ Roger Cohen, “Rumsfeld Is Correct - The Truth Will Get Out,” diakses pada May 4, 2025, https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/iht/2006/06/07/world/IHT-07globalist.html?_r=1.

²⁴ Carroll Doherty and Jocelyn Kiley, “A Look Back at How Fear and False Beliefs Bolstered U.S. Public Support for War in Iraq,” dalam *Pew Research Center*, diakses pada May 4, 2025, <https://www.pewresearch.org/politics/2023/03/14/a-look-back-at-how-fear-and-false-beliefs-bolstered-u-s-public-support-for-war-in-iraq/>.

²⁵ Federal Bureau of Investigation, “Osama Bin Laden,” Page, dalam *Federal Bureau of Investigation*, diakses pada May 4, 2025, <https://www.fbi.gov/history/famous-cases/osama-bin-laden>.

²⁶ Richard Jackson, “Constructing Enemies: ‘Islamic Terrorism’ in Political and Academic Discourse,” dalam *Government and Opposition*, Vol. 42 No. 3 Tahun 2007, hal. 398.

²⁷ Maha Hilal, *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, the War on Terror, and the Muslim Experience Since 9/11*, New York: Broadleaf Books, 2021.

yang terjadi adalah sebaliknya [yaitu Islam adalah kriteria untuk menilai seorang Muslim atau umat Islam itu sendiri].”²⁸

Pada saat yang sama, meski demikian, perlu juga diakui bahwa dalam tubuh umat Islam ada kecenderungan terhadap pemahaman ekstrem. Bahkan, sebenarnya, jika definisi ekstrem itu adalah satu bentuk pemahaman yang berorientasi hanya pada tekstualisme (*tafrīt*) atau kontekstualisme (*ifrāt*), gejala ekstremitas tersebut sudah ada sejak zaman dahulu terutama di era para Sahabat. Konsekuensi dari semua ini adalah Islam menjelma menjadi salah satu musuh global yang harus ditakuti.²⁹ Di sini, analisis yang diberikan oleh Abdul Mustaqim cukup representatif, di mana ia menyatakan bahwa di antara yang direspons oleh *tafsīr maqāṣidī* adalah fenomena ekstremisme keberagamaan.³⁰ Jika demikian halnya, maka dapat dinyatakan satu pernyataan lain: jika basis dari pemahaman ekstrem adalah parsialisme, maka yang menjadi basis *tafsīr maqāṣidī* adalah integralisme (*wholism*).

Dari sini, tidak salah jika kemudian dipertautkan antara *tafsīr maqāṣidī* dengan konsep moderasi beragama yang berbasis pada *wasatīyyah*. Sebab, yang membuat sebuah pemahaman moderat adalah karena komprehensifitasnya (*shumūliyyah/khayriyyah*), yang memang merupakan salah satu makna dari *wasatīyyah*. Selain itu, perlu juga diklarifikasi terkait perlunya *tafsīr maqāṣidī* sebagai basis dari proyek politik-intelektual moderasi beragama. Artinya, tidak dapat dipungkiri bahwa moderasi beragama telah menjadi instrumen – atau bahkan alat – politik. Namun tidak dapat dipungkiri juga bahwa ekstremisme keberagamaan adalah fenomena nyata di tengah-tengah masyarakat, yang mana salah satu alat terbaik yang bisa digunakan untuk meresponsnya adalah moderasi beragama itu sendiri. Di sini berlaku apa yang disebut sebagai *kalimatu ḥaqq urīda bihā ḥaqq*, yaitu pengarusutamaan satu kebenaran dengan tujuan memang untuk merealisasikan kebenaran itu sendiri. Sama halnya, pengarusutamaan moderasi beragama harus diusahakan memang untuk merealisasikan berbagai nilai luhur yang terkandung di dalam prinsip moderasi beragama itu sendiri.

D. *Tafsīr Maqāṣidī* Sebagai Kelanjutan dari *Tafsīr Mawḍūʿī*

Hampir semua pemerhati diskursus studi Al-Qurʿan mengetahui bahwa *tafsīr maqāṣidī* adalah satu istilah yang baru muncul belakangan. Di

²⁸ Jasser Auda, *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqāṣid Methodology As A New Approach*, Claritas Books, 2021, 15.

²⁹ Jackson, “Constructing Enemies.” ...

³⁰ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam” Presented at the The Professorial Inauguration in the Field of Qurʿanic Sciences, Sunan Kalijaga State Islamic University, Yogyakarta, Yogyakarta, 2019, 14, diakses pada June 29, 2024, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

antara literatur berupa buku yang di dalamnya pembahasan mengerucut pada diskursus *tafsir maqāshidī*, sebagaimana dapat ditemukan dalam bagian Kajian Pustaka dari penelitian ini, adalah apa yang ditulis oleh Subhan (terbit pertama kali pada 2013),³¹ Abū Zayd (2019),³² Mustaqim (2022),³³ dan Abu Zaid (2022).³⁴ Dengan penelusuran lebih jauh, dapat diketahui bahwa *tafsir maqāshidī* ternyata mempunyai persinggungan dengan beberapa istilah serupa dalam disiplin ilmu tafsir seperti *tafsir al-ahkām* (tentang hukum), *tafsir ‘ilmī* (sains), *tafsir falsafī* (tasawuf), dan *tafsir tarbawī* (pendidikan) di mana empat istilah yang disebut terakhir ini, sebagai contoh, diakui sebagai ragam dari corak tafsir (*alwān al-tafsir*). Termasuk dapat diketahui juga bahwa *tafsir maqāshidī* sebenarnya bersinggungan juga dengan *tafsir ijmālī* (ringkasan), *tafsir tahlīlī* (analitik), *tafsir muqāran* (perbandingan), dan *tafsir mawḍū‘ī* (tematik), yang mana empat terakhir ini secara luas dikategorikan sebagai bagian dari metode tafsir (*manāhij tafsir*). Berangkat dari sini, maka setiap usaha untuk mensistematiskan metodologi *tafsir maqāshidī* sudah selayaknya juga berusaha untuk memetakan di mana letak sesungguhnya *tafsir maqāshidī* itu sendiri: apakah bagian dari corak tafsir, metode tafsir, atau bahkan menjadi kedua-duanya?

Dalam Bab Kedua ini, penelitian yang ada di hadapan pembaca ini berargumen bahwa *tafsir maqāshidī* dapat dianggap berdiri di antara kedua kelompok tersebut, yaitu dapat bertindak baik sebagai corak maupun metode tafsir. Disebut sebagai bagian dari corak tafsir, karena memang yang dieksplorasi oleh *tafsir maqāshidī* dari Al-Qur’an adalah berbagai tujuan (*maqāshid*) yang ada dalam satu atau beberapa ayat Al-Qur’an; sebagaimana yang dieksplorasi oleh *tafsir al-ahkām*, *tafsir ‘ilmī*, *tafsir falsafī*, dan *tafsir tarbawī* adalah, masing-masing, sisi hukum, kedekatannya dengan berbagai penemuan sains, dan nilai-nilai pendidikan. *Tafsir maqāshidī* juga dapat disebut sebagai sebuah metode tafsir karena memang ia mempunyai metode tersendiri dalam proses penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an. Jika metode *tafsir ijmālī* berorientasi pada pemaknaan suatu ayat secara ringkas dan umum, *tafsir tahlīlī* pada berbagai penjelasan detail di dalamnya, *tafsir muqāran* pada perbandingan pendapat para ulama lintas generasi terhadap ayat tersebut, dan *tafsir mawḍū‘ī* bertumpu pada penemuan gagasan dasar dari suatu konsep dalam Al-Qur’an, maka metode *tafsir maqāshidī* bertumpu pada

³¹ Subhan, Mubasysyarum, and Dudin, *Tafsir Maqashidi: Kajian Tematik Maqashid Al-Syari’ah*,

³² Abū Zayd, *Naḥwa Tafsir Maqāshidī Li Al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsir al-Qur’ān al-Karīm*,

³³ Mustaqim, *Al-Tafsir al-Maqāshidī: Al-Qaḍāyā al-Mu’āṣirah Fī Daw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah al-Nabawīyyah*,

³⁴ Imam Karim Abu Zaid, *The Maqāshidic Tafsir: Pursuing the Higher Aim of The Quranic Scripture*, Self-Published, 2022.

pengeksplorasian berbagai tujuan yang dikandung oleh suatu ayat Al-Qur'an untuk kemudian ditetapkan skala prioritas terhadapnya.

Jika dalam konteks corak tafsir, *tafsir maqāṣidī* hampir sejajar dengan corak-corak yang lain, dalam arti bahwa setiap corak tafsir mengeksplorasi bidangnya masing-masing, maka dalam konteks metode tafsir yang berjumlah empat tersebut, ada kecenderungan bahwa yang paling dekat dengan *tafsir maqāṣidī* adalah *tafsir mawḍū'ī*. Hal ini dikarenakan keduanya bertemu pada satu istilah yang disebut oleh Musthafa Muslim sebagai "*al-maqāṣid al-Qur'āniyyah*" yaitu tujuan-tujuan yang terkandung dalam Al-Qur'an. Artinya, ketika *tafsir mawḍū'ī* didefinisikan sebagai "ilmu yang mempelajari berbagai persoalan berdasarkan *al-maqāṣid al-Qur'āniyyah*" [yaitu tujuan yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an terhadap persoalan tersebut] melalui satu atau lebih dari satu surat,³⁵ maka apa yang kemudian dieksplorasi dalam *tafsir maqāṣidī* adalah *al-maqāṣid al-Qur'āniyyah* itu sendiri. Hal ini cukup jelas dengan menilik definisi *tafsir maqāṣidī* sebagaimana yang diberikan oleh Abū Zayd, bahwa *tafsir maqāṣidī* adalah "satu corak tafsir yang berusaha untuk menggali makna dan tujuan yang dikandung oleh Al-Qur'an, baik yang bersifat universal maupun partikular, dengan disertai cara untuk menggunakannya demi kemaslahatan para hamba."³⁶ Memang dalam definisi kedua ini tidak disebutkan secara verbatim istilah "*al-maqāṣid al-Qur'āniyyah*," melainkan "*al-ma'ānī al-ma'qūlah wa al-ghāyah al-mutanawwi'ah allatī yadūru ḥawlahā Al-Qur'ān al-karīm, kullīyyan aw juz'iyyan ma'a bayān kayfiyyat al-ifādah minhā fī taḥqīq maṣlaḥat al-'ibād*" (makna rasional dan tujuan yang bermacam-macam yang terkandung dalam Al-Qur'an, baik yang bersifat universal maupun partikular, dengan disertai cara untuk menggunakannya demi kemaslahatan para hamba). Namun hampir semua pemerhati tafsir dan bahasa Arab mengetahui bahwa kedua frasa tersebut sesungguhnya merujuk pada satu entitas yang sama: *al-maqāṣid al-Qur'āniyyah*. Selain itu, di tempat lain dalam buku yang sama, disebutkan juga oleh Abū Zayd bahwa *tafsir mawḍū'ī* adalah satu jenis tafsir yang mengurai apa yang disebut sebagai *maqāṣid khāṣṣah*;³⁷ sementara *maqāṣid khāṣṣah* itu sendiri adalah bagian dari bahan eksplorasi dan pembahasan dari *tafsir maqāṣidī* – selain *maqāṣid 'ammah*, *maqāṣid al-suwar*, *maqāṣid tafṣīliyyah*, dan *maqāṣid al-kalimāt wa al-ḥurūf*.

Berangkat dari kedekatan ini, maka bisa kiranya dinyatakan bahwa *tafsir maqāṣidī* adalah pengembangan lebih lanjut dari *tafsir mawḍū'ī*.

³⁵ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥiṭh Fī Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Dār al-Qalam, 2005, 16.

³⁶ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, ..., 13.

³⁷ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, ..., 28.

Termasuk bahwa *tafsīr mawḍūʿī*, sebagaimana dinyatakan oleh Quraish Shihab, sesungguhnya adalah pengembangan dari *tafsīr al-Qurʿān bi al-Qurʿān*,³⁸ atau yang disebut sebagai *tafsīr bi al-maʿthūr*, di mana yang terakhir ini sudah muncul sejak zaman kenabian. Dalam perkembangan selanjutnya, dapat juga diketahui bahwa *tafsīr maqāṣidī* adalah pengembangan lebih lanjut dari *tafsīr mawḍūʿī* itu sendiri. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal; pertama, benar bahwa *tafsīr mawḍūʿī* mengeksplorasi tujuan Al-Qurʿān, baik yang berupa tujuan masing-masing surat yang ada dalam Al-Qurʿān atau pun tujuan Al-Qurʿān secara umum terkait satu konsep tertentu. Namun, pada titik ini, *tafsīr mawḍūʿī* masih terlihat partikular. Sebab, pada pilihan pertama, tujuan tersebut dibatasi oleh tema dan kandungan surat masing-masing dalam Al-Qurʿān; sementara pada pilihan kedua, tujuan tersebut dibatasi oleh tema dan kandungan masing-masing konsep itu sendiri – betapa pun mencakup Al-Qurʿān secara keseluruhan. Adapun dalam *tafsīr maqāṣidī*, jangkauan pengeksplorasian tujuan Al-Qurʿān terlihat lebih luas dan komprehensif. Hal ini disebabkan karena tujuan yang dieksplorasi tersebut, selain bersifat universal, juga bisa bersifat partikular.

Karena itu, *tafsīr maqāṣidī* dapat dianggap sebagai satu bentuk tafsir yang mencoba memberikan penafsiran, baik terhadap satu ayat, satu surat, satu konsep, atau bahkan satu keseluruhan Al-Qurʿān, dengan mengeksplorasi berbagai tujuan, baik yang universal (*maqāṣid ʿāmmah*) maupun partikular (*maqāṣid khāṣṣah*), untuk kemudian ditentukan skala prioritasnya. Dari sini dapat disederhanakan bahwa jika *tafsīr mawḍūʿī* berusaha untuk mengeksplorasi berbagai tujuan yang ada dalam satu tema atau topik tertentu dari ajaran Islam, maka *tafsīr maqāṣidī* berusaha untuk mengeksplorasi berbagai tujuan tersebut dalam satu tema yang jauh lebih besar yaitu ajaran Islam itu sendiri, atau yang diistilahkan oleh al-Qaraḍāwī sebagai *maqāṣid al-Islām*.³⁹ Dari sini, dapat juga dinyatakan bahwa *tafsīr mawḍūʿī* adalah bagian dari *tafsīr maqāṣidī* – yaitu yang bersifat partikular. Hal ini selaras dengan apa yang dinyatakan oleh Abū Zayd, bahwa setiap tafsir, dalam hal ini *tafsīr mawḍūʿī*, memerlukan *tafsīr maqāṣidī*. Tapi tidak semuanya *tafsīr maqāṣidī* lantas bisa dianggap sebagai *tafsīr mawḍūʿī*.⁴⁰ Termasuk juga bahwa *tafsīr mawḍūʿī* sesungguhnya adalah *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri; hanya saja, ia mencakup salah satu dari kandungan *tafsīr maqāṣidī*, yaitu apa yang disebut sebagai *maqāṣid khāṣṣah*.⁴¹

³⁸ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qurʿān: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 60.

³⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharīʿah*, ..., 20.

⁴⁰ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qurʿān al-Karīm: Ruʿyah Taʿsīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, ..., 15.

⁴¹ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qurʿān al-Karīm: Ruʿyah Taʿsīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, ..., 28.

Untuk memperjelas hal ini, kiranya sebuah contoh perlu juga diberikan. Dalam *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Hubungan Antar-Umat Beragama*,⁴² sebuah kitab tafsir yang disusun secara kolektif oleh tim dari Kementerian Agama Republik Indonesia di mana karya ini jelas merepresentasikan sebuah karya dalam genre *tafsir mawḍū'ī*, disebutkan beberapa konsep penting yang diperkenalkan Al-Qur'an dalam isu hubungan antarumat beragama. Di antaranya adalah eksistensi agama sebagai nilai dasar kemanusiaan, toleransi terhadap perbedaan agama, hak dan kewajiban kolektif bagi setiap umat beragama yang berbeda-beda, dan penghindaran dari segala bentuk ekstremisme dan kekerasan. Tentu saja karena yang dieksplorasi dalam karya ini adalah pandangan komprehensif Al-Qur'an tentang kehidupan antarumat beragama, maka penggunaan dan pengutipan ayat-ayat terkait isu tersebut tidak terhitung jumlahnya. Namun, sekedar sebagai contoh, di antara ayat tersebut adalah sebagai berikut:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai Ahlulkitab, marilah (kita) menuju pada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, (yakni) kita tidak menyembah selain Allah, kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.” Jika mereka berpaling, katakanlah (kepada mereka), “Saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang muslim.” (Āli Imrān/3:64)

Dalam uraian terkait ayat ini, disebutkan bahwa “*kalimatun sawā*” diartikan agar mengajak ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani untuk berdialog secara adil dalam mencari asas-asas persamaan dari ajaran yang dibawa oleh rasul-rasul dan kitab-kitab yang diturunkan kepada mereka, yaitu Taurat dan Injil serta Al-Qur'an.” Hal ini selaras dengan apa yang disampaikan oleh Shihab ketika memaknai *ta'ālaw ilā kalimatīn sawā* sebagai “marilah menuju ke ketinggian ... yaitu suatu kalimat ketetapan yang lurus, adil yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu.”⁴³ Apa yang disebut sebagai *kalimatun sawā* ini dalam diskursus kontemporer kemudian dikenal dengan titik temu, yang menurut ayat di atas adalah pengakuan akan keesaan Allah Swt., ketiadaan kehendak untuk menyekutukan-Nya, dan juga tidak menjadikan segala entitas selain Allah Swt. sebagai sesembahan. Di sini,

⁴² Muchlis M. Hanafi, et al, ed., “Hubungan Antar-Umat Beragama,” dalam *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Departemen Agama RI, 2011.

⁴³ Hanafi, et al, “Hubungan Antar-Umat Beragama,” ... 324.

menurut Penulis, terlihat bahwa yang menjadi penekanan dalam *tafsīr mawḍūʿī* yang dikeluarkan Kementerian Agama adalah terkait masalah teologi. Hal ini diperkuat oleh keterangan lanjutan yang diberikan, di mana:

Ayat ini mengandung Tauhid *Ulūhiyyah* bagi Allah, yaitu keesaan Allah seperti dalam redaksi *Allā naʿbuda illallāh*. Tauhid *Rubūbiyyah* dalam firmanNya yaitu keesaan dalam mengatur hamba dan makhluknya *wa lā yattakhidha baʿḍunā baʿḍan arbāban min dūnillāh*, bahwa tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah.⁴⁴

Tidak dijumpai di dalam uraian tentang ayat tersebut hal-hal yang berkaitan dengan keniscayaan untuk percaya kepada risalah Rasulullah Saw, keadilan, atau juga keselamatan di Hari Akhir. Bahkan dalam karya tersebut secara utuh tidak dijumpai pembahasan terakhir yang disebutkan sebelumnya, yaitu terkait konsep keselamatan di Hari Akhir nanti. Padahal, ketiga hal tersebut – selain juga dengan tauhid, dengan menggunakan perspektif *maqāṣid al-Qurʾān* Saʿīd al-Nūrsī, merupakan tiga dari empat tujuan utama yang dikandung oleh Al-Qurʾan.⁴⁵

Celah inilah yang kemudian dimaksudkan oleh Penulis untuk ditutup dengan menggunakan *tafsīr maqāṣidī*, yaitu satu jenis tafsir yang berusaha untuk mengeksplorasi berbagai tujuan yang dikandung oleh Al-Qurʾan dalam satu ayat, satu konsep, satu surat, atau satu Al-Qurʾan secara utuh. Karena itu, signifikansi *tafsīr maqāṣidī* terletak pada usaha untuk menjaga agar betapa pun, sebagai contoh, satu ayat memberikan satu penekanan dalam suatu topik tertentu, yang hal ini tentu berbeda dengan apa yang menjadi penekanan pada ayat lain, namun, dengan penelusuran mendalam, dapat diketahui bahwa ayat tersebut sesungguhnya juga membicarakan berbagai hal pokok yang menjadi tujuan yang dikandung oleh Al-Qurʾan. Jadi, menurut Penulis, ayat *kalimatun sawāʾ* tersebut sesungguhnya tidak hanya berkaitan dengan permasalahan tauhid, namun juga risalah Rasulullah Saw, keadilan, dan Hari Akhir.

Jika doktrin tauhid sudah cukup jelas ditunjukkan dengan adanya tiga opsi titik temu teologis sebagaimana disebutkan sebelumnya, risalah Rasulullah Saw. sesungguhnya dapat diidentifikasi dengan adanya kata *qul*, yang menunjukkan adanya relasi antara pembicara (*mukhāṭib*) dan mitra bicara (*mukhāṭab*). Jika sang pembicara adalah jelas Allah Swt., maka mitra bicara itu sendiri tidak lain adalah Rasulullah Saw. Hari Akhir dan keadilan ditunjukkan oleh kata *muslimūn* dalam kalimat “*faqūlū ishḥadū biannā muslimūn*”, yang berarti sebuah permintaan terhadap Ahli Kitab untuk mengakui bahwa umat Islam adalah *muslimūn*, yaitu orang-orang yang menyerahkan diri. Penyerahan diri ini berimplikasi pada setidaknya dua

⁴⁴ Hanafi, et al, “Hubungan Antar-Umat Beragama,” ... 324.

⁴⁵ Saʿīd al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, Cairo: Sozler Publications, 1995, 110.

makna: pertama, kepasrahan teologis, di mana Rasulullah Saw. berikut umatnya memilih untuk pasrah dan menyerahkan perkara tersebut kepada Allah Swt. untuk menentukan siapa yang benar di antara mereka pada Hari Akhir nanti (*fallāhu yaḥkumu baynahum yawm al-qiyāmah*, al-Baqarah/2:113) – di samping keyakinan terhadap kepercayaan masing-masing. Setelah berdamai dengan kepasrahan teologis ini, maka Rasulullah Saw. dan umatnya bergerak pada yang *kedua*, sesuatu yang lebih universal, yaitu kepasrahan sosial. Artinya, mereka pasrah, berserah diri, dan berkomitmen untuk saling berkolaborasi dengan umat manusia apa pun latar belakang agamanya, bahkan yang tidak beragama sekali pun, untuk mewujudkan keadilan sosial. Dari sini, terlihat bahwa dalam satu ayat sekali pun, termanifestasikan empat hal yang menjadi tujuan yang dikandung Al-Qur'an – menurut Sa'id al-Nūrsī. Dari sini pula, dapat juga dinyatakan dua titik temu (*kalimatun sawā'*), yaitu tujuan tauhid, kenabian, dan Hari Akhir sebagai titik temu eksklusif, sementara keadilan menjadi titik temu inklusif. Termasuk dari sini pula terlihat bahwa *tafsīr maqāṣidī* merupakan kelanjutan dari *tafsīr mawdū'ī*, yaitu sebagai usaha untuk memantapkan pemahaman terhadap suatu ayat tetap bertumpu pada titik moderatnya, terutama dalam hal komprehensivitas kandungan Al-Qur'an, dan bukan malah cenderung pada titik ekstremnya.

Selain itu, dapat juga dinyatakan di sini dua perbedaan antara *tafsīr mawdū'ī* dan *tafsīr maqāṣidī*. Pertama, dari aspek cakupan analisis. Jika *tafsīr mawdū'ī* lebih bertumpu pada *maqāṣid al-Qur'ān* – satu disiplin yang merupakan bagian dari diskursus teleologi Islam, maka *tafsīr maqāṣidī* dapat dikatakan berusaha untuk menambahkan ke dalam dirinya, selain *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut, apa yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah* – satu disiplin lain dalam teleologi Islam. Hal ini sebenarnya cukup wajar; sebab, *tafsīr maqāṣidī* memang dapat dikatakan baru lahir pada satu dasawarsa terakhir ini, yaitu salah satunya ditandai dengan lahirnya satu buku komprehensif tentang *tafsīr maqāṣidī* pada 2019 yang ditulis Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd dengan judul *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*.⁴⁶ Dengan usia yang demikian muda, seiring dengan semakin berkembangnya *maqāṣid al-sharī'ah* di era kontemporer ini,⁴⁷ maka sudah sewajarnya jika *tafsīr maqāṣidī* mendapatkan

⁴⁶ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*,

⁴⁷ Kebutuhan terhadap pengembangan dan pengarusutamaan diskursus *maqāṣid* di era kontemporer dapat dianggap bermula pada awal milenium ketiga, yaitu tepatnya sebagai respons atas peristiwa 9/11 pada 9 September 2001 yang juga merupakan awal mula merebaknya isu-isu ekstremisme keberagamaan. Pemahaman ekstremis dapat dikatakan sebagai antitesis dari pemahaman ekstremis. Berdasarkan hal ini, maka tidak berlebihan jika karya Yūsuf al-Qaradāwī dalam bidang *maqāṣid al-sharī'ah* yang terbit pertama kali pada

pengaruh yang demikian kuat dari kerangka konseptual dan teoretis yang ada dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Adapun fakta bahwa *tafsīr mawḍū'ī* kurang begitu mendapatkan pengaruh tersebut sebab ia lahir cukup jauh dari *tafsīr maqāṣidī*, yaitu pada pertengahan abad 20, tepatnya pada 1977, yang ditandai dengan satu buku berjudul *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*.⁴⁸ Dengan penambahan *maqāṣid al-sharī'ah* inilah mengapa kemudian dikatakan bahwa *tafsīr maqāṣidī* adalah pengembangan lebih lanjut dari *tafsīr mawḍū'ī*.

Alasan kedua adalah jangkauan makna yang dilahirkan oleh kata *maqāṣid* dan *mawḍū'ī* yang melekat masing-masing pada kata *tafsīr*. Namun, sebelum masuk pada perbandingan antara *maqāṣid* dan *mawḍū'ī*, ada baiknya menyimak satu penjelasan bahwa, dalam batas tertentu, apa yang dimaksud *maqāṣid* sebenarnya adalah *tafsīr* itu sendiri. Disebutkan bahwa “prinsip dasarnya [yaitu *maqāṣid al-sharī'ah*] adalah memelihara pesan universal Alquran untuk menjawab kekhususan dan perbedaan masalah yang dihadapi manusia. Sementara tafsir Alquran juga merupakan perangkat metodologis untuk mengungkap pesan Alquran sebagai petunjuk bagi manusia.”⁴⁹ Penyamaan seperti ini memang, dalam batas tertentu juga, dapat dibenarkan. Sebab keduanya memang sebuah istilah yang merupakan bagian perangkat keilmuan yang dimaksudkan untuk menyibak apa sesungguhnya yang dimaksud oleh Tuhan dengan teks yang diturunkan-Nya tersebut. Namun, satu hal mendasar perlu dicatat bahwa kedua istilah tersebut tidak cukup cocok untuk dibandingkan. Sebab, secara morfologis, *maqāṣid* adalah kata benda yang merujuk pada satu entitas; sementara *tafsīr* memang juga kata benda tapi ia sendiri lebih dekat untuk disebut sebagai kata kerja (*maṣdar* ya‘malu ‘amal al-fi‘l).⁵⁰ Dalam konteks yang lebih praktis pun, yaitu diskursus *tafsīr maqāṣidī*, tafsir, dengan kedudukannya sebagai man‘ut (yang diterangkan), jelas bersifat lebih umum dari pada *maqāṣidī* yang berkedudukan sebagai na‘t (kata sifat atau sesuatu yang menerangkan).⁵¹ Termasuk juga dalam konteks historis, jelas bahwa istilah *tafsīr* muncul jauh

2006 dianggap sebagai salah satu instrumen utama menjamurnya penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pisau analisis dalam berbagai disiplin ilmu keagamaan. Karya tersebut adalah al-Qarāḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

⁴⁸ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, Cairo: Al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah, 1977.

⁴⁹ Kusmana Kusmana, “Epistemologi *Tafsīr Maqāṣidī*,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsīr Hadith* 6, no. 2 (December 7, 2016): 208, <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.206-231>.

⁵⁰ Muṣṭafā al-Galāyīnī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*, vol. 3 Beirut: Manshurāt al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1993, 276.

⁵¹ al-Galāyīnī, *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*, ..., 3:221.

lebih dahulu dari *maqāṣid*.⁵² Tafsir adalah satu usaha untuk menyingkap *maqāṣid* itu sendiri. Tafsir, dengan demikian, lebih merupakan sebuah kegiatan; sementara *maqāṣid* adalah hasil yang diharapkan dari kegiatan tersebut. Keduanya memang berhubungan, tapi tidak cukup setara untuk dibandingkan apalagi disamakan.

Jika perbedaan antara *maqāṣid* dan tafsir sudah cukup jelas, maka saatnya sekarang kembali pada perbandingan antara *maqāṣid* dan *mawḍūʿī*. *Maqāṣid* berarti substansi yang menjadi inti dari sebuah entitas; sementara *mawḍūʿī* berarti tema atau konsep dari sebuah entitas. Dari sini, terlihat bahwa istilah *maqāṣid* tampak jauh lebih substansial dan filosofis daripada *mawḍūʿī* yang terkesan lebih teknis dan praktis; sebab, konsep adalah satu dari beberapa bagian pada sebuah jalan yang mengantar pada substansi. Pemilihan istilah yang lebih substansial seperti ini, khususnya dalam rangka pengembangan ilmu pengetahuan serta pengaplikasiannya di realita sosial, menjadi begitu penting sebab ia akan mendudukkan satu disiplin pada posisi yang lebih mantap sehingga tidak mudah tergoyahkan. Dalam konteks geopolitik di era kontemporer seperti sekarang ini, posisi seperti ini menjadi sedemikian signifikan ketika melihat satu fakta bahwa *tafsīr maqāṣidī* muncul di era ketika ekstremisme keberagamaan merebak di seluruh penjuru dunia. Hari ini, terutama sejak peristiwa 9/11, dapat dikatakan bahwa isu ekstremisme keberagamaan telah menjadi salah satu isu yang paling banyak dibahas di muka bumi, terutama dalam konteks kaitan antara dunia Islam dengan kondisi sosial-politik di pentas global.⁵³ Tidak dapat diragukan lagi bahwa antitesis dari ekstremisme itu adalah prinsip kebertujuan (*purposefulness*) yaitu *maqāṣid* itu sendiri. Artinya, satu pemahaman keagamaan ekstrem pada diri seseorang lahir dikarenakan ia belum atau tidak mampu menangkap apa yang memang menjadi tujuan dari satu teks keagamaan. Boleh jadi memang ia merasa menemukan dan meyakini satu atau beberapa tujuan dalam teks tersebut, namun ketika hierarki berbagai tujuan disalahpahami, maka yang lahir pun adalah kesalahpahaman. Sebaliknya, jika ia mampu menangkap tujuan yang dimaksud, termasuk menempatkan secara adil berbagai tujuan yang ada – jika memang ditemukan

⁵² Secara substansi, kedua istilah sudah muncul sejak awal perkembangan Islam di era Rasulullah Saw. Namun secara istilah verbatim, lebih tepatnya sebagai sebuah nama buku, *tafsir* muncul lebih awal dari *maqāṣid*. Orang akan dengan mudah menyebut berbagai kitab tafsir seperti *Tafsir Ibn Abbas*, *Tafsir al-Thabari*, dan *Tafsir al-Zamakhsyari* yang semuanya ada dan sudah populer sebelum kelahiran satu kitab yang penulisnya, Ibn Āshūr (1973), mencantumkan istilah *maqāṣid* sebagai judul bukunya, yaitu *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*.

⁵³ Md. Mahmudul Hasan, "Iqbal's and Hassan's Complaints: A Study of 'To the Holy Prophet' and 'SMS to Sir Muhammad Iqbal,'" dalam *The Muslim World*, Vol. 110 No. 2 Tahun 2020, hal. 195–216.

beberapa, maka potensi untuk menjadi ekstrem akan semakin mengecil bahkan tidak ada.

Di sinilah terletak peran filsafat dalam usaha mengelaborasi, memperbaiki, dan mengembangkan disiplin tafsir, yaitu dengan mencangkokkan *maqāṣid* yang merupakan bagian dari diskursus teleologi Islam sehingga lahir apa yang disebut sebagai *tafsīr maqāṣidī*. Dengan *tafsīr maqāṣidī*, seseorang tidak hanya diharapkan mampu menangkap tujuan dari sebuah teks keagamaan, namun juga menetapkan skala prioritas terhadap tujuan tersebut yang kadang ditemukan – jika memang ada – berbilang. Dari sini, terlihat betapa penting pengarusutamaan *maqāṣid*, dan selanjutnya *tafsīr maqāṣidī*, di era kontemporer sekarang ini.

E. Penekanan terhadap *Maqāṣid* daripada *Wasā'il*

Jika telah jelas pula bahwa *tafsīr maqāṣidī* adalah satu corak tafsir yang merupakan hasil transplantasi filsafat ke dalam disiplin ilmu tafsir, maka perlu dijelaskan pula di sini bahwa salah satu tanda transplantasi tersebut adalah adanya penekanan kuat terhadap unsur *maqāṣid* jika dibandingkan penekanan terhadap unsur *wasā'il*. Hal inilah kiranya yang kemudian melahirkan apa yang dimaksud oleh beberapa sarjana seperti Fazlur Rahman,⁵⁴ Hashim Kamali,⁵⁵ dan Gamal Abdelnour,⁵⁶ bahwa Al-Qur'an adalah "*the goal-oriented book*", yaitu satu jenis kitab suci yang sangat berorientasikan pada tujuan (*goal*) daripada bentuk (*means*). Tujuan tersebut adalah apa yang dimaksud sebagai *maqāṣid*, sementara apa yang dimaksud sebagai bentuk adalah *wasā'il*. Jika *maqāṣid* adalah tujuan, maka *wasā'il* adalah berbagai jalan yang ditempuh untuk mencapai tujuan tersebut. Jika *maqāṣid* bersifat tetap, statis, dan tidak berubah, maka *wasā'il* bersifat berubah, elastis, dan tidak tetap.⁵⁷ Keseimbangan dan perpaduan antara dua karakter yang berbeda inilah yang sesungguhnya menjadikan ajaran Islam senantiasa kokoh dalam tradisi (*aṣluḥā thābit*, Ibrāhīm 24) dan pada saat yang sama akomodatif terhadap perkembangan zaman (*wa far'uhā fī al-samā'*, Ibrāhīm 24); dan salah satu usaha pengokohan dan pengakomodasian tersebut adalah melalui penggunaan *tafsīr maqāṣidī*.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.

⁵⁵ Mohammad Hashim Kamali, "Issues in the Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform," dalam *Islamic Studies*, Vol. 40 No. 1 Tahun 2001, hal. 13.

⁵⁶ Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology*, ..., 38.

⁵⁷ Mohamad Akram Laldin and Hafas Furqani, "Developing Islamic Finance in the Framework of *Maqāṣid* Al-Shari'ah: Understanding the Ends (*Maqāṣid*) and the Means (*Wasā'il*)," dalam *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 6 No. 4 Tahun November 25, 2013, 283, doi:10.1108/IMEFM-05-2013-0057.

Dalam belantara keserjanaan Islam, salah satu usaha pengarusutamaan *maqāṣid* daripada *wasā'il*, yang hal ini dapat dianggap sebagai cikal bakal lahirnya *tafsīr maqāṣidī*, adalah apa yang dilakukan oleh 'Umar bin Khattab dalam berbagai ijtihadnya. Memang, dalam hal ini, 'Umar tidak secara eksplisit menyebut paradigma yang menjadi benang merah dari beberapa ijtihad yang dilakukannya sebagai klasifikasi *maqāṣid-wasā'il*. Namun, dalam analisis Penulis, klasifikasi inilah yang agaknya termasuk cocok untuk membaca pemikiran segar dan dinamis dari berbagai ijtihad tersebut. Di antara ijtihad tersebut adalah dalam hal pembagian tanah yang merupakan hasil dari kemenangan dalam perang,⁵⁸ pemberian bagian zakat kepada golongan *mu'allafah qulubuhum*,⁵⁹ pembagian seperlima dari harta rampasan perang,⁶⁰ dan aneka keputusan penting lainnya. Salah satu ciri utama dari ijtihad tersebut adalah apa yang diungkap oleh 'Umar sendiri bahwa "saya [Umar] memang keluar dari Al-Qur'an tetapi untuk kembali ke Al-Qur'an,"⁶¹ yaitu kesan bahwa 'Umar meninggalkan makna dari bunyi eksplisit teks; namun, dengan penelusuran mendalam, diketahui bahwa yang menjadi dasar pijakan 'Umar sesungguhnya adalah makna dari bunyi implisit teks Al-Qur'an itu sendiri. Sederhananya, dapat dikatakan bahwa dalam pernyataan tersebut yang menjadi basis argumen bagi berbagai ijtihadnya, yang ditinggalkan 'Umar untuk sementara adalah *wasā'il* yang memang bersifat partikular dan temporal; adapun yang senantiasa dituju dan diperjuangkannya adalah *maqāṣid* yang memang bersifat universal dan perenial.

Termasuk yang perlu disebutkan di sini adalah apa yang dilakukan oleh Fazlur Rahman (1919-1988), seorang pemikir Muslim Amerika Serikat kelahiran Pakistan – betapa pun perlu diakui ada sisi kontroversial padanya. Rahman mengenalkan apa yang disebut sebagai *double movement*,⁶² yaitu gerak ganda dalam usaha merekontekstualisasi ajaran Islam. Berikut pernyataan Rahman tentang teori tersebut:

Proses penafsiran [untuk menemukan pesan-pesan Al-Qur'an] itu disebut sebagai *double movement* yang terdiri dari dua gerak, yaitu dari situasi sekarang menuju masa diturunkannya Al-Qur'an, kemudian dari situasi penurunan Al-Qur'an tersebut untuk kemudian kembali kepada situasi sekarang. [Proses ini diperlukan karena] Al-

⁵⁸ Muḥammad Baltājī, *Manhaj 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī': Dirāsah Mustaw'ibah Li Fiqh 'Umar Wa Tanzīmātihi*, Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1970, 131–174.

⁵⁹ Baltājī, *Manhaj 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī': Dirāsah Mustaw'ibah Li Fiqh 'Umar Wa Tanzīmātihi*, ..., 175–191.

⁶⁰ Baltājī, *Manhaj 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī': Dirāsah Mustaw'ibah Li Fiqh 'Umar Wa Tanzīmātihi*, ..., 208–210.

⁶¹ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur'an: kajian tematik atas ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), xiii.

⁶² Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ..., 45.

Qur'an itu sendiri adalah sebuah wahyu yang diturunkan melalui Rasulullah Saw. yang merupakan respons terhadap kondisi sosial-moral yang terjadi di Jazirah Arab khususnya yang berkaitan dengan persoalan yang dihadapi masyarakat Makkah yang sebagian besar merupakan pedagang.⁶³

Dari kutipan di atas, dapat kembali dinyatakan bahwa, pertama, untuk memahami suatu permasalahan kontemporer dengan komprehensif, terutama permasalahan yang belum ditemukan ketentuan jelasnya atau yang sedang dipertikaikan (*fa in tanāza 'tum fī shay'in*, al-Nisā 59) di era kontemporer ini, seorang Muslim harus bergerak ke masa lalu (*faruddūhu ila Allāh wa al-rasūl*, al-Nisā 59) untuk menelusuri detail-detail historis pada zaman Rasulullah Saw. terkait satu peristiwa yang berkaitan, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan permasalahan tersebut untuk menemukan nilai moral dari peristiwa tersebut.⁶⁴ Kedua, setelah nilai moral tersebut didapat, gerakan selanjutnya adalah dengan kembali ke masa kontemporer untuk menerapkan nilai moral yang sudah ditemukan – dengan kemungkinan tidak menjalankan unsur-unsur historis dari permasalahan yang sedang dibahas.

Terkait teori *double movement* ini, perlu dinyatakan bahwa tidak semua sarjana menyepakatinya. Sebagian mengapresiasi karena teori itu sendiri merupakan konsekuensi logis dari pandangan Rahman bahwa Al-Qur'an harus dipahami sebagai sebuah sistem yang utuh, bukan sekumpulan perintah dan larangan yang saling terpisah dan atomistik.⁶⁵ Sebagian lagi memberikan kritik tajam dengan menggolongkan Rahman sebagai seorang modernis-liberal yang salah atau bahkan menyalahgunakan pemikiran al-Shātibī – salah satu rujukan utamanya – untuk memperkuat apa yang diyakininya.⁶⁶ Apa pun itu, perlu dinyatakan di sini bahwa, dalam batas tertentu, apa yang ditujukan oleh Rahman dengan teori tersebut adalah justru untuk menjadikan ajaran Islam itu senantiasa selaras dan mampu memberikan jawaban rasional dan berkeadilan terhadap berbagai tantangan di aneka perubahan dan perkembangan zaman. Ia menyatakan bahwa “apa yang

⁶³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982, 5.

⁶⁴ Muhammad Abdul Aziz and Cahya Edi Setyawan, “The Relevance between Rahman’s Double Movement and the Qiyas: The Case of Polygamy,” dalam *Building World Peaces through Cultural Studies*, Presented at the The 4th Adab-International Conference on Information and Cultural Sciences, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022, 74–75.

⁶⁵ Mona Siddiqui, *Human Struggle: Christian and Muslim Perspectives*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021, 141–142.

⁶⁶ Edi Kurniawan, “Pemikiran *Maqāṣid* Al-Shari’ah Al-Shatibi Dan Penyalahgunaannya Oleh Beberapa Tokoh Modernis Dan Liberal Terpilih” *masters*, Universiti Teknologi Malaysia, School of Graduate Studies, 2016, <http://dms.library.utm.my:8080/vital/access/manager/Repository/vital:105108>.

saya maksud dengan metode penafsiran hermeneutika dalam Al-Qur'an [yang darinya lahir teori *double movement*] adalah sebuah pemahaman terhadap pesan-pesan Al-Qur'an agar mampu dijadikan petunjuk dalam hidup – bagi mereka yang mempercayainya – secara berkesinambungan dan bermakna.”⁶⁷ Lepas dari perdebatan seputar kontroversi pemikiran Rahman, dapat kiranya dinyatakan di sini bahwa *double movement* yang diinisiasi Rahman adalah satu jenis gerak pemikiran yang berusaha untuk mengidentifikasi mana dari suatu ajaran Islam yang bersifat *maqāṣid* sehingga, karena keberlakuannya bersifat universal, perlu dilestarikan; termasuk juga mana yang bersifat *wasā'il* sehingga, karena keberlakuannya lebih bersifat temporal, perlu dibatasi penggunaannya.

Satu sarjana lain yang juga perlu disebutkan di sini atas perannya dalam menginisiasi penekanan *maqāṣid* daripada *wasā'il* adalah tokoh yang mendapat gelar *The Global Mufti*, yaitu Yūsuf al-Qaradāwī (1926-2022).⁶⁸ Dalam bukunya, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, ia menyebutkan secara jelas betapa dalam memahami teks-teks keagamaan, terutama hadis, perlu disadari bahwa tidak semua ketentuan yang disebutkan di dalamnya mempunyai kapasitas yang sama. Sebab, di dalamnya ada yang disebut *maqāṣid* dengan sifatnya yang universal dan perenial dan ada pula yang disebut *wasā'il* dengan sifatnya yang partikular dan temporal.⁶⁹ Karena itu, setiap pembelajar, peneliti, dan mereka yang ingin mengaplikasikan ajaran-ajaran Al-Qur'an perlu dan wajib mengetahui mana ketentuan yang digolongkan sebagai *maqāṣid* dan mana yang digolongkan sebagai *wasā'il*. Pengetahuan komprehensif tentang hal tersebut akan melahirkan pemahaman moderat; sebaliknya, tanpa hal tersebut, pemahaman keagamaan seseorang rentan untuk terjerumus dalam tindakan ekstremisme keagamaan. Berikut pernyataan lengkap al-Qaradāwī:

Di antara penyebab kesalahan dan kekeliruan dalam memahami Sunah adalah bahwa sebagian orang mencampuradukkan antara *maqāṣid* yang tetap, yang memang ingin direalisasikan oleh Sunnah, dan *wasā'il* yang bersifat temporal dan situasional, yang memang kadang sekadar diperlukan dalam usaha merealisasikan *maqāṣid* yang diharapkan tersebut. Meski demikian, ada sebagian orang yang justru terlalu fokus pada *wasā'il* itu sendiri sehingga sampai dianggap *maqāṣid*. Padahal, bagi mereka yang memahami Sunah berikut rahasianya dengan mendalam akan mengetahui bahwa yang lebih diprioritaskan adalah *maqāṣid* yang memang bersifat tetap dan

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), 4.

⁶⁸ Bettina Graf and Jakob Skovgaard-Peterson, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, New York: Columbia University Press, 2009.

⁶⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2002, 165.

berkesinambungan; adapun *wasā'il* cenderung berubah seiring dengan perubahan lingkungan yang mengitarinya, waktu, kebiasaan, dan berbagai faktor sejenis lainnya.⁷⁰

Dari pernyataan di atas, terlihat ada titik temu antara pemikiran integratif Rahman dan al-Qaradāwī, di mana keduanya bertemu pada satu tesis bahwa dalam teks keagamaan, antara komponen satu dengan lainnya tidak sepenuhnya memiliki kapasitas yang sama; sebab, ada sebagian yang digolongkan sebagai *maqāṣid* dan ada sebagian lain sebagai *wasā'il* – sebagaimana dijelaskan di atas. Meski demikian, perlu juga disebutkan di sini bahwa jika paradigma *maqāṣid-wasā'il* Rahman hampir sepenuhnya berkaitan dengan Al-Qur'an – yang dengan sendirinya berlaku pada hadis, paradigma yang sama bagi al-Qaradāwī bisa dikatakan lebih banyak berkaitan dengan hadis. Dari sekian banyak contoh teks keagamaan yang dipaparkannya, hanya ada satu contoh yang diambil dari Al-Qur'an, yaitu tentang kuda sebagai alat perang yang dianggap sebagai *wasīlah* – meski disebut secara eksplisit (*wa min ribāṭ al-khayl*, al-Anfāl 60).⁷¹ Namun, selain berdasar satu contoh di atas, agak sulit juga untuk menolak asumsi bahwa al-Qaradāwī menerapkan paradigma *maqāṣid-wasā'il* dalam semua teks keagamaan. Sebab, dalam satu buku tentang *maqāṣid* yang ditulisnya, yaitu yang berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*, dengan jelas termaktub frasa "*bayna al-maqāṣid al-kulliyah wa al-nuṣūṣ al-juz'iyah*."⁷² Apa pun itu, secara umum, dari contoh pemikiran kedua tokoh di atas, dapat dinyatakan betapa penting pengetahuan untuk mengidentifikasi, mengklasifikasi, dan membedakan dalam penerapan terkait apa yang disebut *maqāṣid* dan apa yang disebut *wasā'il* pada sebuah teks keagamaan.

Untuk mendapatkan gambaran lebih jelas terkait klasifikasi *maqāṣid-wasā'il* ini, berikut adalah beberapa contoh praktis:

1. Pembagian Seperlima Harta Rampasan Perang

Dalam konteks pemikiran 'Umar yang merupakan seorang khalifah yang mujtahid, di antara contoh penting yang perlu disebutkan di sini adalah kasus pembagian seperlima dari harta rampasan (*ghanimah*) perang. Ayat yang berkaitan dengan hal ini adalah penggalan surat al-Anfāl 41:

⁷⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2002), 159.

⁷¹ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, ..., 160.

⁷² al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ۖ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ...﴾

Ketahuiilah, sesungguhnya apa pun yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlimanya untuk Allah, Rasul, kerabat (Rasul), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil ... (al-Anfāl/8:41)

Dari ayat di atas, jelas dinyatakan bahwa ada enam pihak yang berhak mendapat harta rampasan perang (*ghanimah*), yaitu Allah Swt., Rasulullah Saw, kerabat dekat Rasulullah Saw, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan Ibnu Sabil. Apa yang menjadi titik tekan di sini adalah terkait bagian kelompok kerabat dekat Rasulullah Saw. yang dalam hal ini disebut dengan *dhu al-qurbā*. Sebagaimana ditulis oleh Quraish Shihab, pendapat para ulama tentang sosok *dhu al-qurbā* ini tidak tunggal. Sebab, sosok seperti Imam Mālik mendefinisikannya sebagai keturunan Bani Hāshim, sementara Imam Shāfi‘i dan Imam Aḥmad menganggapnya juga mencakup Banī al-Muṭṭalib. Pemberian kepada golongan *dhu al-qurbā*, lanjut Shihab, merupakan ketetapan Allah sekaligus penghormatan-Nya kepada Rasul saw. dan sebagai imbalan atas ketetapan Rasul saw. yang mengharamkan keluarga beliau memperoleh zakat. Pendapat lebih spesifik diberikan oleh Abū Ḥanīfah di mana pemberian tersebut sesungguhnya menyaratkan bahwa kerabat Rasulullah Saw. yang dianggap sebagai bagian dari *dhu al-qurbā* tersebut mestilah mereka yang dianggap miskin.⁷³

Apa yang kemudian bisa dinyatakan di sini adalah bahwa pada zaman Rasulullah Saw, ketika ada harta rampasan, pada dasarnya seperlima dari harta tersebut dibagikan kepada kelompok tersebut. Meski demikian, hal berbeda dilakukan oleh ‘Umar di kemudian hari ketika ia menjadi khalifah, yaitu tidak dibagikannya harta tersebut kepada kerabat Rasulullah Saw. (*dhu al-qurbā*). Padahal, jika menilik pada teks ayat Al-Qur’an di atas, jelas tertulis frasa *li dhi al-qurbā* yang diartikan kerabat dekat Rasulullah Saw. bertindak sebagai pihak penerima *ghanimah*. Kontan saja kebijakan ‘Umar ini menimbulkan pro dan kontra di tengah-tengah sahabat di Madinah pada waktu itu: bagaimana mungkin sebuah teks yang demikian jelas akhirnya ditinggalkan begitu saja. Merespons hal ini, ‘Umar menjawab bahwa, sebagaimana sudah disebutkan di atas, “saya memang keluar dari Al-Qur’an tetapi untuk kembali ke Al-Qur’an.”⁷⁴ Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah benarkah apa yang dilakukan oleh ‘Umar, seorang khalifah yang

⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 5 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 447.

⁷⁴ Umar Shihab, *Kontekstualitas Al-Qur’an: kajian tematik atas ayat-ayat hukum dalam Al-Qur’an* (Jakarta: Penamadani, 2005), xiii.

demikian luas pengakuan atas kredibilitasnya, yang tampak meninggalkan teks yang demikian jelas?

Pada titik ini, menurut Penulis, klasifikasi *maqāṣid-wasā'il* tampak menemukan relevansinya. Artinya, 'Umar mampu melakukan, apa yang kemudian dirumuskan oleh al-Qaraḍāwī sebagai, pengidentifikasian mana dari ayat tersebut yang menjadi *maqāṣid* dan mana juga yang menjadi *wasā'il*. Bagi 'Umar, agaknya yang menjadi *maqāṣid* adalah frasa yang terletak setelah penyebutan lima golongan penerima tersebut, meski di ayat lain berada dalam konteks *fay'*, yaitu *kay lā yakūna dūlatan bayna al-aghniyā' minkum*. Artinya, alasan mendasar ('illah) dari pembagian seperlima *ghanimah* tersebut adalah karena memang mereka pada saat itu membutuhkan,⁷⁵ yang dengan hal ini akan tercipta keseimbangan distribusi harta dari mereka yang serba berlebih kepada mereka yang benar-benar membutuhkan. Hal ini dikuatkan dengan satu hadis yang diriwayatkan dari 'Alī Ibn Abī Ṭālib:

عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا، عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ اجْتَمَعْتُ أَنَا وَالْعَبَّاسُ، وَفَاطِمَةُ، وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ، عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ رَأَيْتَ أَنَّ تُؤَلِّينِي حَقَّنَا مِنْ هَذَا الْخُمْسِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَقْسِمُهُ حَيَاتِكَ كَيْ لَا يُنَازِعَنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ فَأَفْعَلَ. قَالَ فَقَعَلَ ذَلِكَ - قَالَ - فَقَسَمْتُهُ حَيَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ وَلَّانِيهِ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَتَّى إِذَا كَانَتْ آخِرُ سَنَةٍ مِنْ سِنِي عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنَّهُ أَتَاهُ مَالٌ كَثِيرٌ فَقَعَلَ حَقَّنَا ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيَّ فَقُلْتُ بِنَا عَنْهُ الْعَامَ غَنَى وَبِالْمُسْلِمِينَ إِلَيْهِ حَاجَةٌ فَارْدُدْهُ عَلَيْهِمْ فَردَّه عَلَيْهِمْ ثُمَّ لَمْ يَدْعُنِي إِلَيْهِ أَحَدٌ بَعْدَ عُمَرَ فَلَقِيتُ الْعَبَّاسَ بَعْدَ مَا خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِ عُمَرَ فَقَالَ يَا عَلِيُّ حَرَمْتَنَا الْعِدَاةَ شَيْئًا لَا يُرَدُّ عَلَيْنَا أَبَدًا وَكَانَ رَجُلًا ذَاهِيًا.⁷⁶

Dari 'Abd al-Rahmān Ibn Abī Laylā, yang berkata "aku mendengar 'Alī Ibn Ṭālib berkata "aku, 'Abbās, Fāṭimah, dan Zayd Ibn Ḥārithah pernah berkumpul bersama Rasulullah Saw. Aku berkata "Ya Rasulullah, jika engkau berkehendak untuk memberikan hak kami (bagian) dari seperlima (harta rampasan) ini sebagaimana disebutkan dalam Kitab Allah sehingga aku dapat membaginya selama masa hidupmu dan tidak ada yang membantahku setelah engkau menetakannya, maka lakukanlah. 'Alī berkata

⁷⁵ Baltājī, *Manhaj 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī'*: Dirāsah Mustaw'ibah Li Fiqh 'Umar Wa Tanzīmātihi, ..., 209.

⁷⁶ Abū Dāwud Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Yāsir Hasan, 'Izz al-Dīn Ḍallī, and Imād 'al-Ṭayyār, Damascus: Resalah Publishers, 2013, 653-654.

bahwa Rasulullah Saw. pun melakukannya. Lalu ‘Alī berkata: Aku membaginya [yaitu seperlima dari harta rampasan] selama masa hidup Rasulullah Saw. Abu Bakar pun kemudian memberikannya kepadaku. Pada hari-hari terakhir kekhalifahan Umar, sejumlah besar harta datang kepadanya dan ia menyisihkan apa yang menjadi hak kami dan mengirimkannya kepadaku. Aku [‘Alī] berkata kepadanya: pada tahun ini kita berkecukupan; namun umat Islam membutuhkan, jadi kembalikanlah harta rampasan itu kepada mereka. Karena itu, ‘Umar pun mengembalikannya kepada mereka. Setelah itu, tidak ada orang yang memanggilku kecuali ‘Umar. Lantas, setelah bertemu dengan ‘Umar, aku bertemu ‘Abbās, yang berkata “Wahai ‘Alī, engkau telah merampas dari kami sesuatu yang tidak akan pernah dikembalikan kepada kami.” Ia [‘Abbās] memang seorang yang bijaksana.” (HR. Abū Dāwud dan ‘Alī Ibn Abī Tālib).

Dari keterangan hadis di atas, terutama pernyataan ‘Alī bahwa “pada tahun ini kita berkecukupan; namun umat Islam membutuhkan, jadi kembalikanlah harta rampasan itu kepada mereka,” dapat diketahui bahwa pemberian *ghanimah* kepada para kerabat tersebut, pada waktu itu, sesungguhnya lebih berdasarkan alasan karena mereka saat itu memang membutuhkan; dan bukan semata-mata karena mereka dekat secara kekerabatan dengan Rasulullah Saw.⁷⁷ Kapasitas mereka yang merupakan kerabat seorang rasul pilihan adalah satu alasan lain mengapa posisi mereka kemudian didahulukan daripada tiga golongan lain yang demikian jelas merupakan pihak yang membutuhkan uluran tangan: anak-anak yatim (*al-yatāmā*), orang-orang miskin (*al-masākīn*), dan ibnu sabil (*ibn al-sabīl*). Alasan pemerataan distribusi ini tentu saja cukup cocok untuk menjadi *maqāṣid* karena ia berlaku universal dan perenial di mana memang sekian banyak instrumen jaminan sosial Islam,⁷⁸ bahkan yang di luar Islam sekali pun, diselenggarakan dengan salah satu tujuannya adalah agar ada keseimbangan distribusi antara mereka kaum berada dengan mereka kaum papa.

Adapun yang menjadi *wasā’il* adalah, salah satunya, *dhu al-qurbā* itu sendiri. Artinya, fakta kedekatan hubungan darah dengan Rasulullah Saw. sesungguhnya bukan alasan utama pemberian *ghanimah*. Para kerabat tersebut ketika itu, yaitu di zaman Rasulullah Saw, diberikan karena memang mereka dalam kondisi membutuhkan uluran tangan. Adapun pada masa ‘Umar bin Khaṭṭāb menjadi khalifah, para kerabat tersebut sudah berubah

⁷⁷ Baltājī, *Manhaj ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī’*: *Dirāsah Mustaw’ibah Li Fiqh ‘Umar Wa Tanzīmātihi*, ..., 209.

⁷⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Al-Takāful al-Ijtimā’ī Fī al-Islām*, Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1991, 66–89.

menjadi orang berada. Karena itu, ketika alasan utama tersebut sudah tidak lagi melekat, maka ketentuan pemberian *ghanimah* kepada mereka pun tidak lagi melekat dan terjadi. Perubahan inilah, dari yang awalnya mendapatkan kemudian tidak sedang dan/atau lagi mendapatkan, yang disebut sebagai *wasā'il* yang memang salah satu karakteristiknya adalah partikular, temporal, dan mengandung potensi untuk berubah. Maka, kembali pada perkataan 'Umar di atas, yaitu "saya memang keluar dari Al-Qur'an tetapi untuk kembali ke Al-Qur'an," bisa dikatakan bahwa komponen Al-Qur'an yang pertama, yang bisa ditinggalkan untuk sementara, adalah *wasā'il*; sementara komponen Al-Qur'an yang kedua, yang berlaku di sepanjang sejarah kemanusiaan, adalah *maqāsid*.

2. Kesaksian Lelaki dan Perempuan

Salah satu contoh populer tentang perlunya pengidentifikasian antara mana yang disebut *maqāsid* dan mana yang disebut *wasā'il* adalah kasus kesaksian laki-laki dan perempuan. Hal ini terekam salah satunya dalam penggalan al-Baqarah 282 sebagaimana berikut:

... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ...

Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya... (al-Baqarah/2:282)

Di sini termaktub jelas bahwa khususnya dalam transaksi utang piutang, hendaknya dihadirkan di dalamnya dua orang saksi ahli (*shahīdayn*), yang bisa diambilkan dari dua orang laki-laki atau, jika tidak ditemukan, bisa berupa satu orang laki-laki dan dua orang perempuan. Yang menjadi pokok permasalahan dalam konteks klasifikasi *maqāsid-wasā'il* adalah komposisi perbandingan antara lelaki dan perempuan yang bernilai 1:2, yaitu adanya kesan ketidaksetaraan perempuan ketika dibandingkan dengan laki-laki. Ketidaksetaraan itu menjadi bahan perdebatan karena, di samping secara umum laki-laki dan perempuan bernilai sama alias setara di depan Allah Swt. (*akramakum 'ind Allah atqākum*, al-Ḥujurāt 13), kesetaraan gender (*gender equity*) dewasa ini merupakan salah satu nilai universal yang diterima hampir di semua kalangan.⁷⁹

⁷⁹ Perlu juga disebutkan di sini bahwa ada perbedaan mendasar antara kesetaraan gender dan persamaan gender. Menurut Penulis, yang pertama merujuk pada persamaan

Terkait hal ini, Shihab menyatakan bahwa yang menjadi penekanan utama dalam isu kesaksian ini adalah validitas saksi itu sendiri, dan bukan justru pada kesan untuk memarginalkan perempuan dengan komposisi 1:2 untuk lelaki dan perempuan tersebut. Hal ini, lanjut Shihab, ditunjukkan oleh digunakannya *shahīdayn*, dan bukan *shāhidayn*, yang ini berarti “bahwa saksi yang dimaksud adalah benar-benar yang wajar serta telah dikenal kejujurannya sebagai saksi, dan telah berulang-ulang melaksanakan tugas tersebut. Dengan demikian, tidak ada keraguan menyangkut kesaksiannya.”⁸⁰ Penekanan terhadap validitas kesaksian tersebut juga ditunjukkan oleh fakta bahwa para perempuan, terutama ketika ayat ini diturunkan, lebih banyak memberikan perhatian kepada urusan domestik daripada para lelaki. Shihab lebih jauh menyatakan:

Atas dasar besar kecilnya perhatian itulah tuntunan di atas ditetapkan. Dan, karena Al-Qur'an menghendaki wanita memberi perhatian lebih banyak kepada rumah tangga, atau atas dasar kenyataan pada masa turunnya ayat ini, wanita-wanita tidak memberi perhatian yang cukup terhadap hutang-piutang, baik karena suami tidak mengizinkan keterlibatan mereka maupun oleh sebab lain, maka kemungkinan mereka lupa lebih besar dari kemungkinannya oleh pria, karena itu - demi menguatkan persaksian — dua orang wanita diseimbangkan dengan seorang pria, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya.⁸¹

Konsekuensinya, meski hal ini tidak secara eksplisit dinyatakan oleh Shihab, jika kondisi sosial yang mengitari perempuan berubah sehingga mereka tidak semata-mata fokus dalam urusan domestik, maka komposisi lelaki dan perempuan dalam isu kesaksian ini juga berubah. Konsekuensi ini selanjutnya dapat ditemukan dalam pemikiran Fazlur Rahman yang mengisyaratkan bahwa komposisi perbandingan 1:2 bagi masing-masing laki-laki dan perempuan itu lebih merupakan konsekuensi logis dari kondisi sosio-historis ketika ayat al-Baqarah 282 ini diturunkan, yaitu sebagian besar perempuan tidak terbiasa dengan urusan utang piutang.⁸²

Sampai di sini, menurut Penulis, memang perlu diakui bahwa pada zaman Rasulullah Saw, betapa pun risalah beliau adalah salah satunya mempromosikan gagasan emansipasi wanita,⁸³ tidak dapat disangkal bahwa sisa-sisa paradigma perempuan sebagai warga negara kelas dua setelah laki-laki masih membekas. Jika dibandingkan laki-laki – bahkan dalam batas

dalam sisi kualitas, yaitu bahwa lelaki dan perempuan, betapa pun boleh jadi berbeda bentuk hak dan kewajiban masing-masing, bernilai setara di depan Allah Swt. Yang kedua cenderung merujuk pada kuantitas, yaitu usaha untuk menyamakan sepenuhnya bentuk hak dan kewajiban tersebut.

⁸⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 5:606.

⁸¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 5:607.

⁸² Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ..., 33.

⁸³ 'Abd al-Halīm Abū Shuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah Fī 'Aṣr al-Risālah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1999.

tertentu hal ini masih terjadi hingga hari ini, para perempuan kurang atau sedikit sekali mendapatkan akses untuk pekerjaan-pekerjaan perniagaan atau bahkan aktivitas sosial lainnya. Hal inilah yang menjadikan wajar jika nilai kesaksian mereka ketika itu dianggap setengah daripada laki-laki demi tujuan yang lebih besar dan utama yaitu validitas kesaksian dalam transaksi itu sendiri yang ditunjukkan dengan kata *syahīdayn*, yaitu dua orang saksi, yang ahli, cakap, dan familier dengan transaksi tersebut, bukan – misalnya – *shāhīdayn* yang hanya berarti *dua orang yang menyaksikan*.⁸⁴ Dengan opsi semacam itu, jika salah satu saksi berupa dua orang perempuan, yang satu bisa membantu mengingatkan yang lain.

Alasan inilah yang disebut Rahman sebagai “*ratio legis*, yang menjelaskan alasan suatu hukum diterapkan,”⁸⁵ yang, dalam konteks lebih luas, menentukan ada tidaknya, atau perlu tidaknya, suatu hukum diterapkan dan dilestarikan. Karena sifat ini, maka ketika dewasa ini ditemukan “para perempuan sedemikian familier dengan hal tersebut [yaitu urusan utang piutang] – yang hal ini justru akan menambah kebaikan bagi masyarakat secara umum – kesaksian mereka dapat berlaku setara dengan laki-laki [yaitu tidak lagi 1:2 namun 1:1].”⁸⁶ Pada titik ini, menurut Penulis, bisa dinyatakan bahwa yang menjadi *maqāṣid* adalah tujuan yang lebih besar yaitu validitas kesaksian yang memang jelas diperlukan dan validitas itu sendiri adalah satu bentuk nilai yang diakui secara universal dan perenial, melintasi dimensi waktu dan tempat. Adapun yang menjadi *wasā'il* adalah komposisi kesaksian laki-laki dan perempuan itu sendiri yang bersifat partikular dan temporal, yang berubah dalam dimensi waktu dan tempat, yaitu dari 1:2 menjadi 1:1.

Dari sini, tampak bahwa pemahaman seperti ini terasa lebih selaras dengan ruh dari Islam itu sendiri yang amat menekankan substansi dan nilai moral dari sebuah ketentuan daripada semata-mata fokus pada bentuknya.

⁸⁴ Baik *shahīd* maupun *shāhīd* pada dasarnya bermakna *saksi*. Keduanya sama-sama disebutkan dalam Al-Qur'an dengan makna tersebut. Hanya saja, yang kemudian membedakan keduanya adalah bahwa yang pertama berbentuk *maf'ūl* alias obyek sehingga bermakna *yang disaksikan*; sementara yang kedua berbentuk *fā'il* alias subyek sehingga berarti *yang menyaksikan*. Jika keduanya dibandingkan, yang pertama mempunyai makna lebih dalam yaitu sebagai seorang teladan. Sebab, seorang teladan cenderung merupakan sosok yang disaksikan dan menjadi perhatian. Karena itu, menurut Penulis, *shahīdayn* di sini bermakna bukan saja *dua orang saksi*, tapi juga *dua orang saksi ahli*. Terkait *shahīdayn* ini, Quraish Shihab menyatakan “ini berarti bahwa saksi yang dimaksud adalah benar-benar yang wajar serta telah dikenal kejujurannya sebagai saksi, dan telah berulang-ulang melaksanakan tugas tersebut. Dengan demikian, tidak ada keraguan menyangkut kesaksiannya.” Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 9 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 138–139; M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 1 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 606.

⁸⁵ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 33.

⁸⁶ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 33.

Artinya, penetapan komposisi kesaksian perempuan yang bernilai setengah daripada lelaki ketika itu bukan berdasarkan jenis kelamin, alias karena berstatus perempuan maka kesaksiannya bernilai setengah dari lelaki. Namun, penetapan tersebut lebih didasarkan pada keinginan untuk mendapatkan kesaksian yang valid, di mana validitas seperti ini sendiri merupakan nilai universal yang dicari dalam setiap perundingan perkara yang meniscayakan kesaksian. Hal ini dikuatkan oleh sebuah cerita dari penggalan hadis sebagaimana tersebut di bawah ini:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ ... قَالَ فَجَاءَتِ الْعَامِدِيَّةُ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي قَدْ زَنَيْتُ فَطَهِّرْنِي. وَإِنَّهُ رَدَّهَا فَلَمَّا كَانَ الْعَدُوُّ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَمْ تَزِدْنِي لَعَلَّكَ أَنْ تَزِدَّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَا عَزَا فَوَاللَّهِ إِنِّي لِحَبْلَى. قَالَ "إِمَّا لَا فَأَذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي". فَلَمَّا وَلَدَتْ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي خِرْقَةٍ قَالَتْ هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ. قَالَ "أَذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ". فَلَمَّا فَطَمَتْهُ أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ فِي يَدِهِ كِسْرَةٌ خُبْزٍ فَقَالَتْ هَذَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ قَدْ فَطَمْتُهُ وَقَدْ أَكَلَ الطَّعَامَ. فَدَفَعَ الصَّبِيَّ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَحُفِرَ لَهَا إِلَى صَدْرِهَا وَأَمَرَ النَّاسَ فَرَجَمُوهَا فَيُقْبَلُ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ بِحَجَرٍ فَرَمَى رَأْسَهَا فَتَنَصَّحَ الدَّمُ عَلَى وَجْهِ خَالِدٍ فَسَبَّهَا فَسَمِعَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبَّهُ إِيَّاهَا فَقَالَ "مَهْلًا يَا خَالِدُ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ تَابَتْ تَوْبَةً لَوْ تَابَهَا صَاحِبُ مَكْسٍ لَغُفِرَ لَهُ". ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فَصَلَّى عَلَيْهَا وَدُفِنَتْ.⁸⁷

Diceritakan oleh ayah dari 'Abd Allāh Ibn Buraydah, yang berkata satu ketika datang seorang perempuan dari Bani Ghāmidīyah. Perempuan itu berkata: "Wahai Nabi Allah, sesungguhnya aku telah berzina." Maka sucikanlah aku. Nabi Saw. kemudian menolaknya. Di esok hari, perempuan itu berkata "Wahai Rasulullah, kenapa engkau menolaku sebagaimana engkau menolak Mā'iz [yang sebelumnya menghadap dengan kasus serupa]. Sungguh aku sudah hamil [atas perbuatan itu]. Nabi Saw. berkata: "Jika demikian, maka pergilah dulu sehingga engkau melahirkan anakmu." Lalu, ketika perempuan tersebut sudah melahirkan, ia masih juga datang dengan anaknya yang dibawanya dengan selendang kain. Ia berkata: "Ini anakku telah aku lahirkan." Nabi Saw. berkata: "Pergilah dan susuilah serta sapihlah anakmu. Lalu, ketika perempuan tersebut selesai menyapihnya, masih juga ia datang kepada Nabi Saw. dengan menggandeng anaknya yang tangannya menggenggam sepotong roti. Ia berkata: "Wahai Nabi Allah, aku telah menyapihnya dan ia pun sudah bisa makan makanan." Lalu Nabi Saw.

⁸⁷ Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991, 1323–1324.

memerintahkan agar sang anak diserahkan kepada seorang laki-laki dari umat Islam, dan juga memerintahkan agar digali lubang untuk perempuan tersebut. Sang perempuan kemudian dimasukkan ke dalam lubang tersebut sehingga menyisakan bagian dadanya. Lantas Nabi Saw. menyuruh orang-orang untuk merajam perempuan tersebut. Lalu datanglah Khālid Ibn al-Walīd untuk ikut merajam kepada perempuan tersebut. Ketika ada darah rajaman itu mengenai wajahnya. Pipinya, Khālid mengumpat perempuan tersebut. Mendengar umpatan ini, Nabi Saw. berkata: “Hati-hati, ya Khalid! Demi Zat yang diriku berada di dalam genggamannya, perempuan tersebut telah benar-benar bertobat, yang jika tobat itu dilakukan oleh seorang penarik pungutan liar, maka tentu akan diterima. Nabi Saw. kemudian memerintahkan agar perempuan tersebut disalati dan dimakamkan. (HR. Muslim dan Ibn Buraydah).

Dari hadis di atas, dapat diketahui bahwa kesaksian seorang perempuan, yang dalam hal ini dicontohkan melalui penetapan hukum dalam isu hubungan kekeluargaan (*aḥwāl shakhṣiyyah*), sangat dipertimbangkan dan tentu saja setara dengan kesaksian lelaki.⁸⁸ Artinya, sekali lagi, yang menjadi titik tekan adalah bagaimana menghadirkan kualitas suatu kesaksian, dan bukan semata-mata karena seseorang beridentitas perempuan sehingga kesaksiannya bernilai setengah dari laki-laki. Menurut Penulis, kualitas inilah yang disebut sebagai *maqāṣid*, yang dalam bahasa Rahman disebut sebagai nilai moral yang bersifat normatif, yang memang lebih banyak dikandung oleh Al-Qur'an dibandingkan dengan hal-hal yang bersifat praktis dan spesifik. Adapun *wasā'il* itu sendiri adalah apa yang ia golongan sebagai hal-hal yang bersifat sosio-historis, yang memang kadang kala Al-Qur'an mengandungnya namun lebih memaksudkannya sebagai perantara untuk mencapai *maqāṣid* tersebut sehingga keberlakuannya pun bersifat sementara. Pengetahuan dan pengklasifikasian antara hal-hal yang normatif dan historis ini, atau yang masing-masing bisa disebut dengan *maqāṣid* dan *wasā'il*, bisa dicapai dengan salah satunya teori *double movement* yang digulirkan oleh Fazlur Rahman.

Hanya saja, betapa pun tetap dimungkinkan adanya perbedaan dalam penafsiran ini dari waktu ke waktu, satu hal perlu dicatat bahwa ketentuan tentang penyediaan saksi ini (*istisyhād*), berikut ketentuan untuk menulis hutang piutang (*mudāyanah*), betapa pun dinyatakan dalam bentuk perintah (*fi'l al-amr*), bukanlah merupakan sebuah kewajiban sebagaimana hal ini disepakati oleh mayoritas ulama. Ia lebih merupakan sebuah panduan yang bersifat rekomendasi (*mustaḥabb*). Karena itu, adanya perbedaan dalam hal

⁸⁸ 'Abd al-Halīm Abū Shuqqah, *Tahrīr Al-Mar'ah Fī 'Aṣr al-Risālah*, vol. 2 Kuwait: Dār al-Qalam, 1999, 297.

cabang seperti ini hendaknya tidak mengikis sesuatu yang jauh lebih besar dan penting yaitu persaudaraan antar umat Islam (*ukhuwwah Islāmiyyah*).

3. Pasukan Berkuda Sebagai Alat Perang

Termasuk contoh terkait urgensi pengklasifikasian *maqāṣid-wasā'il* yang perlu disebutkan di sini adalah ketika memahami kuda sebagai alat perang sebagaimana tercantum dalam ayat berikut:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ...

Persiapkanlah untuk (menghadapi) mereka apa yang kamu mampu, berupa kekuatan (yang kamu miliki) dan pasukan berkuda. Dengannya (persiapan itu) kamu membuat gentar musuh Allah, musuh kamu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, (tetapi) Allah mengetahuinya... (Al-Anfāl/8:60).

Dalam ayat di atas, disebutkan bahwa untuk menggentarkan musuh-musuh Allah Swt., maka umat Islam diperintahkan untuk mempersiapkan diri dengan berbagai kekuatan yang dimiliki termasuk di dalamnya adalah pasukan berkuda. Bahkan ada sebagian umat Islam yang memahami bahwa persiapan terbaik dalam menghadapi musuh adalah dengan menggunakan kuda sebagaimana hal ini telah dicantumkan dalam Al-Qur'an. Pemahaman ini agaknya mendapatkan pembenaran dari satu hadis yang berbunyi sebagai berikut:

عَنْ عُرْوَةَ الْبَارِقِيِّ . رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : " الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ الْأَجْرُ وَالْمَغْنَمُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ " .⁸⁹

Diriwayatkan dari 'Urwah al-Bāriqī, yang meriwayatkan bahwa Nabi Saw. pernah berkata: "selalu ada kebaikan dalam kuda yang ditali pada kepala bagian depannya, yaitu pahala dan harta rampasan, hingga Hari Kiamat." (HR. Al-Bukhārī dan 'Urwah al-Bāriqī).

Hanya saja, yang kemudian menjadi pokok perbincangan dalam konteks klasifikasi *maqāṣid-wasā'il* adalah posisi pasukan berkuda tersebut: apakah dalam mempersiapkan perang, dengan mengacu pada diktum bahwa Al-Qur'an adalah kitab petunjuk dalam segala persoalan, lantas kita hanya harus mempersiapkan pasukan berkuda? Atau, sekurang-kurangnya apakah

⁸⁹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, vol. 3 Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993, 1135.

pasukan berkuda harus ada dalam semua persiapan perang hanya karena ia disebut secara eksplisit dalam Al-Qur'an?

Terkait hal ini, al-Qaradāwī menjelaskan bahwa “setiap orang yang mempunyai akal akan mampu memahami bahasa dan penggunaannya: bahwa kuda hari ini adalah tank, kapal perang, dan berbagai kendaraan perang sejenis yang ditemukan di masa kontemporer ini.”⁹⁰ Di sini, al-Qaradāwī memilih untuk memahami *ribāt al-khayl*, termasuk kata *khayl* sendiri yang tersebut dalam hadis di atas, tidak hanya dalam arti tekstualnya, tapi juga menggabungkan dalam pemahaman tekstual tersebut pemaknaan kontekstual. Artinya, di zaman Rasulullah Saw, pasukan berkuda memang sesuatu yang mutlak dalam semua persiapan perang; yang dalam hal ini berlaku pemaknaan tekstual. Namun, hari ini, ketika berbagai peralatan perang modern telah ditemukan, zaman jelas telah berubah sehingga pasukan berkuda kadang hampir tidak lagi digunakan dalam persiapan perang. Pada titik ini, pemaknaan *ribāt al-khayl* berubah menjadi kontekstual.

Menurut Penulis, dengan mengacu pada makna dasar *khayl* sebagai *khayalan*,⁹¹ sementara *ribāt* sebagai *sesuatu yang diikat* atau *ditambat*,⁹² maka *ribāt al-khayl* dapat dimaknai sebagai segala jenis kekuatan yang dapat dibayangkan, yang diatur dan ditambat untuk persiapan perang seperti tank dan kapal perang sebagaimana disebutkan di atas. Terlepas dari hal ini, perlu dinyatakan juga bahwa pemaknaan persiapan perang dengan hanya menggunakan pasukan berkuda adalah sesuatu yang hampir mustahil dilakukan oleh setiap orang berakal. Sebab, selain hal tersebut bertentangan dengan akal dan nurani sederhana seorang manusia, dalam ayat itu sendiri, kata *ribāt al-khayl* itu sendiri terletak setelah *min quwwah* yang berarti *segala jenis kekuatan*. Artinya, “agaknyanya penyebutannya [yaitu *ribāt al-khayl*] secara khusus bertujuan untuk mengingatkan kaum muslimin keadaan mereka pada waktu Perang Badar yang ketika itu yang hanya memiliki dua ekor kuda.”⁹³

Namun, bagaimana pun juga, tetap saja ada kemungkinan bahwa ada sebagian umat Islam yang memahami bahwa keberadaan pasukan berkuda, lantaran ia disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, adalah sesuatu yang mutlak ada dalam persiapan sebuah perang. Atau, jika ini pada akhirnya memang sulit ditemukan, pembahasan ini dimaksudkan untuk mengklarifikasi bahwa tidak semua yang disebutkan secara eksplisit dalam

⁹⁰ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, ..., 161.

⁹¹ al-Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur'ān*, ed. Šafwān 'Adnān Dāwūdī, Damascus: Dār al-Qalam, 2009, 304.

⁹² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 5:485.

⁹³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 5:485–486.

Al-Qur'an mempunyai kapasitas yang sama sehingga harus dimaknai tekstual dan diterapkan sebagaimana adanya. Apa pun itu, dengan demikian, dalam konteks klasifikasi *maqāṣid-wasā'il*, apa yang menjadi *maqāṣid* dari ayat tentang pasukan berkuda sebagai bagian dari persiapan perang di atas adalah penyediaan segala jenis kekuatan yang dapat dibayangkan sebagai bagian dari persiapan perang tersebut. Penyediaan itu sendiri dapat dianggap sebagai kebenaran dan nilai normatif dalam sebuah konteks peperangan yang diterima secara universal dan perenial. Adapun yang menjadi *wasā'il* adalah pasukan berkuda, yang mungkin cocok di zaman Rasulullah Saw. dan beberapa kurun waktu sebelum dan/atau setelahnya, namun jelas tidak cukup cocok untuk diterapkan di masa kontemporer ini yang sudah mengandalkan teknologi canggih. Dengan paradigma *maqāṣid-wasā'il* seperti ini, suatu teks keagamaan menjadi relevan tidak hanya di masa dulu, namun juga di masa sekarang, dan bahkan yang akan datang. Di sinilah terletak arti penting apa yang dipromosikan oleh al-Qaradāwī terkait pengidentifikasian apa yang disebut *maqāṣid* dan apa yang disebut *wasā'il* dalam memahami teks-teks keagamaan.

4. Penentuan Hilal

Contoh lain terkait perlunya pengklasifikasian *maqāṣid-wasā'il* yang patut juga disebutkan di sini adalah ketika memahami teks terkait penentuan awal bulan puasa. Di antara teks yang dimaksud adalah kata *shahida* dalam ayat berikut ini:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ

Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda (antara yang hak dan yang batil). Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah ... (al-Baqarah/2:185).

Teks lain yang termasuk yang menjadi dalil – bahkan ia jauh lebih populer dari yang pertama – dalam penentuan awal bulan puasa adalah hadis tentang *ru'yat al-hilāl*, sebagaimana tersebut di bawah ini:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَقْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ عُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ.⁹⁴

⁹⁴ Al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, vol. 1 Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979, 615.

Dari Abū Hurayrah diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda: Berpuasalah ketika melihatnya [hilal Ramadhan] dan berhentilah ketika melihatnya [hilal Syawwal]. Jika cuaca mendung, maka genapkan Sya'ban menjadi 30 hari. (HR. Al-Bukhārī dan Muslim dan Abū Hurayrah).

Terkait ayat di atas, *shahida* memang secara luas dimaknai sebagai *menyaksikan*. Namun, ia sebenarnya secara etimologis membawa makna *membawa berita yang pasti*.⁹⁵ Dalam menguraikan ayat tersebut, Shihab lebih memaknai *shahida* sebagai *hadir*, yaitu “maka barang siapa di antara kamu hadir pada bulan itu yakni berada di negeri tempat tinggalnya atau mengetahui munculnya awal bulan Ramadhan, sedang dia tidak berhalangan dengan halangan yang dibenarkan agama, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu.”⁹⁶ Benang merah yang mempertalikan ketiga makna ini, menurut Penulis, adalah kepastian suatu informasi. Seorang *shāhid*, alias saksi, adalah orang yang pada dasarnya dianggap benar-benar mengetahui secara pasti akan suatu kejadian. Termasuk bahwa *faman shahida minkum al-shahra* adalah orang yang dengan segala instrumen yang dapat dibenarkan telah sampai pada kepastian akan datangnya bulan Ramadhan. Artinya, yang menjadi titik tekan terkait penentuan awal bulan puasa adalah kepastian akan kedatangan awal bulan tersebut; dan cenderung bukan *melihatnya (ru'yah)* – yang hal ini akan diterangkan selanjutnya – sebagaimana hal ini diyakini oleh sebagian umat Islam.

Adapun terkait hadis di atas, tertulis jelas bahwa hilal menjadi patokan dalam penentuan dimulai dan diakhirinya puasa Ramadhan. *Ha' damir* yang pertama pada hadis di atas adalah merujuk pada hilal bulan Ramadhan dan, karenanya, menjadi penanda dimulainya puasa Ramadhan. Sementara *ha' damir* kedua merujuk pada hilal bulan Syawal dan, oleh karena itu, menjadi pertanda diakhirinya puasa dan dirayakannya Hari Raya. Perbedaan awal dan akhir puasa, yang karenanya juga terkait perbedaan hari perayaan Idul Fitri termasuk kadang Idul Adha, memang menjadi polemik publik yang berkepanjangan di tengah-tengah umat Islam.⁹⁷ Salah satu akar polemik tersebut adalah perbedaan dalam memahami frasa *liru'yatihi* pada hadis di atas, yaitu sebagian memahami kata *ru'yah* pada frasa tersebut sebagai melihat (*ru'yah*) hilal dengan kasat mata; sementara sebagian lagi

⁹⁵ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasīl*, ..., 397. Uraian komprehensif terkait makna *shahida*, yang darinya lahir *shāhid* dan *shahīd*, bisa dirujuk pada Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 9:138–139.

⁹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 1:404.

⁹⁷ Kompas Cyber Media, “Alasan Penentuan Awal Ramadhan 2025 Berbeda? Ini Jawabannya,” dalam *KOMPAS.com*, last modified February 25, 2025, diakses pada April 28, 2025, <https://www.kompas.com/jawa-barat/read/2025/02/25/140000488/-alasan-penentuan-awal-ramadhan-2025-berbeda-ini-jawabannya>.

memahaminya sebagai mengetahui keberadaan hilal sebagai pertanda masuknya bulan baru.

Merespons hal ini, pendapat yang diajukan al-Qaraḍāwī sebagaimana berikut, yang mendasarkan analisisnya pada klasifikasi *maqāṣid-wasā'il*, cukup menarik.

Tujuan dari hadis ini sangat jelas, yaitu agar orang-orang Islam melakukan puasa Ramadhan sepenuhnya, dan tidak menyia-nyiakan bahkan sehari sekali pun, baik di awal maupun di akhir. Atau juga agar mereka dapat melakukan puasa satu hari di bulan selain Ramadhan, baik Sya'ban maupun Syawal. Tujuan tersebut [dapat dicapai] dengan menetapkan awal dan akhir bulan Ramadhan dengan cara menentukan *wasīlah* yang mungkin dilakukan oleh mayoritas manusia, yang tidak membebani dan menyulitkan mereka dalam beragama.

Adapun melihat dengan kasat mata ketika itu kiranya adalah *wasīlah* yang mudah dilakukan oleh orang banyak. Karena itu, hadis ini menyebutkan *wasīlah* tersebut. Sebab, jika mereka dibebani untuk menggunakan *wasīlah* lain seperti hisab, sementara mereka pada waktu itu masih merupakan umat yang *ummi*, yang tidak menulis dan menghitung, niscaya hal tersebut akan membebani dan menyulitkan mereka. Padahal, yang dikehendaki oleh Allah Swt. bagi umat-Nya adalah kemudahan, bukan kesulitan. Rasulullah Saw. sendiri telah bersabda: Sesungguhnya Allah Swt. mengutusku menjadi seorang pengajar yang memudahkan, bukan seorang pengajar yang menyulitkan.⁹⁸

Dari pernyataan di atas, menurut Penulis, selaras dengan apa yang disebutkan oleh al-Qaraḍāwī, dapat disebutkan bahwa apa yang menjadi *maqāṣid* adalah *ṣūmū*, yaitu penyempurnaan bilangan Ramadhan agar puasa di dalamnya bisa ditunaikan sepenuhnya. Ketika kewajiban berpuasa bagi seorang Muslim memang berlaku sepanjang masa dan dalam apa pun kondisi – kecuali pada kondisi tertentu yang sudah ditentukan, hal ini sesungguhnya selaras dengan konsep *maqāṣid* itu sendiri yang keberlakuannya bersifat universal dan perenial. Adapun yang menjadi *wasā'il* adalah *liru'yatihi*, yaitu melihat atau mengetahui hilal baik Ramadhan maupun Syawal. Karena ia merupakan *wasā'il*, maka ia bisa berubah dari waktu ke waktu dengan menyesuaikan situasi dan kondisi yang mengitari umat Islam di sepanjang sejarah kemanusiaan. Ketika pada zaman Rasulullah Saw, umat Islam ditemukan sebagai umat yang *ummi*, yaitu tidak pandai membaca dan menulis, menjadi sebuah kewajaran jika *wasā'il* tersebut berupa penglihatan dengan kasat mata (*ru'yah bi al-abṣār*). Adapun pada masa dewasa ini, ketika ilmu astronomi sedemikian berkembang dan maju dengan presisi yang mengagumkan, menjadi juga sebuah kewajaran jika *wasā'il* tersebut berubah menjadi penglihatan dengan hisab (*ru'yah bi al-hisāb*). Perubahan *wasīlah* dari satu bentuk ke bentuk yang lain seperti ini, selain itu, sesungguhnya

⁹⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2002), 165.

selaras dan merepresentasikan satu ciri khas ajaran Islam yaitu spirit memudahkan (*taysīr*). Sebaliknya, bertumpu pada hanya satu *wasīlah*, baik memaksakan penglihatan dengan kasat mata pada masa dulu dan sekarang, atau seandainya memaksakan penglihatan dengan hisab pada masa dulu dan sekarang, adalah sesuatu yang dengan sendirinya bertentangan dengan spirit memudahkan tersebut.

Dari pemaparan di atas, dapat kiranya disimpulkan bahwa kemunculan *tafsīr maqāṣidī* secara praktis, yaitu dalam aspek sosio-politik, disebabkan oleh diperlukannya respons terhadap fenomena ekstremisme keberagamaan yang muncul bahkan di tingkat global. Bentuk respons tersebut cukup relevan sebab *maqāṣid* itu sendiri adalah antitesis dari ekstremisme keberagamaan. Adapun secara teoritis, kemunculan *tafsīr maqāṣidī* dapat dianggap sebagai pengembangan lebih lanjut dari *tafsīr mawdū'ī*, di mana keduanya bertumpu pada eksplorasi diskursus *maqāṣid*. Yang kemudian membedakan keduanya adalah bahwa yang pertama melengkapi analisisnya, selain *maqāṣid al-Qur'ān*, dengan *maqāṣid al-sharī'ah*; sementara yang kedua lebih fokus hanya pada *maqāṣid khāssah* yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*. Dalam konteks yang lebih luas, pengembangan ini dapat dibaca sebagai usaha pemilsafatan tafsir, yaitu satu bentuk usaha untuk mentransplantasikan filsafat ke dalam ilmu tafsir – satu eksperimen intelektual yang berhasil diterapkan pada ilmu fikih yang kemudian menghasilkan usul fikih termasuk juga pada ilmu akidah yang selanjutnya menghasilkan ilmu kalam. Usaha pemilsafatan tersebut bertumpu terutama pada dieksplorasinya diskursus *maqāṣid* itu sendiri yang maknanya, yaitu *kebertujuan (purposefulness)*, selaras dengan spirit filsafat yang bertumpu pada kebenaran sejati (*sophia*). Secara praktis-historis, embrio penginisasian tafsir berbasis *maqāṣid* dapat dilihat dari pendapat para ulama dan sarjana terutama 'Umar bin Khaṭṭāb, Fazlur Rahman, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam berbagai perkara yaitu pembagian seperlima harta rampasan perang, kesaksian lelaki dan perempuan, keberadaan pasukan berkuda sebagai alat perang, dan metode penentuan hilal.

Di atas ini semua, sebagai pengembangan lebih lanjut dari bab ini, satu fakta menarik perlu diungkap: jika di atas disebutkan bahwa *maqāṣid* adalah antitesis dari ekstremisme, lantas di mana posisi konsep moderasi beragama yang, sekurang-kurangnya secara etimologis saja dengan maknanya sebagai *sikap pertengahan*, justru terlihat lebih dekat secara diametral dengan sikap ekstremisme tersebut yang bermakna *sikap penepian*? Lantas, apa hubungan antar ketiga entitas tersebut: *maqāṣid*, moderasi, dan ekstremisme? Pada titik ini, perjalanan intelektual dua tokoh penting di dunia Islam, baik di level nasional maupun internasional, yaitu Quraish Shihab dan

Yūsuf al-Qaradāwī, kiranya dapat digunakan untuk menjelaskan relasi antara ketiga entitas tersebut.

BAB III

MENGARUSUTAMAKAN *MAQĀṢID* DEMI MODERASI: JEJAK INTELEKTUAL M. QURAISH SHIHAB DAN YŪSUF AL-QARAḌĀWĪ

Pembahasan tentang metodologi *tafsīr maqāṣidī* berdasarkan pemikiran tafsir Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī tidak akan lengkap kecuali juga dengan memasukkan di dalamnya kisah perjalanan intelektual kedua tokoh dalam menemukan, memahami, dan mengarusutamakan *maqāṣid* – yang menjadi bahan baku dari *tafsīr maqāṣidī* tersebut – dalam merespons berbagai tantangan sosial keagamaan yang mereka hadapi. Penggunaan *maqāṣid* inilah yang kemudian menggiring sebuah produk pemikiran keagamaan mampu merefleksikan spirit moderasi yang memang merupakan bagian dari – meminjam istilah al-Qaraḍāwī – “*al-khaṣā’iṣ al-‘āmmah li al-Islām*”, yaitu salah satu ciri utama ajaran Islam.¹ Sedemikian erat kaitan antara *maqāṣid* dan moderasi sehingga dapat dinyatakan di sini bahwa moderasi merupakan konsekuensi logis dari digunakannya *maqāṣid*. Berdasarkan pemikiran ini, maka Bab Tiga yang ada di hadapan Sidang Pembaca ini, yang memang dimaksudkan mengulas sisi personal dan sosial-intelektual tokoh yang menjadi titik sentral pembahasan penelitian, akan membatasi cakupannya pada dua variabel: persinggungan kedua tokoh

¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Khaṣā’iṣ al-‘Āmmah Li al-Islām*, Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1983, 127–156; Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’ānic Principle of Wasaṭiyyah*, New York: Oxford University Press, USA, 2015, 1.

dengan diskursus *maqāṣid* dan moderasi. Artinya, informasi seputar kehidupan pribadi dan perjalanan intelektual Shihab dan al-Qaraḍāwī tentu saja tetap akan diketengahkan, namun ia diletakkan dalam kerangka bagaimana kedua tokoh mengenal, memahami, dan mengarusutamakan *maqāṣid* agar terlahir darinya sebuah corak pemikiran yang moderat.

Alasan spesifik atas hal ini adalah karena, *pertama*, sudah sedemikian banyak penelitian terdahulu yang mencantumkan di dalam pembahasannya informasi seputar sisi kehidupan pribadi dan perjalanan intelektual kedua tokoh. Hal ini tentu bukan sebuah hal yang mengejutkan karena kedua tokoh memang dikenal sebagai sosok *public figure*, baik di tingkat nasional maupun internasional. Di antara penelitian terdahulu tersebut yang kiranya dapat dan layak disebutkan di sini adalah apa yang ditulis oleh Muhammadiyah Amin,² Munirul Ikhwan,³ Johar Arifin,⁴ dan Rahmatullah⁵ untuk Shihab, dan yang ditulis oleh Jasser Auda,⁶ Waṣfī ‘Āshūr,⁷ dan Bettina Graf & Jakob Skovgaard-Petersen⁸ untuk al-Qaraḍāwī. Namun, sekali lagi, yang mencoba memfokuskan pembahasannya pada pertalian dua konsep penting ini – *maqāṣid* dan moderasi – dalam pemikiran masing-masing kedua tokoh bisa dikatakan jarang – jika bukan belum ada. Karena itu, jika Bab Tiga ini hanya dimaksudkan untuk memberikan informasi umum yang sudah ada pada beberapa penelitian sebelumnya di atas, maka hal ini bisa dikatakan sebuah pengulangan yang tidak perlu – satu hal yang tentunya jauh dari yang diharapkan dari sebuah penelitian ideal.

Dari gap intelektual inilah kemudian dapat dinyatakan alasan *kedua* untuk pilihan materi penulisan pada Bab Tiga ini, yaitu demi tujuan kebaruan (*novelty*), alias cerita perjalanan intelektual kedua tokoh dalam mengenal, memahami, dan mengarusutamakan paradigma *maqāṣid* sehingga terlahir darinya sebuah pemikiran yang moderat. Untuk itu, pada Bab Tiga ini akan

² Muhammadiyah Amin, *Metodologi Tafsir M. Quraish Shihab: Studi Terhadap Wawasan Al-Qur'an*, Research Paper Makassar: IAIN Alauddin, 2003.

³ Munirul Ikhwan, “An Indonesian Initiative to Make the Qur'an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis” Freie University, 2015.

⁴ Johar Arifin, “Pemikiran Maqashid Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir al-Mishbah)” *PhD Thesis*, State Islamic University of Sultan Syarif Kasim, 2018.

⁵ Rahmatullah Rahmatullah, Hudriansyah Hudriansyah, and Mursalim Mursalim, “M. Quraish Shihab Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al-Qur'an Indonesia Kontemporer,” dalam *SUHUF*, Vol. 14 No. 1 Tahun 2021, hal. 127–151.

⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī*, Doha: Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma'a al-Aṣḥāb wa al-Talāmīdh, 2007.

⁷ Waṣfī ‘Āshūr ‘Alī Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarḍāwī*, Cairo: Dār al-Baṣāir, 2011.

⁸ Graf and Skovgaard-Peterson, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*,

diuraikan dua pokok pembahasan besar, yaitu periode perjumpaan dan periode pengarusutamaan. Yang pertama berkaitan dengan bagaimana masing-masing dari kedua tokoh tafsir ini mengenal, mewarisi, dan memahami paradigma *maqāṣid* demi tercapainya pemikiran moderat dari sejak masa-masa awal karier intelektual mereka hingga pada era di mana pemikiran intelektual tersebut menjadi cukup matang. Adapun yang kedua, ia bermula dari akhir periode perjumpaan hingga sampai detik ini, di mana Shihab masih hidup dan senantiasa memberikan kontribusi pada pemikiran tafsir Indonesia, atau juga hingga sampai akhir hayat, di mana al-Qaraḍāwī tutup usia pada 2022.

A. Perjumpaan dengan *Maqāṣid* dan Moderasi

Sebelum memulai pengeksplorasian kedua periode di atas, ada baiknya disebutkan di sini bahwa dalam menampilkan pemikiran *maqāṣid* dan moderasi – bahkan pemikiran tafsir secara umum – dari masing-masing kedua tokoh, Quraish Shihab memang sengaja ditempatkan terlebih dahulu daripada Yūsuf al-Qaraḍāwī. Sebagian pembaca mungkin akan mempertanyakan hal ini mengingat dilihat dari cakupan pengaruh, yang terakhir jelas lebih luas pengaruhnya daripada yang pertama. Namun, salah satu alasan utama pilihan penempatan tersebut adalah ketercakupan materi *maqāṣid* dan moderasi dalam karya-karya mereka, berikut juga posisi masing-masing sebagai seorang ahli tafsir. Dalam hal *maqāṣid*, Shihab memang terlihat belum menulis satu buku khusus tentang materi tersebut. Namun pembahasan cukup komprehensif tentang *maqāṣid* tersebut, baik yang berkaitan dengan *maqāṣid al-Qur’ān* maupun *maqāṣid al-sharī’ah*, dapat ditemukan pada beberapa karya seperti *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*,⁹ *Syariah: Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank*,¹⁰ dan termasuk yang baru terbit pada 2025, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*.¹¹ Untuk al-Qaraḍāwī, artikulasi diskursus *maqāṣid* terlihat lebih jelas, yang dapat ditemukan bahkan sekurang-kurangnya melalui judul pada dua bukunya, yaitu *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Qur’ān al-‘Azīm* untuk *maqāṣid al-Qur’ān*,¹² dan *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī’ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* untuk *maqāṣid al-sharī’ah*.¹³ Sementara dalam hal

⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, E-book. Bandung: Mizan, 1996.

¹⁰ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*,

¹¹ M. Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025.

¹² al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān al-‘Azīm*,

¹³ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī’ah*,

moderasi, kedua tokoh masing-masing mempunyai satu karya utuh yang memang didedikasikan untuk diskursus moderasi, yaitu *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama* untuk Shihab,¹⁴ dan *Fiqh al-Wasathiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Manārāt* untuk al-Qaradāwī.¹⁵ Adapun dalam hal posisi mereka sebagai seorang penafsir, terutama terkait keberadaan satu karya tafsir utuh yang menafsirkan Al-Qur‘an dari awal hingga akhir, kontribusi Shihab di sini terlihat lebih jelas. Sementara Shihab sudah menyelesaikan *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur‘an*,¹⁶ al-Qaradāwī baru sempat menyelesaikan penulisan tafsir hanya pada empat surat, yaitu al-Ra‘d,¹⁷ Ibrāhīm,¹⁸ al-Ḥijr,¹⁹ dan Juz ‘Ammā.²⁰ Karya dalam posisi sebagai penafsir inilah yang kiranya menjadi faktor utama mengapa Shihab kemudian disebutkan terlebih dahulu daripada al-Qaradāwī.

Lain daripada itu, karena penelitian ini ditulis dalam bahasa Indonesia dan oleh orang Indonesia, yang karenanya kemanfaatannya juga mungkin akan menyasar lebih banyak orang Indonesia, menjadi cukup wajar jika yang didahulukan adalah orang Indonesia. Pertimbangan terakhir ini dimaksudkan agar selaras dengan prinsip memudahkan (*taysīr*) yang memang menjadi salah satu karakteristik utama ajaran Islam.

1. Quraish Shihab: Dari Makassar, Malang, hingga Kairo

Dalam konteks Shihab, pertemuan awal dengan pemikiran berbasis *maqāṣid* agaknya dapat ditelusuri melalui pendidikan keagamaan yang dia rasakan dalam keluarganya sendiri. Hal ini terlihat dari pilihan metodologi yang digunakan ayahnya dalam mendidik Shihab berikut saudara-saudaranya, yang mengutamakan metode dan materi pembelajaran yang bersifat substansial – di mana istilah *substansi* yang merupakan kata benda dari *substansial* ini sendiri selaras dengan *tujuan* atau *inti* (*ghāyah*) yang merupakan salah satu makna dari *maqāṣid*.²¹ Pertemuan awal yang baik

¹⁴ Shihab, *Wasathiyyah*,

¹⁵ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasathiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*,

¹⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur‘an*,

¹⁷ Yūsuf al-Qaradāwī, *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat Al-Ra‘d*, Cairo: Maktabah Wahbah, 2009.

¹⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat Ibrāhīm*, Cairo: Al-Nādī al-Shabābī & Maktabah Wahbah, 2013.

¹⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat al-Ḥijr*, Cairo: Al-Nādī al-Shabābī & Maktabah Wahbah, 2012.

²⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Juz ‘Ammā*, n.d.

²¹ Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur‘ān al-Karīm: Ru‘yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm*, ..., 13.

seperti inilah yang agaknya kemudian berkontribusi besar dalam ikut membentuk kepribadian dan pemikiran moderat Shihab, yang dalam hal ini moderat tersebut diartikan sebagai *sempurna* atau *yang terbaik (khayr)*,²² yaitu seorang anak yang benar-benar memenuhi harapan orang tua, masyarakat, dan umat.

Pada titik ini, berikut akan diuraikan tiga simpul utama dalam perjalanan intelektual Shihab, yang memberikan pengaruh demikian besar kepada dirinya, baik sebagai seorang individu Muslim maupun sebagai salah seorang intelektual publik Muslim terkemuka di Indonesia. Sebagaimana pada umumnya, lingkungan pertama yang paling mempengaruhi kepribadian seseorang adalah keluarganya. Dalam konteks Shihab, peran Abdurrahman Shihab – ayahnya – jelas tidak tergantikan.

a. Keteladanan Sang Ayah

Dilahirkan dengan nama lengkap *Muhammad Quraish Shihab* di Sidenreng Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944, Shihab merupakan anak ke-4 dari 12 bersaudara. Ia tumbuh dalam keluarga yang begitu agamis dan intelektual. Hal ini muncul tidak lain karena keberadaan sosok ayahnya, Abdurrahman Shihab (1905-1986), yang, di samping merupakan seorang pendakwah dan – dengan nama keluarga *Shihab* yang melekat padanya – dianggap sebagai keturunan Nabi Muhammad Saw, merupakan salah satu pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar.²³ Sosok ayahnya sebagai seorang akademisi ini, sebagaimana diakui Shihab sendiri, demikian membekas dalam kehidupan pribadi dan intelektual Shihab. Pilihan kariernya dalam bidang tafsir pun – di mana dalam bidang tersebut Shihab menuai sukses yang demikian besar dengan menjadi salah satu penafsir terbesar di era Indonesia modern, sebagai contoh, tidak lain adalah karena keteladanan dan inspirasi dari sosok ayahnya yang juga merupakan seorang guru besar dalam bidang tafsir.²⁴

Bukti betapa sang ayah begitu memperhatikan, dan sebenarnya secara tidak langsung mengenalkan dan mengajarkan, hal-hal yang bersifat substansial sebagaimana disinggung di atas adalah pengadaan pengajian Al-

²² Sayyid Abū al-A‘lā al-Mawdūdī, *Towards Understanding the Qur’ān: Abridged Version of Tafhīm al-Qur’ān*, trans. Zafar Ishaq Anshari Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1988, 185; al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*, ..., 44.

²³ Arifin, “Pemikiran Maqashid Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir al-Mishbah),” ... 111–112.

²⁴ Prof Quraish Shihab: *Benahi Hati, Baca Alam Raya | Endgame #112 (Luminaries)*, 2022, diakses pada March 2, 2024, <https://www.youtube.com/watch?v=rOqrhkdeYuc>.

Qur'an di tingkat keluarga di mana Shihab dan saudara-saudaranya, dalam usia yang cukup belia yaitu 6 tahun, mesti hadir langsung di depannya. Tidak jarang kemudian, di sela-sela pembelajaran tadi, sang ayah menguraikan secara sepintas beberapa kisah penuh hikmah – di mana kata *hikmah* ini sendiri adalah salah satu dari sekian makna *maqāṣid*²⁵ – yang diambil dari Al-Qur'an.²⁶ Pengajaran langsung seperti ini agaknya sulit dilakukan kecuali oleh seorang kepala keluarga yang mempunyai paradigma substansialis dalam proses pendidikan para anggota keluarganya. Sebab, pada umumnya orang tua sering kali memasrahkan pendidikan anak-anaknya kepada guru atau sekolah tertentu.

Dalam hal arti penting moderasi, yang dalam hal ini selaras dengan makna *pemersatu* atau *titik temu* (*markaz al-wiḥdah*),²⁷ keteladanan sang ayah diberikan melalui fakta bahwa ia tidak berafiliasi pada organisasi yang berwatak sektarian seperti, misalkan, NU atau Muhammadiyah. Ia memang pernah aktif di Masyumi sehingga bahkan pernah diangkat sebagai anggota Dewan Konstituante pada 1956-1959.²⁸ Namun, keterlibatan tersebut lebih karena Masyumi waktu itu masih menjadi payung besar bagi berbagai organisasi Islam sebelum akhirnya NU keluar dari organisasi tersebut pada 1955. Termasuk juga apa yang dia lakukan dengan mendirikan sebuah wadah untuk mempersatukan orang-orang dan peranakan Arab di Sulawesi Selatan, yang hal ini dimaksudkan sebagai wadah pemersatu bagi mereka di Sulawesi Selatan, baik mereka yang merupakan *sayyid*, yaitu yang dianggap mempunyai garis keturunan dari Rasulullah Saw, atau pun tidak. Watak menyatukan inilah yang diwarisi oleh Shihab dan kemudian ia terapkan

²⁵ Istilah *maqāṣid* tidak pernah secara verbatim disebutkan dalam Al-Qur'an. Namun, secara substansi, pemaknaannya dapat ditelusuri melalui empat kata dalam Al-Qur'an yang seakar dengannya, yaitu *muqtaṣid*, *iqṣid*, *qaṣd*, dan *qāṣid*. Selain itu, dalam konteks yang lebih luas, pemaknaan *maqāṣid* sesungguhnya dapat juga merujuk pada istilah lain yang jauh lebih banyak tersebar dalam Al-Qur'an yaitu *hikmah*. Lihat Muḥammad Ibn 'Āshūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid Al-Sharī'ah*, trans. Mohamed El-Tahir El Mesawi, London, 2006, 71; Ridwān Jamāl al-Atrash and Nashwān 'Abduh Khālīd Qā'id, "Al-Judhūr al-Tārīkhīyah Li al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur'ān al-Karīm," dalam *Journal of Islam in Asia* (E-ISSN 2289-8077), Vol. 8 Tahun 2011, 193, doi:10.31436/jia.v8i0.234. Adapun dalam Bahasa Indonesia, hikmah dikenal sebagai "makna yang terkandung di balik suatu peristiwa" Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), "Hikmah," diakses pada May 7, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/hikmah>.

²⁶ Amin, *Metodologi Tafsir M. Quraish Shihab: Studi Terhadap Wawasan Al-Qur'an*, ..., 9–10.

²⁷ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 45.

²⁸ Hasanul Rizqa, "Prof Abdurrahman Shihab, Teladan Amal Dan Ilmu," dalam *Republika.Id*, Jakarta, diakses pada June 11, 2025, <https://republika.id/posts/55484/prof-abdurrahman-shihab-teladan-amal-dan-ilmu>.

dalam berbagai konteks kehidupan, mulai dari kehidupan keluarga hingga bahkan dalam kapasitasnya sebagai seorang tokoh Muslim terkemuka di Indonesia. Di tingkat keluarga, di mana ia sering kali menjadi penengah ketika ada pertikaian di antara anggota keluarganya.²⁹ Adapun dalam konteks kehidupan sosial keagamaan, Shihab memilih – sebagaimana ayahnya – untuk tidak bergabung dengan berbagai organisasi sosial keagamaan yang berwatak sektarian. Hal inilah yang kemudian menjadikannya sebagai jembatan bagi berbagai aliran dan pemikiran keagamaan yang demikian beragam dalam lanskap Islam di Indonesia.

Keteladanan sang ayah juga mencakup moderasi dalam salah satu maknanya yaitu *kesempurnaan* (*awsatuhum*, al-Qalam/68:28).³⁰ Hal ini ditunjukkan ketika sang ayah menasihati Shihab – dan termasuk Alwi – yang ketika itu sedang menuntut ilmu di Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir: “jangan pulang sebelum menggenggam gelar doktor.” Artinya, dalam melakukan suatu perbuatan, sangat perlu diusahakan mengeluarkan kemampuan terbaik untuk juga mendapatkan hasil yang terbaik.

Pendeknya, kesuksesan Shihab – bahkan hampir juga semua saudara kandungnya – sangat berutang budi pada keteladanan yang diberikan oleh sang ayah. Jika diperas, maka berbagai nilai keteladanan tersebut dapat diringkas dalam “tiga hal penting dalam kehidupan, sebagaimana diajarkan sang ayahanda ... kejujuran, kerja keras, dan sikap rendah hati.”³¹ Dari sini, hampir menjadi kesepakatan umum bahwa tiga hal tersebut adalah di antara mutiara terpenting dalam kehidupan seorang Muslim – bahkan dalam konteks manusia secara umum terlepas dari apa pun agama yang dipeluknya. Mutiara inilah yang kiranya dapat dianggap sebagai *maqāsid* yang ditemui, dipelajari, dan diwarisi Shihab dari ayahnya, yang kemudian berkontribusi besar dalam berbagai fase kehidupan Shihab selanjutnya.

Meski demikian, betapa pun mengidolakan ayahnya yang memang merupakan seorang intelektual besar di wilayah Indonesia Timur, sosok kakaknya, Ali Shihab, juga turut berperan penting dalam menentukan arah pendidikan Shihab. Disebutkan bahwa sang kakak, ketika Shihab masih belajar di tingkatan sekolah dasar dan menengah di Makassar, sudah terlebih dahulu merantau dan belajar di Pesantren *Darul Hadis al-Faqihiyyah*, Malang, Jawa Timur. Setiap kali pulang ke Makassar, Shihab sering kali terpesona bagaimana sang kakak ketika itu sudah bisa berbicara dalam

²⁹ Mauluddin Anwar, Latief Siregar, and Hadi Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda: Biografi M Quraish Shihab*, Tangerang: Lentera Hati, 2015, 28.

³⁰ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*, ..., 44.

³¹ Rizqa, “Prof Abdurrahman Shihab, Teladan Amal Dan Ilmu,” ...

bahasa Arab dengan sang ayah dengan begitu lancarnya.³² Lagi-lagi, dalam paradigma moderasi, mentalitas seperti ini juga merepresentasikan makna kesempurnaan, yaitu ingin selalu menjadi yang terbaik dalam segala hal, yang mana kesempurnaan tersebut merupakan bagian dari makna moderasi itu sendiri.

Terinspirasi dari jejak intelektualitas sang ayah, termasuk juga motivasi dari kakaknya, setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Makassar, pada 1956, Shihab muda akhirnya melanjutkan pendidikan menengahnya di Pesantren *Darul Hadis al-Faqihiyyah*, Malang, di bawah asuhan Al-Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih (1898-1962).

b. Spiritualitas Al-Habib Abdul Qadir

Bersama adiknya, Alwi Shihab, Shihab menghabiskan masa selama dua tahun di pesantren di bawah bimbingan langsung Habib Abdul Qadir. Pada masa itu, selain memang menjadi santri kesayangan sang Habib, Shihab juga mendapatkan *privilege* untuk juga belajar di luar pesantren, yaitu di sebuah sekolah menengah negeri – SMP. Keistimewaan ini didapatkan, selain mungkin karena sang Habib adalah kawan akrab dari ayah Shihab, agaknya karena Shihab memang mempunyai kualifikasi untuk hal tersebut, yaitu kepandaian yang dipadu dengan ketekunan. Disebutkan bahwa pada periode ini, Shihab kecil sudah mulai berlatih “untuk menyalin materi pelajaran dan kitab kuning, atau menuliskan kembali petuah-petuah kiainya, Habib Abdul Qadir Bilfaqih.”³³ Kecakapan seperti ini tentu tidak serta merta bisa dilakukan oleh mereka yang hanya berkualifikasi pandai, namun akan jauh lebih muda dilakukan oleh mereka yang mampu mengintegrasikan dalam dirinya antara kecerdasan dan ketekunan.

Yang kemudian perlu dicatat di sini adalah bagaimana dalam periode yang singkat ini, dengan bimbingan Al-Habib Abdul Qadir yang merupakan seorang pemimpin spiritual (*murshid*) *al-tarīqah al-‘ālawiyyah*, Shihab mulai mengalami perjumpaan dalam intensitas yang lebih kuat dengan tasawuf – satu jenis pandangan keagamaan yang lebih mengarusutamakan esensi (*maqāṣid*) daripada bentuk. Dalam hal pengajaran, Shihab mengakui keikhlasan, tegas Habib, adalah kunci utama proses belajar mengajar. Doktrin “*Ta’līmūnā yalsā’*, [yaitu] hasil pengajaran kami melekat, karena keikhlasan”,³⁴ yang berulang kali dinyatakan oleh Abdul Qadir kiranya adalah contoh terbaik bagaimana penerapan paradigma *maqāṣid* dengan visi integrasi sebagai salah satu karakternya, yaitu bahwa pengajaran yang

³² Anwar, Siregar, and Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda*, ..., 42.

³³ Anwar, Siregar, and Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda*, ..., 268.

³⁴ Anwar, Siregar, and Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda*, ..., 45–46.

diselenggarakan di lembaga tersebut terbukti berhasil di mana ilmu yang diajarkan tidak hanya dicerap oleh akal tapi juga terintegrasikan dalam perilaku. Mengakui akan peran penting periode pendek selama di Malang ini, Shihab menyatakan bahwa “tidak berlebih jika penulis katakan bahwa masa sekitar dua tahun penulis dalam asuhan beliau sungguh lebih berarti daripada belasan tahun masa studi di Mesir karena beliaulah yang meletakkan dasar dan mewarnai kecenderungan penulis.”³⁵

Dari sini, dapat diketahui bahwa, selain dari ayahnya, perjumpaan Shihab dengan sekian nilai yang merupakan esensi (*maqāṣid*) ajaran Islam, termasuk bagaimana esensi tersebut dicoba diterapkan sesempurna mungkin (moderat) dalam kehidupan awalnya sebagai seorang pelajar, terjadi di Malang. Di bawah asuhan sang Habib tersebut, Shihab melihat langsung bagaimana keikhlasan – yang merupakan esensi ajaran Islam – bagaimana diajarkan dan diterapkan. Keikhlasan inilah yang sedikit banyak membantunya menjadi salah satu santri Habib yang paling moderat – dalam arti yang terbaik. Perjumpaan awal dengan nilai-nilai *maqāṣid* dan moderat ini selanjutnya mendapatkan elaborasi yang cukup matang dengan keputusannya untuk melanjutkan jenjang studinya di Mesir.

c. Rasionalitas ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd

Atas beasiswa Pemerintah Daerah Sulawesi, pada 1958, masih bersama adiknya, Shihab kemudian mendapatkan beasiswa untuk belajar ke Mesir. Di *Negeri Kinanah* ini, Shihab menempuh pendidikan menengah dan ketiga jenjang pendidikan tinggi selanjutnya: S1, S2, dan S3. Di level pendidikan menengah, pencapaiannya termasuk istimewa karena mendapatkan dua ijazah setingkat SMA, yaitu untuk kategori pelajar luar negeri (*Ma‘had al-Bu‘ūth al-Islāmiyyah*) dan pelajar Mesir (*Ma‘had al-Qāhirah*). Hanya saja, dalam proses pendaftaran ke Fakultas Ushuluddin pada Jurusan Tafsir – bidang studi yang diimpikannya sejak kecil, nilai bahasa Arabnya masih belum memenuhi syarat. Hal ini mewajibkannya untuk mengulang kelas bahasa tersebut selama satu tahun. Memang keputusan mengulang ini pada akhirnya diambil Shihab dengan diraihnya gelar *Lc* (setara S1) pada 1967; namun yang perlu dicatat di sini adalah bahwa jika bukan karena cenderung pada hal-hal yang bersifat esensial, besar kemungkinan keputusan tersebut tidak akan diambil. Hal ini disebabkan pada waktu itu, berbagai jurusan lain sudah terbuka untuknya; terlebih lagi, adiknya sendiri, Alwi Shihab, ternyata tidak melakukan pengulangan tersebut

³⁵ M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Merekam Gejolak Pemikiran M. Quraish Shihab Ketika Sedang Menuntut Ilmu Di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir*, Revised (Tangerang: Lentera Hati, 2023), xxii.

– karena mengambil jurusan filsafat yang persyaratannya berbeda dengan tafsir.³⁶

Shihab pada akhirnya melanjutkan pendidikannya pada tingkat magister yang berhasil ia selesaikan pada 1969 dengan tesis berjudul *Al-I'jāz al-Tashrī'ī li al-Qur'ān al-Karīm* – satu penelitian yang mencoba mengintegrasikan antara disiplin tafsir dan hukum. Sempat bermukim lanjutan di Mesir; namun, pada 1973, ia memutuskan kembali ke Indonesia untuk membantu beberapa tugas ayahnya yang ketika itu menjabat sebagai Rektor IAIN Alauddin, Sulawesi. Sampai di sini pun, embrio paradigma *maqāṣid* Shihab terlihat cukup terang, yaitu bahwa betapa pun – mungkin – ia masih ingin melanjutkan pengembaraan ilmu di Mesir, namun ketika panggilan orang tua datang – di mana ketaatan kepada orang tua merupakan sesuatu yang esensial, maka panggilan tersebut layak untuk lebih direspons. Pengabdian terutama dalam bidang akademik terus berlanjut hingga pada 1980, Shihab memutuskan untuk kembali ke Mesir demi melanjutkan pendidikan doctoral. Hanya dalam dua tahun selanjutnya, yaitu pada 1982, disertasinya yang berjudul *Naẓm al-Durar li al-Biqā'ī: Dirāsah wa Tahqīq* akhirnya berhasil diselesaikan dengan predikat Penghargaan Tingkat I (*mumtāz ma'a martabat al-sharaf al-ūlā*).³⁷

Dari sini dapat dinyatakan bahwa visi *maqāṣid* dan moderasi sebenarnya sudah dapat ditemukan melekat dalam diri Shihab sejak dari masa kecilnya di Makassar. Visi tersebut kemudian mendapatkan elaborasi awal, baik secara teoritis maupun praktis, saat ia belajar di Pesantren Darul Hadis Malang, yang akhirnya mencapai titik kulminasinya ketika ia mengenyam pendidikan di Universitas Al-Azhar Mesir.

2. Yūsuf al-Qaraḍāwī: Dari Lokalitas Mesir ke Pentas Global

Adapun Yūsuf al-Qaraḍāwī – tokoh kedua yang menjadi studi kasus pemikiran dalam penelitian ini, ia lahir pada 9 September 1926 di Ṣaḡṭ Turāb, Mesir, dari kalangan keluarga miskin.³⁸ Meski demikian, dengan kecerdasannya yang luar biasa, ia dapat mengenyam dan menyelesaikan pendidikan dengan prestasi yang luar biasa. Dalam umur 9 tahun, ia sudah

³⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, Tangerang: Lentera Hati Group, 2011, 3.

³⁷ Amin, *Metodologi Tafsir M. Quraish Shihab: Studi Terhadap Wawasan Al-Qur'an*, ..., 11.

³⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, vol. 1 Cairo: Dār al-Shurūq, 2006, 15; Husam Tammam, "Yūsuf Al-Qaraḍāwī and the Muslim Brothers: The Nature of a Special Relationship," dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, New York: Columbia University Press, 2009, 55.

bisa menghafalkan Al-Qur'an.³⁹ Paradigma *maqāṣid* yang melekat pada diri al-Qaraḍāwī dapat kemudian dilacak bahkan melalui pendidikan awal yang diterima. Disebutkan bahwa, sejak masa kecilnya, ia sudah terbiasa untuk cenderung pada hal-hal yang bersifat pembaruan (*renewal*), alias memperbarui apa yang sementara dianut oleh kebanyakan orang demi perubahan yang lebih baik.⁴⁰ Perlu dicatat di sini bahwa pembaruan yang dimaksud bukan semata-mata usaha untuk memperbarui suatu entitas tanpa mempertimbangkan sekian faktor yang mempengaruhinya, namun lebih kepada apa yang disebut sebagai *rooted revival*,⁴¹ yaitu pembaruan yang berakar pada hal-hal yang bersifat substansial. Karena itu, jika hal-hal substansial tersebut dapat dipahami sebagai tujuan (*maqāṣid*), maka pembaruan yang dimaksud lebih menysasar pada alat-alat (*wasā'il*) untuk mencapai tujuan tersebut. Corak pembaruan pemikiran seperti ini lebih dimungkinkan untuk lahir dari sosok yang memang mempunyai paradigma *maqāṣid* di mana *tujuan* – yang merupakan salah satu makna *maqāṣid* – boleh jadi tunggal, namun alat untuk mencapai tujuan tersebut (*wasā'il*) bisa berbilang. Mencari variasi dari alat tersebut itulah, dari waktu ke waktu, dan pada saat yang sama tetap fokus pada tujuan yang satu sebagaimana dimaksud, yang merupakan salah satu titik tekan dari paradigma *maqāṣid*.

Dalam konteks alur perjalanan religius-intelektual al-Qaraḍāwī, hal ini dapat dicontohkan dari apa yang terjadi pada masa remajanya, yaitu ketidakpuasan terhadap metode pengajaran tradisional yang diterapkan di kampung halamannya, yang lebih menitikberatkan pada sekedar hafalan dan juga terlalu fanatik terhadap pola bermazhab. Merespons hal ini, al-Qaraḍāwī kemudian berusaha mereformasi metode pengajaran tersebut menjadi lebih analitis. Termasuk yang sudah tampak pada al-Qaraḍāwī dalam usianya yang masih begitu muda adalah visi moderasi dengan maknanya sebagai "*titik temu*" (*markaz al-wiḥdah*),⁴² atau yang oleh Motaz al-Khateeb disebut dengan "*marji*" (*point of reference*).⁴³ Pada masa sekolah menengah, sudah menjadi kebiasaan jika terjadi perselisihan di antara teman-temannya, persoalan tersebut dibawa ke al-Qaraḍāwī untuk dimintakan pendapat terkait

³⁹ Bettina Graf and Jakob Skovgaard-Petersen, "Introduction," dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, New York: Columbia University Press, 2009, 2.

⁴⁰ Motaz al-Khateeb, "Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marji'iyyah)," dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, New York: Columbia University Press, 2009, 88.

⁴¹ "Usul Academy," dalam *Usul Academy*, diakses pada October 3, 2023, <https://www.usul.academy>.

⁴² al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 45.

⁴³ al-Khateeb, "Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marji'iyyah)," ..., 88.

penyelesaiannya. Kapasitas seperti ini sulit terjadi kecuali pada sosok yang memang mampu menangkap substansi (*maqāṣid*) suatu persoalan untuk kemudian dijadikan sebagai jalan tengah dan penyelesaian bagi pihak-pihak yang sedang bertikai terkait persoalan tersebut.⁴⁴

Dari sini, dapat diketahui bahwa al-Qaraḍāwī memang sedari kecil sudah dikaruniai kecenderungan untuk melihat dan berbuat dalam perspektif *maqāṣid* dan moderasi. Namun, satu titik penting dalam perjalanan hidupnya yang kemudian memberikan pengaruh demikian besar di fase kehidupannya lebih lanjut adalah pertemuannya dengan *Al-Ikhwān al-Muslimūn*.

a. Kosmopolitanisme *Al-Ikhwān al-Muslimūn*

Naluri pembaruan yang melekat sedari awal pada dirinya semakin berkembang terutama ketika ia, pada umur 14 tahun, hijrah ke Thantha, Mesir, untuk melanjutkan jenjang pendidikan dasar dan menengah. Di tahun pertama, di Thantha, bertemu untuk pertama kalinya dengan Ḥasan al-Bannā, seorang sarjana sekaligus aktivis Muslim yang disebut oleh al-Fārūqī sebagai di antara sosok seorang Muslim yang dalam dirinya tersemat pancaran sinar tauhid yang paling terang.⁴⁵ Thanta sendiri adalah nama kota di mana al-Qaraḍāwī menempuh pendidikan dasar dan menengahnya untuk tingkat *ma'had dīnī* – sebuah sekolah keagamaan yang berafiliasi ke al-Azhar. Adapun al-Bannā sendiri adalah sosok pendiri *Al-Ikhwān al-Muslimūn* – sebuah gerakan sosial keagamaan yang didirikan pada 1928.⁴⁶

Dalam momen sebuah konferensi yang diselenggarakan oleh *Al-Ikhwān al-Muslimūn* pada waktu itu, berbagai pemikiran baru yang diuraikan oleh al-Bannā begitu membekas dalam benak dan pikiran al-Qaraḍāwī muda. Di antara dua pokok pemikiran yang disampaikan al-Bannā adalah hakikat nasionalisme, yang ia bagi ke dalam tiga jenis nasionalisme kecil (lembah Nil terutama Mesir dan Sudan), nasionalisme besar (bangsa Arab dari Persia hingga Maroko), dan nasionalisme paling besar (umat Islam). Konsep nasionalisme inilah yang kemudian dikontekstualisasikan dalam pokok pikiran kedua yaitu perlawanan terhadap segala bentuk penjajahan. Dalam hal ini, al-Bannā secara spesifik mengobarkan perlawanan terhadap

⁴⁴ al-Khateeb, “Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marjī‘iyyah),” ..., 88–89.

⁴⁵ Ismail R. Al-Faruqī, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2000, xiv.

⁴⁶ Tammam, “Yūsuf Al-Qaraḍāwī and the Muslim Brothers: The Nature of a Special Relationship,” ... 55.

penjajahan Inggris yang sedang terjadi di Mesir dan juga penjajahan Zionisme di Palestina.⁴⁷

Sampai di sini, apa yang kemudian bisa dinyatakan adalah bahwa pengaruh *al-Ikhwān al-Muslimūn* telah berkontribusi cukup besar dalam membuka dan menjadikan cakrawala berpikir al-Qaraḍāwī lebih berorientasi pada *maqāṣid*, di mana paradigma kosmopolitanisme, yang hal ini dapat diistilahkan dengan paradigma kemanusiaan (*insāniyyah*) dan karenanya merupakan antitesis dari sektarianisme, adalah salah satu hal paling esensial (*maqāṣid*) dari ajaran Islam.⁴⁸ Di satu sisi, pidato tersebut seakan mengafirmasi modal kerisauan intelektual demi pembaruan yang memang secara *built-in* sudah tertanam dalam dirinya, dan di sisi lain, juga mengobarkan dan memantik jiwa pembaruan agar selanjutnya berkembang lebih baik. Sedemikian penting dan berpengaruh perjumpaan intelektual ini terutama terhadap pola berpikir al-Qaraḍāwī sehingga ia sendiri menyatakannya sebagai “satu bentuk pemikiran baru yang otentik, yang belum pernah saya dengar sebelumnya. Saya memahami, mencerna, dan hampir menghafalnya karena [pemikiran al-Bannā tersebut] sedemikian jelas, fokus, dan indah.”⁴⁹ Dari sini, dapat dinyatakan bahwa keterlibatan al-Qaraḍāwī terhadap Ikhwan sudah muncul dan terjadi pada saat ia masih remaja, yaitu ketika mengenyam bangku sekolah menengah di Thantha. Salah satu pengaruh paling menonjol sebagai implikasi dari keterlibatan tersebut adalah perubahan paradigma berpikir. Terkait hal ini, kutipan berikut menjelaskan secara ringkas beberapa pengaruh yang dimaksud:

[1] [Visi] dakwah mereka [Ikhwan] telah memperluas bagaimana cara saya memandang Islam dengan lebih komprehensif, sesuai dengan apa yang telah digariskan oleh Allah Swt. ... sehingga Islam tidak terbatas hanya pada pemenuhan hal-hal yang bersifat ritual sebagaimana yang saya pahami sebelumnya ... [2] Dakwah tersebut juga menegaskan kewajiban kolektif umat Islam untuk memperjuangkan agama mereka ... sehingga tercapai cita-cita luhur yang diharapkan, terutama setelah jatuhnya khilafah Islamiyyah yang membuat mereka kehilangan seorang pemimpin, imam, ikatan, dan sistem [kehidupan yang terstruktur] ... [3] [Dengan dakwah itu pula] Saya juga telah mengubah kapasitas diri saya sendiri dari seorang *wā'iz dīnī* [yaitu penebar dakwah yang bersifat ritual-personal] di berbagai desa menjadi seorang *dā'iyyah islāmī* [yaitu penebar dakwah yang bersifat komprehensif-komunal] sehingga fokus perjuangan saya tidak hanya berkuat pada pemeliharaan kesalehan individual seorang Muslim – meski hal ini juga merupakan sesuatu yang esensial, tapi juga sesuatu yang lebih luas yaitu kebangkitan Islam, yang meliputi rasionalisasi, spiritualisasi, dan nasionalisme ...

⁴⁷ al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, ..., 1:242–244.

⁴⁸ al-Qaraḍāwī, *Al-Khaṣā'is al-ʿAmmah Li al-Islām*, ..., 260.

⁴⁹ al-Khateeb, “Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marji'iiyyah),” ..., 90.

[4] Keterlibatan dengan Ikhwan juga memungkinkan saya untuk mengubah cara pandang dari yang berpandangan sempit menjadi luas ... sehingga umat bisa maju, berkontribusi pada kemajuan ilmu dan teknologi, dan keluar dari keterpurukan yang pedih ... [5] Dan termasuk yang saya dapatkan dari paradigma dakwah [Ikhwan] tersebut adalah keluar dari paradigma isolatif yang dipegang oleh banyak lulusan al-Azhar sebagai efek dari penerapan *dual-system* dalam proses pembelajarannya ... sehingga paradigma dakwah Ikhwan berhasil mencairkan demarkasi keilmuan [yaitu antara ilmu agama dan ilmu umum] yang ada ... dan mampu mengintegrasikannya dalam bingkai dakwah.⁵⁰

Kutipan di atas menunjukkan sebuah fakta bahwa pengaruh Ikhwan terhadap paradigma berpikir al-Qaraḍāwī cukup besar. Hal tersebut kiranya dapat dirangkum dalam satu istilah, yaitu paradigma keummatan, yang jika diuraikan lebih detail lagi bisa dirumuskan dalam lima poin utama: komprehensivitas, kolektivitas, progresivitas, kosmopolitanisme, dan integralisme. Artinya, untuk memahami dan menerapkan paradigma keummatan, seorang Muslim pertama-tama harus sadar sedari awal bahwa ajaran Islam bersifat komprehensif, yang tidak semata-mata mengurus persoalan personal, namun juga persoalan kemasyarakatan dalam skala luas. Mengingat luasnya tugas ini, maka dibutuhkan kolektivitas dalam berusaha sehingga tugas seorang Muslim yang satu dengan yang lain boleh jadi berbeda, namun tetap mengarah pada tujuan yang sama. Kolektivitas ini diperlukan demi memudahkan usaha meningkatkan progresivitas dalam segala bidang yang hari ini masih jauh dalam jangkauan umat Islam. Jika progresivitas ini kemudian dapat dicapai, maka dengan sendirinya umat Islam berhasil merealisasikan visi kosmopolitanisme, yang tidak hanya berhasil mengurus urusan mereka sendiri, namun juga mampu berkontribusi kepada kemanusiaan global. Cara paling konkret dalam usaha untuk mewujudkan proyek pembaruan ini adalah integralisme, yang dalam bidang pendidikan – sebagai contoh – dapat dimisalkan pada usaha untuk mencairkan demarkasi akut antara ilmu agama dan ilmu umum. Berdasarkan paradigma ini, seorang Muslim yang satu dengan yang lain boleh jadi berbeda dalam profesi dan lapangan pengabdian, namun keduanya disatukan dalam tujuan yang sama: *da‘wah islāmiyyah*.

Jika perilaku seorang manusia ditentukan dan dilandasi oleh cara bagaimana dia berpikir, maka hal yang sama dapat diterapkan dalam melihat kasus al-Qaraḍāwī ini. Paradigma keumatan – yang berlandaskan pada prinsip keadilan – yang diterimanya dari Ikhwan inilah yang kiranya dapat juga dinyatakan sebagai yang melandasi bagaimana seorang al-Qaraḍāwī yang masih cukup muda, yaitu ketika nanti berumur 21 tahun – pada 1947, berani memperjuangkan ideologi Ikhwan hingga bahkan menjadikannya

⁵⁰ al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, ..., 1:316.

masuk penjara.⁵¹ Jika diketahui bahwa Raja Farūq (1920-1965) berkuasa dari 1936 hingga 1952,⁵² maka besar kemungkinan bahwa sosok penguasa yang kemudian menjadi obyek perlawanan al-Qaradāwī muda beserta para pendukung Ikhwan adalah Raja Farūq itu sendiri.

Sampai pada titik ini, yang kemudian menarik dan mengejutkan – dan ini kemudian dibuktikan dalam kehidupan lanjutnya sebagai seorang pemikir sekaligus aktivis Muslim – adalah bahwa, meski sedemikian sibuk dengan berbagai aktivisme, al-Qaradāwī tetap dapat meraih prestasi akademik tertinggi: menempati urutan kedua dari seluruh peserta dari seantero Mesir dalam ujian nasional untuk tingkat sekolah menengah.⁵³ Menilik prestasi ini, tidak mengejutkan jika, pada 1946, ia memutuskan untuk melanjutkan jenjang pendidikannya di Universitas al-Azhar, salah satu kiblat intelektualitas Islam. Di universitas inilah ia mematangkan intelektualitasnya dan, dalam konteks paradigma *maqāṣid*, mendapatkan pencerahan lain yang selaras dengan paradigma keumatan yang telah didapatkannya dari Ikhwan. Dalam hal ini, sebagaimana diakuinya, sosok utama dari para sarjana al-Azhar yang perlu disebutkan adalah ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd.⁵⁴

Paradigma *maqāṣid* agaknya dipengaruhi dan didapatkan dari pemikiran al-Ghazālī yang karya-karyanya telah ia baca semenjak kecil. Selain itu, paradigma *maqāṣid* dan moderasi al-Qaradāwī juga bisa dikatakan diwarisi dari pemikiran para pemikir pembaruan Arab yang dimulai dari Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), dan Rashīd Riḍā (1865-1935). Ia mengakui bahwa salah satu tokoh yang menginspirasi adalah Sayyid Sabiq, terutama dalam usaha untuk tidak terkungkung dalam paradigma satu mazhab.

Selain sebagai mahasiswa, ia juga aktif dalam berbagai kegiatan yang dilakukan oleh Al-Ikhwān al-Muslimūn, sampai bahkan ketika organisasi tersebut dianggap berkontribusi pada kematian Gamal Abdul Nasser, ia ikut dijebloskan ke penjara pada awal 1952. Ketika pada akhirnya tidak lama kemudian ia dikeluarkan, ia tetap aktif dalam organisasi tersebut, bahkan kemudian dijebloskan lagi ke penjara pada 1954 hingga 1956. Sekeluanya

⁵¹ Jakob Skovgaard-Petersen, “Yūsuf Al-Qaradāwī and al-Azhar,” dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaradāwī*, New York: Columbia University Press, 2009, 33.

⁵² Raja Farūq merupakan raja terakhir yang mewakili pemerintahan monarki Mesir sebelum akhirnya lengser dan Mesir sendiri akhirnya berganti bentuk menjadi sebuah negara republik pada 1953. See Editors of Encyclopaedia Britannica, “Ancient Egypt | History, Government, Culture, Map, Gods, Religion, Rulers, Art, Writing, & Facts | Britannica,” last modified January 8, 2025, diakses pada January 16, 2025, <https://www.britannica.com/biography/Farouk-I>.

⁵³ Plis add Sheikh Yasir Qadhi

⁵⁴ Skovgaard-Petersen, “Yūsuf Al-Qaradāwī and al-Azhar,” ...

dari penjara, ia mengabdikan diri dalam kegiatan sosial keagamaan dengan menjadi guru di Institut Kebudayaan Islam al-Azhar hingga akhirnya, pada 1961, dikirim oleh al-Azhar untuk menjadi utusan resmi organisasi tersebut ke Qatar – sebuah negara di bawah kekuasaan Inggris yang baru merdeka sepenuhnya pada 1971.⁵⁵

Ia kemudian bertemu dengan Shaykh Khalīfah Ibn Ḥamād al-Thānī, yang merupakan pendiri negara Qatar. Pertemuan ini menjadikan hubungan antara keduanya menjadi cukup erat sehingga al-Qaraḍāwī mendapat otoritas yang cukup luas dalam mengatur kehidupan sosial keagamaan di Qatar. Pada 1968, ia ditawarkan kewarganegaraan Qatar. Namun, sejak 1970-an, di bawah era kepemimpinan Anwar Sadat, al-Qaraḍāwī tetap bisa kembali ke Mesir. Periode ini ia gunakan untuk menyelesaikan jenjang doktoralnya dengan menulis sebuah disertasi tentang zakat yang berhasil ia pertahankan pada 1973 dengan judul *Al-Zakāh wa Atharuhā fi Ḥall al-Mashākil al-Ijtimā'iyyah*.⁵⁶

Disertasi ini mengukuhkan otoritas keagamaannya hingga kemudian ia tidak lagi hanya sebagai seorang ahli hukum Islam, tapi lebih khusus dari itu adalah ahli ekonomi Islam. Dalam konteks yang lebih luas, disertasi tersebut membuka jalan baginya untuk tidak hanya menjadi cendekiawan lokal atau regional, tapi juga menjadi seorang tokoh Muslim global yang diundang untuk menyampaikan pemikirannya dalam berbagai pertemuan intelektual dan forum publik di sekian banyak negara. Di sini, kapasitas yang direngkuh al-Qaraḍāwī tidak bisa dilepaskan dari pengaruh para pembaru Muslim di era sebelumnya.

b. Spirit Pembaruan Abad ke-19

Selain mewarisi visi kosmopolitanisme Islam dari Ikhwan, paradigma *maqāṣid* al-Qaraḍāwī yang kemudian melahirkan pemikiran moderatnya dapat dikatakan mewarisi gagasan pembaruan yang memang, menurut satu hadis,⁵⁷ dijanjikan terus ada dalam setiap 100 tahun. Pada titik ini, sebagaimana disebutkan oleh Yasir Qadhi (1975-) – seorang cendekiawan Muslim Amerika Serikat,⁵⁸ beberapa sarjana yang menjadi guru al-Qaraḍāwī,

⁵⁵ Graf and Skovgaard-Peterson, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*, ..., 2–3.

⁵⁶ Disertasi ini kemudian diterbitkan dengan judul berikut: Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, vol. 1, 2 vols. Beirut: Mu'assas al-Risālah, 1973.

⁵⁷ al-Tabrīzī, *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*, ..., 1:246.

⁵⁸ *The Life, Legacy, and Thought of Shaykh Dr. Youssef al Qaradawi | Shaykh Dr. Yasir Qadhi*, 2022, diakses pada October 13, 2024, https://www.youtube.com/watch?v=QBJaA6SAk_E.

baik langsung atau pun tidak langsung, dan pada saat yang sama mereka juga dapat dikatakan sebagai para pembaru Muslim, adalah:

Sosok pertama yang perlu disebutkan di sini adalah al-Ghazālī (1058-1111), seorang pembaru Muslim abad ke-11. Hal ini diakui oleh al-Qaradāwī di mana pemikiran al-Ghazālī sudah memengaruhinya bahkan sejak masih berusia akhir belasan – di mana pada saat itu ia sudah terbiasa untuk menyampaikan khotbah. Ia menceritakan bahwa dua kitab al-Ghazālī yang pertama kali menyentuh pikirannya adalah *Minhāj al-‘Ābidīn* dan *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*, dua kitab yang ditulis di akhir-akhir sebelum kematian sang penulis. Khusus terkait *Ihyā’*, pengaruh kitab ini dapat dilihat terutama ketika al-Qaradāwī menyusun proyek fikihnya yang terdiri dari dua, yaitu *fiqh al-aḥkām* (fikih hukum) yang berkaitan dengan berbagai hukum dan ketentuan ajaran Islam yang berada di level syariah, dan *fiqh al-sulūk* (fikih spiritual) yang berhubungan dengan berbagai usaha untuk mencapai tingkatan spiritual seorang hamba. Meskipun terpisah, kedua fikih ini sesungguhnya bersatu di dalam payung *Taysīr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah li al-Muslim al-Mu‘āṣir*, sebuah proyek keilmuan lintas disiplin.⁵⁹ Hal inilah, sebagaimana dianalisis oleh al-Qaradāwī, yang terjadi dalam *Ihyā’* di mana di dalamnya dirajut petunjuk tentang berbagai amalan baik yang berbasis pada perbuatan fisik (*fiqh al-aḥkām*) maupun yang berbasis pada laku spiritual (*fiqh al-sulūk*) sehingga keduanya tampak utuh, satu, dan tidak tercerai berai.⁶⁰ Cara pandang holistik seperti ini tentu saja selaras dengan visi integrasi Islam yang termanifestasikan dalam istilah *tawḥīd* (penyatuan) yang merupakan inti dari ajaran Islam; dan karena itu pula selaras juga dengan apa yang al-Qaradāwī sebut sendiri sebagai *maqāṣid al-Islām*. Dalam konteks lebih praktis, cara pandang itulah yang kemudian memengaruhi al-Qaradāwī di fase kehidupannya yang lebih lanjut untuk mempromosikan paradigma holistik, daripada yang atomistik, dalam membaca teks-teks keagamaan – sebagaimana hal ini akan diurai lebih lanjut dalam bagian tulisan selanjutnya.

Pembaru Muslim lain yang juga memberikan pengaruh terhadap cara pandang keagamaan al-Qaradāwī adalah sosok yang dikenal sebagai Bapak *Maqāṣid al-Sharī‘ah*: Abū Ishāq al-Shāṭibī (1320-1388). Dalam hal ini, pengaruh yang dimaksud adalah terutama yang berkaitan dengan kriteria seorang mufti. Disebutkan bahwa, menurut al-Shāṭibī, sebagaimana dikutip oleh al-Qaradāwī:

Seorang mufti yang mencapai puncak kebijaksanaan adalah yang mampu membawa manusia kepada ketentuan hukum yang bersifat moderat, yang sesuai dengan

⁵⁹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Taysīr Al-Fiqh Fī Daw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*, 3rd ed. Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1993, 5.

⁶⁰ Yūsuf al-Qaradāwī, *Taysīr Al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu‘āṣir Fī Daw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, Beirut: Mu’assah al-Risālah, 2001, 7–8.

pandangan mayoritas, tidak terlalu keras (*madhhab al-shiddah*) dan tidak juga lantang tanpa aturan (*tarf al-inhīlāl*). Ketentuan agama yang moderat itulah yang disebut sebagai *al-ṣirāt al-mustaqīm* yang merupakan karakteristik dari syariat Islam. Karena itu, termasuk yang menjadi tujuan syariat adalah ketika mampu ditawarkan kepada seorang subyek hukum (*mukallaf*) sebuah ketentuan agama yang moderat, yang tidak berlebih-lebihan dan tidak juga serba kekurangan. Jika hal tersebut tidak dapat dipenuhi dalam diri seorang *mustafī* [yang bertanya, atau bisa dianggap subyek hukum], maka ketentuan agama tersebut dapat dianggap tidak sesuai dengan tujuan syariat.⁶¹

Dari sini, dapat diketahui bahwa benar Allah Swt. adalah gaib alias tidak terlihat; termasuk ketika menjelaskan syariat yang diturunkannya, Dia juga tidak dalam berbicara langsung dengan para hamba dan manusia pada umumnya. Keadaan inilah yang menimbulkan timbulnya perbedaan pendapat dalam menafsirkan dan memahami syariat tersebut. Meski demikian, hal tersebut tidak lantas berarti bahwa semua ketentuan dalam syariat bersifat relatif. Yang kemudian menjadi standar sebuah ketentuan dalam, atau yang ditarik dari, syariat selaras dengan apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Allah Swt. adalah termanifestasikannya spirit moderasi dalam ketentuan tersebut. Artinya, ketika seorang mufti sudah mengeluarkan fatwa yang selaras dengan spirit moderasi, hal tersebut sama artinya bahwa fatwa tersebut sudah sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah Swt. – meski Allah Swt. sendiri adalah Zat yang gaib. Hal ini selaras dengan apa yang dinyatakan oleh Ibn Qayyim bahwa seorang mufti pada hakikatnya adalah *al-muwaqqi‘ ‘an rabb al-‘ālamīn*, yaitu sosok yang mewakili posisi Tuhan dalam menjelaskan berbagai ketentuan agama.⁶²

Al-Qaradāwī lebih lanjut menyatakan bahwa salah satu ciri perilaku moderat dalam memahami dan mengeluarkan ketentuan keagamaan adalah “mampu mengakomodasi secara seimbang antara teks yang bersifat partikular dan *maqāṣid* yang bersifat universal, mempertimbangkan kekayaan tradisi di satu sisi dan tantangan modernitas di sisi yang lain, melestarikan berbagai tradisi yang baik dan membuka lebar-lebar setiap hal baru yang terbukti bermanfaat, berakar pada *maqāṣid* yang universal dan fleksibel terhadap *wasā’il* yang partikular, teguh pada hal-hal fundamental dan berlapang dada pada hal-hal yang bersifat percabangan, serta tidak fanatik pada satu mazhab tertentu.”⁶³ Dari sini, dengan mempertimbangkan kapasitas al-Shātībī sebagai Bapak *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, termasuk juga penekanannya yang kuat terhadap usaha seorang mufti untuk mengeluarkan bagi seorang

⁶¹ Yūsuf al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, vol. 3 Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2003, 8.

⁶² Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ayyūb Ibn Qayyim, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.

⁶³ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 3:7.

mustaftī sebuah fatwa yang moderat, dapat juga dinyatakan di sini betapa kuat kaitan antara *maqāṣid* dan moderasi. Secara umum, karena itu, dapat dikatakan bahwa kemampuan untuk meletakkan pandangan keagamaan dalam bingkai *maqāṣid*, terutama dalam hal ini kemampuan mengidentifikasi mana yang *maqāṣid* dan mana yang *wasā'il*, pada akhirnya akan melahirkan pendapat keagamaan yang moderat.

Tidak terkecuali sosok pembaru Muslim lain yang mempengaruhi al-Qaraḍāwī yang juga perlu disebutkan di sini adalah Rashīd Riḍā (1865-1935). Riḍā jelas bisa dikatakan pembaru Muslim karena posisinya yang mewarisi gagasan pembaruan dari Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dan Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) sehingga ketiganya bisa disebut sebagai tiga serangkai pembaru Muslim pada abad ke-19 dan 20. Di antara gagasan Riḍā yang mempengaruhi al-Qaraḍāwī adalah tentang *maqāṣid al-Qur'ān* yang tercantum dalam bukunya *Al-Waḥy al-Muḥammadī* yang terbit pertama kali pada 1933. Di dalamnya disebutkan sepuluh *maqāṣid al-Qur'ān* yang kemudian agaknya hal inilah yang mempengaruhi al-Qaraḍāwī dalam melahirkan gagasan serupa yang berjumlah tujuh *maqāṣid*.

Sepuluh *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut adalah Sepuluh *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut adalah (1) memperbarui tiga rukun agama, (2) menjelaskan perihal kenabian, risalah, dan tugas Rasulullah Saw, (3) menjelaskan bahwa Islam adalah agama yang menjunjung tinggi fitrah, logika, ilmu, hikmah, pembuktian, kebebasan, dan kemerdekaan, (4) reformasi sosial dalam bidang humaniora dan politik, (5) menegaskan keunggulan umum dalam berbagai ketentuan privat, baik yang berupa ibadah maupun larangan, (6) menjelaskan relasi antar kekuasaan dalam Islam, (7) memberikan petunjuk terkait reformasi dalam bidang keuangan dan ekonomi, (8) mereformasi aturan perang untuk menghindari kemudharatan sekaligus menunjukkan manfaat yang didapatkan darinya, (9) memberikan hak-hak kepada wanita, baik dalam bidang kemanusiaan, keagamaan, dan kewarganegaraan, dan (10) memerdekakan hamba sahaya dari perbudakan.⁶⁴ Sementara tujuh *maqāṣid al-Qur'ān* yang dimaksud oleh al-Qaraḍāwī adalah reformasi akidah dan paradigma (*taṣḥīḥ al-'aqā'id wa al-taṣawwūrāt*), pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan (*takrīm al-insān wa ri'āyat ḥuqūqihī*), ibadah dan bertakwa kepada Allah (*al-amr bi 'ibādatillāh wa taqwāhu*), penyucian diri (*tazkiyat al-naḥs al-basyariyyah*), pembentukan keluarga dan penghargaan terhadap perempuan (*takwīn al-usrah wa inṣāf al-mar'ah*), pembentukan masyarakat madani (*binā'u al-ummah al-shahīdah 'ala al-bashariyyah*), dan seruan kepada kolaborasi kemanusiaan (*al-da'wah ilā 'ālamīn insāniyy*

⁶⁴ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 25–26; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Al-Waḥy al-Muḥammadī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, 121–240.

muta'āwin).⁶⁵ Artinya, lanjut al-Qaraḍāwī, pembahasan *maqāṣid* tidak mesti terikat pada *al-kulliyyāt al-khams* dan juga trilogi *al-darūriyyāt*, *al-hājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, yang sudah dikembangkan oleh para imam sebelumnya seperti al-Ghazālī, al-Qarāfī, al-Shaṭībī, dan beberapa lainnya. Hal ini dengan sendirinya menunjukkan konsistensi sikap al-Qaraḍāwī terkait spirit moderasi sebagaimana disebutkan sebelumnya, yaitu tidak fanatik kepada mazhab atau imam tertentu.

Dua sarjana lain yang lebih muda dan karenanya merupakan seumuran al-Qaraḍāwī namun memberikan pengaruh yang juga kuat kepadanya adalah 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd (1910-1978) dan Sayyid Sābiq (1915-2000). Dari yang pertama, al-Qaraḍāwī mendapatkan pengajaran tentang filsafat yang berbasis pada rasional dan ketasawufan yang berlandaskan pada pengalaman spiritual berikut bagaimana memadukan keduanya dalam kehidupan sehari-hari dalam berbagai kapasitas yang berbeda. Sedemikian berkesan kepada kemampuan gurunya ini yang merupakan lulusan Perancis ini sehingga al-Qaraḍāwī menggambarkannya sebagai seorang sufi yang mampu menerjemahkan kesufiannya dalam pemikiran, emosi, dan saat bekerja.⁶⁶ Adapun dari yang kedua, al-Qaraḍāwī mendapatkan pelajaran betapa prinsip *taysīr* (memudahkan) juga merupakan bagian dari diskursus *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu *maqṣad al-taysīr*.⁶⁷ Hal ini ditunjukkan melalui pengakuannya bahwa gaya dan model penulisan *Taysīr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āṣir fī Daw'i al-Qur'ān wa al-Sunnah*⁶⁸ – sebuah kitab fikih ditulis dan disusun dengan pendekatan modern yang memudahkan – sedikit banyak mendapatkan pengaruh dari Sābiq yang terlebih dahulu menulis karya serupa, yaitu *Fiqh al-Sunnah*.⁶⁹

Dari semua uraian di atas, dapat kemudian dinyatakan bahwa paradigma *maqāṣid* dan moderasi dalam pemikiran kedua tokoh, Shihab dan al-Qaraḍāwī, sesungguhnya tidak lahir dari ruang kosong, namun merupakan hasil pengaruh dari para ulama sebelumnya, termasuk interaksinya secara langsung dan intens dengan para ulama sezamannya. Yang kemudian

⁶⁵ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., 71.

⁶⁶ al-Khateeb, "Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marjī'iyyah)," ..., 90; Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah Wa al-'Ilm," dalam *Taysīr Fiqh Al-Sulūk Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995, 10.

⁶⁷ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qaraḍāwī*, ..., 58. Uraian komprehensif lain tentang *maqṣad al-taysīr* bisa dirujuk pada 'Umar Muḥammad Jabah Jī, *Al-Qawa'id al-Uṣuliyyah al-Maqāṣidiyyah Wa Taṭbīqātuhā Fī al-Siyāsah al-Shar'iyyah*, Minnesota: Karimeknes79, 2022.

⁶⁸ al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu'āṣir Fī Daw'i al-Qur'ān Wa al-Sunnah*,

⁶⁹ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh Al-Sunnah*, Cairo: Al-Faṭḥ al-'Ilm al-'Arabī, 1946.

menjadi istimewa adalah keduanya tidak hanya menawarkan gagasan paradigma *maqāṣid* dan moderasi tersebut dalam sekumpulan teori dan wacana, namun mampu mengarusutamakan dan menerjemahkannya dalam tindakan sosial yang nyata. Karena itu, – sebagaimana akan diuraikan selanjutnya, kiranya tidak berlebihan jika Shihab dapat dikatakan sebagai putra mahkota Islam moderat di Indonesia; sementara al-Qaradāwī sebagai sosok pembaharu Muslim di akhir abad ke-20 dan awal 21.

B. Mengarusutamakan *Maqāṣid* sebagai Basis Moderasi

Maqāṣid di sini lebih dimaksudkan sebagai metodologi, sementara moderasi adalah sebagai hasil. Artinya, nilai moderasi yang sedemikian agung sehingga ia menjadi salah satu ciri khas ajaran Islam sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari, dan karenanya tidak bisa dihasilkan kecuali dengan menerapkan, paradigma *maqāṣid*. Cerita tentang bagaimana *maqāṣid* ini diarusutamakan demi menghasilkan pemikiran yang moderat ini akan diawali, sebagaimana pada bagian sebelumnya, dengan perjalanan intelektual Quraish Shihab sebagai lokomotif gerakan Islam Moderat di Indonesia modern.

1. Lokomotif Islam Moderat di Indonesia Modern

Jika gerakan Islam moderat di era Indonesia modern dapat diilustrasikan sebagai gerbong kereta, maka yang menjadi lokomotifnya bisa dikatakan adalah M. Quraish Shihab. Hal ini setidaknya bisa dilihat dari salah satu kualifikasi penyebutan Islam moderat tersebut, yaitu sejauh mana tingkat penerimaan pendapat seorang tokoh oleh masyarakat Muslim Indonesia yang beragam. Setelah Hamka,⁷⁰ terutama di abad 21, sulit untuk menemukan sosok cendekiawan Muslim yang pendapat keagamaannya secara umum dapat diterima, baik oleh kalangan tradisionalis maupun modernis, selain apa yang ditemukan pada diri Shihab. Tingginya penerimaan tersebut, tentu saja dengan mengakui beberapa penolakan dalam batas tertentu terhadap pendapatnya, kiranya dapat diasumsikan sebagai keberhasilannya dalam mengarusutamakan paradigma *maqāṣid* dalam tiga ranah yang berbeda sebagaimana diuraikan berikut ini:

a. Dari Tafsir Tematik hingga *Maqāṣidī*

Sekembalinya dari Mesir setelah menyelesaikan jenjang doktoral tersebut, Shihab masih mengabdikan bersama ayahnya di Sulawesi. Baru dua tahun setelahnya, pada 1984, atas undangan Harun Nasution – salah satu

⁷⁰ Muhammad Abdul Aziz, “Hamka: The Bridge between Malay, Indonesian Muslims,” dalam *New Straits Times*, Kuala Lumpur.

gerbong rasionalisme Islam di Indonesia,⁷¹ Shihab pindah ke Jakarta untuk mengabdikan diri di UIN Syarif Hidayatullah dan memulai awal kehidupannya sebagai seorang intelektual publik dalam keserjanaan Islam di era Indonesia modern. Berbagai jabatan, baik akademik maupun politik, kemudian pernah diembannya. Di antaranya adalah seperti Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk dua periode, yaitu 1992-1996 dan 1996-1998,⁷² Menteri Agama pada 1998 untuk beberapa saat, untuk kemudian menjadi Duta Besar RI untuk Mesir dan Republik Djibouti yang berkedudukan di Kairo pada 1999-2002.⁷³ Dari sekian jabatan tersebut, adalah jabatan sebagai Duta Besar yang diakui Shihab banyak berkontribusi terhadap penulisan *Tafsir Al-Mishbah*,⁷⁴ di mana karya ini merupakan penanda (*landmark*) otoritas keagamaan, terutama dalam bidang tafsir, yang melekat pada diri Shihab. Otoritas inilah yang pada gilirannya menjadikannya, sebagaimana disebutkan sebelumnya, sebagai seorang intelektual publik yang pemikirannya tidak hanya mampu dicerna dan diterima oleh kalangan akademisi, namun juga oleh masyarakat luas. Sebagai pengakuan terhadap peran dan kontribusi tersebut, pada 2020, Shihab mendapatkan penghargaan *Bintang Tanda Kehormatan Tingkat Pertama* bidang Ilmu Pengetahuan dan Seni dari Pemerintah Mesir. Penghargaan ini “diberikan oleh pemerintah Mesir kepada ulama dan cendekiawan muslim, dari dalam dan luar Mesir, yang telah berjasa dalam melakukan pembaruan di bidang pemikiran Islam dan menyebarkan pemahaman Islam yang moderat dan toleran.”⁷⁵ Prestise penghargaan ini dapat dilihat dari mereka para sarjana lain yang juga mendapatkannya di antaranya adalah Muḥammad Muṣṭafā al-Marāghī, Muṣṭafā Abd al-Rāziq, dan Maḥmūd Shaltūt, yang ketiganya pernah menjabat sebagai Shaikh al-Azhar.⁷⁶ Termasuk yang perlu disebutkan di sini adalah *The Muslim 500: The*

⁷¹ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Penerbit Mizan, 1998.

⁷² Periode kedua tidak dilanjutkan oleh Shihab karena ia dipanggil untuk menjadi Menteri Agama Republik Indonesia di bawah Pemerintahan Suharto.

⁷³ Ikhwan, “An Indonesian Initiative to Make the Qur’an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis,” ..., 12–13. Please add Cahaya, Cinta, dan Canda.

⁷⁴ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an Jilid 2*, ..., 11–12.

⁷⁵ Tempo, “Quraish Shihab dapat Bintang Tanda Kehormatan dari Mesir,” dalam *Tempo*, last modified January 29, 2020, diakses pada May 9, 2025, <https://www.tempo.co/politik/quraish-shihab-dapat-bintang-tanda-kehormatan-dari-mesir-659335>.

⁷⁶ Muchlis Muhammad Hanafi, “Pemerintah Mesir Anugerahkan Bintang Tanda Kehormatan Kepada Prof. M. Quraish Shihab,” dalam *Islami.Co*, last modified January 28, 2020, diakses pada February 1, 2025, <https://islami.co/pemerintah-mesir-menganugerahkan-bintang-tanda-kehormatan-kepada-prof-m-quraish-shihab/>.

World's Most Influential Muslims, di mana Shihab, sejak 2010,⁷⁷ sudah berkali-kali masuk di dalamnya bersama para sarjana dan aktivis sosial Muslim lainnya dari Indonesia dan seluruh penjuru dunia. Penghargaan ini sendiri diberikan setiap tahun sejak 2009 oleh lembaga *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* yang berbasis di Yordania.⁷⁸

Jika ditelisik lebih dalam, dapat kiranya dinyatakan bahwa penerimaan yang luas ini agaknya disebabkan oleh kemampuannya untuk mengintegrasikan dua hal: komprehensivitas pengetahuan dan kemuliaan akhlak dalam menyampaikan pengetahuan tersebut. Yang pertama dapat ditunjukkan melalui fakta bahwa, meski dikenal sebagai seorang penafsir Al-Qur'an, Shihab juga dikenal sebagai seorang cendekiawan Muslim serba bisa (*polymath*). Hal ini dapat diketahui dari betapa berbagai karya yang ditulisnya, sebagaimana sebagiannya ditampilkan berikut ini, hampir menjangkau setiap sudut disiplin keilmuan keagamaan Islam.

Tabel III.1 Senarai Karya Quraish Shihab dalam Pelbagai Genre Keagamaan

| No | Judul | Kategori |
|----|--|--------------------------|
| 1 | <i>Yang Hilang dari Kita: Akhlak</i> ⁷⁹ | Akhlak – untuk Dewasa |
| 2 | <i>Birrul Walidain: Wawasan Al-Qur'an tentang Bakti kepada Ibu Bapak</i> ⁸⁰ | Akhlak – untuk Dewasa |
| 3 | <i>Yang Bijak dan Yang Jenaka dari M. Quraish Shihab</i> ⁸¹ | Akhlak – untuk Anak-anak |
| 4 | <i>MQS Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam</i> ⁸² | Akhlak – untuk Anak-anak |
| 5 | <i>Nama-nama dengan Nuansa Islami: Yang Indah Yang Bermakna</i> ⁸³ | Akhlak – untuk Anak-anak |

⁷⁷ Joseph Lombard et al. and Aref Ali Nayed, eds., *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2010*, Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2010.

⁷⁸ The Royal Islamic Strategic Studies Centre, "The Muslim 500," n.d., diakses pada May 9, 2025, <https://themuslim500.com/>.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Yang Hilang Dari Kita: Akhlak*, Tangerang: Lentera Hati, 2022.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Birrul Walidain: Wawasan Al-Qur'an tentang Bakti kepada Ibu Bapak*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.

⁸¹ M. Quraish Shihab, *Yang Bijak dan Yang Jenaka dari M. Quraish Shihab*, Tangerang: Lentera Hati, 2014.

⁸² M. Quraish Shihab, *MQS Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam*, Tangerang: Lentera Hati, 2014.

⁸³ M. Quraish Shihab, *Nama-Nama dengan Nuansa Islami: Yang Indah Yang Bermakna*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

| | | |
|----|--|---------------------------|
| 6 | <i>M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui</i> ⁸⁴ | Hukum – untuk Umum |
| 7 | <i>Hidup Bersama al-Quran</i> ⁸⁵ | Hukum – untuk Umum |
| 8 | <i>Syariah: Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank</i> ⁸⁶ | Hukum – Ekonomi Islam |
| 9 | <i>Filsafat Hukum Islam</i> ⁸⁷ | Hukum – Usul Fikih |
| 10 | <i>Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Ibadah dan Mu'amalah</i> ⁸⁸ | Hukum – Fikih |
| 11 | <i>Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Ibadah Mahdah</i> ⁸⁹ | Hukum – Fikih |
| 12 | <i>Hidangan Ilahi dalam Ayat-ayat Tahlil</i> ⁹⁰ | Hukum – Fikih |
| 13 | <i>Panduan Puasa bersama Muhammad Quraish Shihab</i> ⁹¹ | Hukum – Fikih |
| 14 | <i>Haji dan Umrah bersama M. Quraish Shihab: Uraian Manasik, Hukum, Hikmah dan Panduan Meraih Haji Mabru</i> ⁹² | Hukum – Fikih |
| 15 | <i>M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui</i> ⁹³ | Hukum – Isu-isu Perempuan |
| 16 | <i>Jilbab Pakaian Wanita Muslimah</i> ⁹⁴ | Hukum – Isu-isu Perempuan |

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.

⁸⁵ Karya dengan judul ini terdiri dari dua jilid yaitu M. Quraish Shihab and Najelaa Shihab, *Hidup Bersama Al-Qur'an 1*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021; M. Quraish Shihab and Najelaa Shihab, *Hidup Bersama Al-Qur'an 2*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

⁸⁶ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*,

⁸⁷ M. Quraish Shihab, "Filsafat Hukum Islam," dalam *Filsafat Hukum Islam*, Bumi Aksara, 1992.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Dan Mu'amalah*, Bandung: Mizan, 1999.

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Ibadah Mahdah*, Bandung: Mizan, 1999.

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Dalam Ayat-Ayat Tahlil*, Tangerang: Lentera Hati, 2008.

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab*, Jakarta: Republika, 2011.

⁹² M. Quraish Shihab, *Haji Dan Umrah Bersama M. Quraish Shihab: Uraian Manasik, Hukum, Hikmah Dan Panduan Meraih Haji Mabru*, Tangerang: Lentera Hati, 2012.

⁹³ M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2023.

| | | |
|----|---|----------------------------|
| 17 | <i>Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama sampai Bias Baru</i> ⁹⁵ | Hukum – Isu-isu Perempuan |
| 18 | <i>Fatwa-fatwa Seputar Wawasan Agama</i> ⁹⁶ | Pemikiran Islam – Umum |
| 19 | <i>Islam yang Saya Anut: Dasar-dasar Ajaran Islam</i> ⁹⁷ | Pemikiran Islam – Umum |
| 20 | <i>Islam yang Saya Pahami: Keragaman Itu Rahmat</i> ⁹⁸ | Pemikiran Islam – Umum |
| 21 | <i>Islam yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan</i> ⁹⁹ | Pemikiran Islam – Umum |
| 22 | <i>Toleransi: Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagamaan</i> ¹⁰⁰ | Pemikiran Islam – Umum |
| 23 | <i>Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama</i> ¹⁰¹ | Pemikiran Islam – Umum |
| 24 | <i>Logika Agama: Merekam Gejolak Pemikiran M. Quraish Shihab Ketika Sedang Menuntut Ilmu di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir</i> ¹⁰² | Pemikiran Islam – Filsafat |
| 25 | <i>Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran</i> ¹⁰³ | Pemikiran Islam – Teologi |
| 26 | <i>Membaca Sirah Nabi Muhammad: Dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-hadis Shahih</i> ¹⁰⁴ | Studi Sirah – Sejarah |
| 27 | <i>40 Hadits Qudsi Pilihan</i> ¹⁰⁵ | Studi Sirah – Hadis |

⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Seputar Wawasan Agama*, Bandung: Mizan, 1999.

⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021.

⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Islam yang Saya Pahami: Keragaman itu Rahmat*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Toleransi: Ketuhanan, Kemanusiaan, Dan Keberagamaan*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

¹⁰¹ Shihab, *Wasathiyah*,

¹⁰² Shihab, *Logika Agama: Merekam Gejolak Pemikiran M. Quraish Shihab Ketika Sedang Menuntut Ilmu Di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir*,

¹⁰³ M. Quraish Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad: Dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-hadis Shahih*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.

¹⁰⁵ Ezzeddin Ibrāhīm, *40 Hadits Qudsi Pilihan*, trans. Quraish Shihab Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2005. Buku ini merupakan karya Shihab satu-satunya dalam tabel di atas yang merupakan karya terjemahan.

| | | |
|----|---|----------------------------|
| 28 | <i>Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an</i> ¹⁰⁶ | Tafsir – Metode Analitik |
| 29 | <i>Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran</i> ¹⁰⁷ | Tafsir – Metode Komparatif |
| 30 | <i>Rasionalitas al-Quran: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar</i> ¹⁰⁸ | Tafsir – Ilmu Tafsir |
| 31 | <i>Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an</i> ¹⁰⁹ | Tafsir – Ilmu Tafsir |
| 32 | <i>Al-Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah Al-Qur'an</i> ¹¹⁰ | Tafsir – Metode Umum |
| 33 | <i>Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib</i> ¹¹¹ | Tafsir – Ilmu Al-Qur'an |
| 34 | <i>Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Al-Qur'an dan Hadis</i> ¹¹² | Tafsir – Ilmu Al-Qur'an |
| 35 | <i>Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat</i> ¹¹³ | Tafsir – Metode Tematik |
| 36 | <i>Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat</i> ¹¹⁴ | Tafsir – Metode Tematik |
| 37 | <i>Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat</i> ¹¹⁵ | Tafsir – Metode Tematik |
| 38 | <i>Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik hingga Maqashidi</i> ¹¹⁶ | Tafsir – Ilmu Tafsir |

¹⁰⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*,

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2019.

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2006.

¹⁰⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2021.

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Lubab: Makna, Tujuan, Dan Pelajaran Dari Surah-Surah Al-Qur'an*, vol. 1, 4 vols. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2008.

¹¹¹ M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 2007.

¹¹² M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Al-Qur'an Dan Hadis*, Bandung: Mizan, 1999.

¹¹³ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*,

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 13 (e-book). Bandung: Mizan, 1996.

¹¹⁵ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an Dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2006.

¹¹⁶ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*,

Tabel di atas mengandung 38 karya yang menunjukkan bahwa penulisnya, Muhammad Quraish Shihab, adalah sosok yang memiliki minat studi keislaman yang sangat luas. Keluasan minat tersebut selanjutnya dapat diklasifikasikan ke dalam lima topik, yaitu tafsir Al-Qur'an, hukum Islam, pemikiran Islam, akhlak, dan studi profetik, yang masing-masing berjumlah 9, 12, 10, 5, dan 2 buah. Dari sini, dapat kemudian dinyatakan tiga hal penting. *Pertama* adalah berkaitan tentang fakta betapa Shihab adalah sosok intelektual haus ilmu. Hal ini dapat dicontohkan melalui satu kenyataan bahwa, meski dianggap sebagai penafsir terbesar di era Indonesia modern – selain juga Hamka, namun karya Shihab dalam bidang hukum Islam ternyata berjumlah lebih banyak dari yang berkaitan langsung dengan bidang tafsir. Hal ini sebenarnya bukan sebuah hal yang mengejutkan. Sebab, *pertama*, keluasan minat tersebut dapat dilacak dari sejak kehidupan awalnya sebagai seorang sarjana, yaitu ketika mengenyam jenjang magister di Universitas Al-Azhar, Mesir. Ketika itu, ia sudah menulis sebuah tesis – sebagaimana disebutkan sebelumnya – yang mengombinasikan antara disiplin ilmu tafsir yang memang menjadi spesialisasinya dengan ilmu fikih yang pada kehidupan selanjutnya terbukti ia kuasai juga dengan baik. Selain itu, *kedua*, karena tafsir itu sendiri lebih bisa dimaknai sebagai metode, sementara hukum itu sendiri adalah produk yang dihasilkan dari metode tersebut. Maka, menjadi sebuah kewajaran jika produk kemudian berjumlah lebih banyak dari metode. Dalam konteks lebih luas, kemampuan Shihab untuk menjadikan produk dari tafsir itu lebih banyak tersebut itulah yang menjadikannya sebagai seorang sarjana ensiklopedis, yang karyanya tidak hanya berputar pada bingkai tafsir, namun bahkan hampir menyentuh semua ragam ilmu keagamaan yang mungkin dialami oleh seorang sarjana Muslim. Karya-karya tersebut mengupas berbagai disiplin dan topiknya masing-masing, mulai dari teologi (25), ritual (6-17), akhlak (1-2), sosial-politik (29), ekonomi (8), isu perempuan (15-16), sejarah (26-27), dan bahkan yang berkaitan dengan humor sekali pun (3). Tidak hanya berkaitan dengan topiknya, namun juga berkaitan dengan pembaca buku-buku dengan ragam disiplin dan topik tersebut, yaitu dari mereka para elit akademika (30-31, 38), orang awam (5), perempuan (17), dan bahkan anak-anak sekali pun (2-4).

Pada titik ini, *kedua*, perlu juga dinyatakan bahwa luasnya penerimaan pemikiran Shihab, selain lantaran wawasan keilmuannya yang matang, agaknya juga disebabkan karena ketepatan cara yang ia gunakan dalam menyampaikan pemikiran tersebut. Salah satu ciri yang bisa dikenali dari kepribadian Shihab adalah kehati-hatiannya dalam menyampaikan setiap kata yang ia sampaikan. Hal ini diamini oleh Alwi Shihab, yang merupakan adik kandungnya yang juga ikut merantau bersamanya di Mesir, termasuk juga oleh Ahmad Nizar Shihab yang juga merupakan adik Shihab. Keduanya

menyatakan bahwa Shihab di masa remajanya memang dikenal sangat selektif dalam memilih kata demi kata dalam surat yang ditulis untuk ayahnya.¹¹⁷ Kepribadian seperti ini, dalam analisis penelitian ini, bisa dianggap sebagai cikal bakal yang kemudian berkontribusi besar dalam kecermatan makna yang ia sampaikan di sepanjang karier intelektualnya sejauh ini, baik dalam buku-buku yang ditulisnya atau pun dalam kata-kata yang ucapkannya dalam berbagai forum. Sebagian mereka yang demikian *concerned* dengan pemikiran Shihab akan menjumpai satu kecenderungan bahwa Shihab begitu sering menggunakan kata-kata yang bernuansa relatif seperti *agaknya*, *mungkin*, dan *boleh jadi* – satu fakta yang bisa dianggap sebagai respons terhadap apa yang disebut Shihab sendiri sebagai problem absolutisme, yaitu pemutlakan kebenaran hanya pada satu kelompok tertentu.¹¹⁸ Dalam konteks yang lebih praktis, sikap kehati-hatian ini tercermin dalam cerita di balik lahirnya satu buku Shihab yang berjudul *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*.¹¹⁹ Meskipun penulisannya sudah diselesaikan pada 2017, tahun di mana isu yang direspons buku tersebut muncul, yaitu merebaknya pertikaian di tengah-tengah masyarakat terkait boleh tidaknya seorang non-Muslim menjadi pemimpin bagi umat Islam dalam momen pemilihan gubernur Jakarta tahun 2017, Shihab memilih untuk baru menerbitkan buku tersebut dua tahun setelahnya. Ini dimaksudkan agar buku tersebut dapat dibaca dalam kondisi politik yang cukup tenang dan juga dengan emosi keagamaan yang seimbang.¹²⁰ Di atas itu semua, kombinasi antara komprehensivitas ilmu pengetahuan dan kehati-hatian dalam menyampaikannya, baik dalam pernyataan tulisan maupun lisan, termasuk juga dalam tindakan praktis keseharian, telah memainkan peran yang begitu penting bagi Shihab sendiri dalam meneguhkan posisinya sebagai jembatan bagi orang dari berbagai kalangan, dengan berbagai minat keilmuan, dan termasuk juga – yang hal ini akan dielaborasi lebih lanjut dalam satu bagian selanjutnya dari penelitian ini – dengan berbagai corak pandangan keislaman.

Selain itu, data pada tabel di atas juga mengindikasikan analisis *ketiga*, yaitu bahwa metode yang paling banyak digunakan oleh Shihab dalam kegiatan penafsiran teks-teks keagamaannya adalah metode tematik,

¹¹⁷ *Kumpul Shihab Bersaudara Soal Keluarga, Jilbab, Kehilangan | Shihab & Shihab*, 2021, diakses pada September 4, 2024, https://www.youtube.com/watch?v=wodL-K_e_Hw.

¹¹⁸ *Meredupnya Karya-Karya Tafsir Dan Ulumul Qur'an Di Nusantara Pasca Al-Misbah*, PKU Masjid Istiqlal, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=LFDn7aO8bbo&t=6s>.

¹¹⁹ Shihab, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*,

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Islam Dan Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan, Dan Kewarganegaraan*, Lentera Hati, 2020, 99.

sebuah metode menafsirkan Al-Qur'an yang dilakukan "dengan cara mengumpulkan berbagai ayat yang berbeda yang semuanya berbicara tentang topik yang sama, baik dalam bentuk redaksinya maupun hukum [yang disimpulkan darinya]" dengan berdasarkan pada *maqāsid al-Qur'ān* yang ada di dalamnya.¹²¹ Sentralitas metode tematik ini dapat diketahui melalui sebaran karya Shihab yang di dalamnya digunakan empat metode yang diketahui secara umum, yaitu analitik (*taḥlīlī*) (28), perbandingan (*muqāran*) (39), ringkasan (*ijmālī*) (32), dan tematik (*mawḍū'ī*) (22, 35, dan 36) yang mana metode terakhir ini merupakan metode dengan penggunaan paling banyak. Selain itu, sebagaimana disinyalir oleh Rahmatullah dkk,¹²² tafsir tematik itulah yang memang menjadi garis besar dalam pemikiran tafsir Quraish Shihab dan yang pada saat yang sama menjadi inspirasi bagi kelahiran berbagai karya yang cakupannya bahkan di luar bidang tafsir itu sendiri seperti relasi Sunni dan Syiah (25), moderasi Islam (23), toleransi (22), jilbab (16), dan bahkan tentang bunga bank (8). Menariknya lagi, tafsir tematik tersebut tidak hanya berhasil diterapkan oleh Shihab dalam berbagai karya yang ditulisnya, namun juga berhasil diajarkan, diwariskan, dan diterapkan dalam berbagai karya yang ditulis oleh para muridnya, yang kemudian memberikan warna pada dinamika pemikiran keagamaan di Indonesia. Di antara para murid tersebut adalah M. Yunan Yūsuf,¹²³ seorang intelektual Muhammadiyah yang juga berhasil menulis sebuah kitab tafsir, Muhammad Amin yang terkenal dengan usahanya untuk menafsirkan Al-Qur'an dari perspektif hukum Islam,¹²⁴ Nasaruddin 'Umar yang merupakan seorang pejuang kesetaraan gender yang kini menjadi Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta,¹²⁵ dan Amany Lubis yang merupakan seorang rektor universitas,¹²⁶ yang semua sosok ini mengemban jabatannya di UIN Syarif Hidayatullah. Tidak terkecuali dalam hal ini adalah para sarjana lain yang secara langsung berafiliasi di Pusat Studi Al-Qur'an, sebuah lembaga sosial keagamaan yang didirikan oleh Shihab pada 2004 dengan tujuan "mengimplementasikan nilai-nilai Qur'an dalam masyarakat plural."¹²⁷ Di

¹²¹ Muslim, *Mabāḥiṭh Fī Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, ..., 16.

¹²² Rahmatullah, Hudriansyah, and Mursalin, "M. Quraish Shihab Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al-Qur'an Indonesia Kontemporer,"

¹²³ M. Yunan Yūsuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*, Jakarta: Panjimas, 1990.

¹²⁴ Muhammad Amin Suma, *Hukum keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.

¹²⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2001.

¹²⁶ Amany Burhanudin 'Umar Lubis, *Sejarah Islam Politik Modern*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2018.

¹²⁷ "Pusat Studi Al-Qur'an," accessed September 9, 2024, <https://www.psq.or.id/>.

sini terlihat bahwa Shihab mampu memanfaatkan tafsir tematik untuk menjadi instrumen dalam menyelam di hampir seluruh disiplin keilmuan agama Islam. selain itu, satu karya yang perlu dicatat di sini adalah yang baru diterbitkan pada Mei 2025, saat di mana penulisan disertasi ini mencapai tahapan akhir. Perhatian ini diperlukan karena keberadaannya mengafirmasi tesis yang diajukan oleh penelitian ini bahwa metode *maqāṣidī* – yang dalam hal ini Penulis menyebutnya sebagai *tafsīr maqāṣidī* – adalah pengembangan lebih lanjut dari metode *mawḍūʿī* (38).

Adapun yang kedua dapat ditunjukkan melalui fakta sering digunakannya oleh Shihab kata atau frasa yang bernada relatif seperti *agaknya*, *mungkin*, dan *boleh jadi*. Kata-kata ini, di satu sisi, perlu diakui memang mengesankan keraguan dan ketidak-teguhan dalam berpendapat. Namun perlu diakui juga bahwa hal tersebut tidak berlaku demikian selamanya. Sebaliknya, ia juga bisa dianggap sebagai satu bentuk kerendahan hati dalam berpendapat. Artinya, baik dalam persoalan teologis maupun terutama dalam berbagai perkara keagamaan yang bersifat cabang (*furūʿiyyah*), dalam batas pengetahuan dan keyakinannya, boleh jadi Shihab sudah sepenuhnya yakin bahwa apa yang disampaikan sudah benar. Namun, pada saat yang sama, pada tataran realitas yang sesungguhnya atau demi usaha penghargaan terhadap keragaman pendapat, ia masih menyisakan sedikit ruang untuk berdiskusi (*reserved stance*), sebagai satu antisipasi kemungkinan bahwa apa yang ia kemukakan mengandung kesalahan atau pendapat yang dikemukakan orang lain jauh lebih banyak mengandung kebenaran sehingga dianggap lebih tepat. Hal ini dapat dicontohkan melalui pendapatnya agar seorang umat beragama, terutama bagi umat Muslim, mempunyai dua jenis sikap: sikap ke dalam dan sikap ke luar. Dalam persoalan kebenaran teologis agama-agama, sebagai contoh, dengan mendasarkan pendapatnya pada surat Saba’ 24, Shihab menyatakan bahwa:

[Terkait] sikap ke dalam, setiap orang yang beragama harus yakin persis bahwa agamanya yang paling benar dan semua yang bertentangan dengan agamanya tidak benar. Inilah [bagi umat Islam, makna] *innā al-dīna ‘ind Allāh al-Islām* [yang berarti *sesungguhnya agama di sisi Allah Swt. adalah Islam*]. Tetapi, [terkait] sikap keluar ... apakah [lantas bermakna] saya harus berkata pada orang Kristen “Anda salah, saya yang benar?” Al-Qur’an memberi solusi [berupa] sikap ke luar, [yang sesuai dengan] *wa innā aw iyyākum la ‘alā huda aw fi ḍalāl mubīn*, [yang berarti] *boleh jadi kami yang benar; boleh jadi kami yang salah*. Jadi ... sikap keluar [tersebut ditawarkan] supaya kita tidak bertengkar.¹²⁸

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa sifat relativitas sesungguhnya tidak saja merupakan pilihan sikap pribadi Shihab, namun, lebih penting dari hal tersebut, juga dapat dicari justifikasinya dalam ajaran Al-Qur’an. Relativitas

¹²⁸ Meredupnya Karya-Karya Tafsir Dan Ulumul Qur’an Di Nusantara Pasca Al-Misbah,

tersebut hendaknya tidak juga dipahami sebagai kebingungan atau ketersesatan hati dan pikiran, namun lebih sebagai relativitas yang absolut; yaitu pada tataran pribadi, pendapat yang dipegang bersifat absolut sementara pada tataran relasi sosial, pendapat tersebut masih menyisakan sebagian ruang terbuka untuk diskusi dan perubahan – jika memang diperlukan, selama perubahan tersebut selaras dengan prinsip obyektivitas. Sikap seperti ini sesungguhnya merupakan penghargaan terhadap dua hal, yaitu terhadap kebebasan berpikir setiap individu di satu sisi dan di sisi lain juga terhadap keragaman pendapat yang muncul dalam relasi antar individu tersebut.

Dari sini, secara umum dapat kemudian dinyatakan bahwa yang pertama diwarisi dari rasionalitas al-Azhar; sementara pengaruh akhlak dipengaruhi oleh terutama cara pendidikan Abdul Qadir – selain tentu juga al-Azhar. Jika kemudian *maqāṣid* dikenal juga bermakna *substansi* dan *integrasi*, maka pada titik ini dapat dinyatakan betapa Shihab sudah sejak awal tersemat dalam dirinya satu paradigma untuk selalu mampu mengidentifikasi dan memilih hal-hal yang bersifat substansial – daripada yang superfisial. Kemampuan untuk meletakkan pemahaman keagamaan dalam bingkai *maqāṣid* inilah yang pada akhirnya melahirkan dalam diri Shihab satu nilai lain yang juga menjadi ciri khas ajaran Islam: moderasi (*wasatīyyah*). Selain bahwa Shihab sudah menulis buku khusus tentang moderasi yang diterbitkan pertama kali pada 2019, yang bertepatan dengan tahun pencanangan politik moderasi beragama oleh Pemerintah Indonesia,¹²⁹ visi moderasi sesungguhnya sudah jauh sebelumnya mendarah daging dalam pandangan keagamaannya.¹³⁰

Jika salah satu makna *moderasi* adalah *keseimbangan* (*‘adl*) yang dengannya bisa disatukan dua posisi ekstrem di samping ujung kanan dan kirinya, maka hal ini, sebagaimana diakui sendiri oleh Shihab, sudah menjadi prinsip dasar dalam pandangan hidupnya. Ia menyerukan dan memberikan nasihat kepada dirinya sendiri – dan sesungguhnya juga kepada siapa pun yang membaca pemikiran beliau: “usahakanlah mempertemukan dua hal yang berbeda atau bahkan bertolak belakang.”¹³¹ Jika juga makna lain dari *moderasi* adalah *kesempurnaan* (*khayr*), maka sosok Shihab adalah potret seorang anak sekaligus pelajar yang kesempurnaan prestasinya, baik secara sosial maupun intelektual, merupakan dambaan hampir setiap orang tua.

¹²⁹ Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama*, ...; Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tanya Jawab Moderasi Beragama*, ...; Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama RI, *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020 - 2024*,

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2* (Tangerang: Lentera Hati Group, 2011), 91.

¹³¹ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*, ..., 3.

Kesempurnaan ini dapat dianggap sebagai bukti dari apa yang dinasihatkan oleh Abdurrahman Shihab kepada istrinya, Asma, yang bersedih menangisi Shihab dan adiknya ketika keduanya merantau demi menuntut ilmu di Mesir: “Anakmu [Shihab dan Alwi] itulah yang akan mengharumkan nama [keluarga] kita.”¹³²

Benar belaka ucapan sang ayah di mana kedua anak tersebut – berikut beberapa dari saudara kandungnya – masing-masing menjadi intelektual publik masyarakat Indonesia. Yang pertama, dikenal sebagai salah satu penafsir Al-Qur'an terbesar di era Indonesia modern, termasuk jabatan politiknya sebagai seorang menteri agama dan duta besar. Sementara yang kedua dikenal sebagai tokoh dialog lintas agama, termasuk juga jabatan politiknya sebagai seorang Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat. Hingga sekarang, Shihab masih terus menjadi guru bangsa bagi rakyat Indonesia, menyebarkan dan mengaktualisasikan segenap pemikiran moderatnya yang berbasis pada paradigma *maqāṣid* di tengah-tengah masyarakat Indonesia.

b. Formulasi *Maqāṣid* dan Moderasi

Perlu dicatat bahwa terkait *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, dalam penelusuran Penulis, Shihab belum mendedikasikan satu buku utuh yang membahas tentang diskursus tersebut. Hal ini agakny sama sekali bukan dikarenakan Shihab belum menerapkan atau bahkan mengetahui kedua diskursus tersebut, namun lebih kepada persoalan akademik, yaitu usaha untuk menemukan celah intelektual (*intellectual gap*) sehingga pengisiannya dapat dianggap sebagai kontribusi dalam memberikan sesuatu yang baru (*novelty*) bagi ilmu pengetahuan. Artinya, dalam dunia akademik, seorang sarjana memang tidak dapat dikatakan menawarkan suatu konsep, teori, atau diskursus baru jika apa ia yang lakukan hanya sepenuhnya mengulang apa yang sudah ditulis oleh para pendahulunya. Sebaliknya, kebaruan tersebut dapat didefinisikan jika sarjana tersebut mampu menawarkan hal yang benar-benar baru di mana para sarjana sebelumnya belum pernah membahasnya sama sekali secara langsung. Atau, jika ia mampu menemukan jalan lain untuk mencapai hal yang sama yang sudah dibahas para sarjana sebelumnya. Termasuk juga jika ia mampu menampilkan sesuatu yang sebenarnya sama, tapi dengan kemasan yang baru.

Dalam konteks diskursus *maqāṣid*, jelas bahwa kesarjanaan Islam telah menyaksikan sekian banyak karya ditulis sebagai buku yang secara utuh

¹³² *Kumpul Shihab Bersaudara Soal Keluarga, Jilbab, Kehilangan | Shihab & Shihab,*

membahas *maqāṣid al-Qur'ān* atau *maqāṣid al-sharī'ah*. Atas fakta inilah agaknya Shihab enggan untuk mengulang penulisan yang sudah ada. Ia, sebaliknya, memilih bagaimana mentransplantasikan teori *maqāṣid* tersebut ke dalam berbagai isu yang ada untuk diselesaikan. Inilah yang kiranya menyebabkan mengapa dalam karya-karya Shihab pembahasan tentang kedua diskursus tersebut tidak ditemukan sebagaimana buku-buku tradisional yang sudah ada. Pembahasan tersebut justru ditemukan secara terpisah dalam berbagai teori singkat dan contoh praktis di berbagai karyanya.

Terkait *maqāṣid al-Qur'ān*, sebagai contoh, teori ini dapat ditemukan dalam *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan*,¹³³ di mana di dalamnya ia menyebutkan tiga tujuan yang merupakan *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu tujuan akidah, tujuan akhlak, dan tujuan hukum. Menariknya lagi, dalam karyanya yang lain, yaitu *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, disebutkan lagi ada delapan macam tujuan yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu (1) membersihkan akal dan menyucikan jiwa dari kesyirikan, (2) mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) menciptakan persatuan dan kesatuan, (4) mengajak berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, (5) membasmi kemiskian material dan spiritual, (6) memadukan kebenaran dan keadilan dengan Rahmat dan kasih sayang, (7) mempromosikan jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, dan (8) menekankan peranan ilmu dan teknologi dalam menciptakan peradaban.¹³⁴ Sekilas, hal ini melahirkan kesan kontradiksi sebab di satu disebutkan ada tiga dan di sisi lain ada delapan yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān*. Namun, jika diteliti lebih lanjut, dan ini diisyaratkan oleh beliau sendiri, delapan tersebut adalah penjabaran dari yang tiga.

Adapun terkait *maqāṣid al-sharī'ah*, di antara contoh karya Shihab yang dapat dicontohkan adalah *Syariah: Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank*.¹³⁵ Meski secara spesifik, sebagaimana terlihat dalam judul, berkaitan dengan pembahasan ekonomi Islam, namun di dalamnya Shihab memberikan penjelasan yang cukup luas tentang *maqāṣid al-sharī'ah*. Ia mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai “tujuan kehadiran syariah atau penetapan tuntunan agama adalah menciptakan kemaslahatan dan keadilan serta mengantar manusia melakukan yang baik bagi diri pribadinya sekaligus untuk masyarakat/umat manusia.”¹³⁶ Di dalamnya ia juga menguraikan

¹³³ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, ..., 27–28.

¹³⁴ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, 13 (e-book). Bandung: Mizan, 1996, 12–13.

¹³⁵ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*,

¹³⁶ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, 56.

secara spesifik berbagai konsep turunan dari *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut seperti lima penjagaan (*al-kulliyāt al-khams*), tujuan Tuhan (*maqāṣid al-shāri'*), dan tujuan makhluk (*maqāṣid al-mukallaḥ*). Dari sekian karya tersebut, yang dianggap paling awal adalah *Membumikan Al-Qur'an*. Dengan asumsi bahwa sejak awal konsep *maqāṣid* tersebut sudah diterapkan oleh Shihab dalam pemikirannya, maka dapat dikatakan bahwa sistematisasi *maqāṣid* dalam pemikiran Shihab baru terlihat pada 1996, yaitu tahun di mana buku *Membumikan Al-Qur'an* tersebut pertama kali terbit – sebuah buku yang merupakan kompilasi makalah dan ceramahnya dari sejak 1972 – 1995.

Adapun terkait moderasi, buku Shihab tentang tema tersebut adalah *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*,¹³⁷ yang pertama kali terbit pada 2019. Sebagaimana *maqāṣid*, hal tersebut tidak lantas bahwa sebelum buku tersebut, Shihab tidak menggunakan spirit moderasi. Yang bisa dikatakan dalam hal ini adalah bahwa secara praktis, konsep moderasi sudah menjadi dasar pemikirannya, bahkan, diakuinya sendiri bahwa “persoalan moderasi menjadi perhatian penulis sejak belajar di Universitas al-Azhar Mesir yang dikenal sebagai lembaga ilmiah dan keagamaan yang mengedepankan moderasi.”¹³⁸

Dari uraian di atas, maka dapat dinyatakan bahwa perjumpaan teoritis tentang konsep *maqāṣid* dalam pemikiran Shihab terjadi lebih dahulu daripada *wasathiyyah*. Hal ini bukanlah sebuah hal yang mengejutkan; sebab, dalam tradisi kesarjanaan Islam sendiri, sistematisasi diskursus *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, sudah dikenal sejak era al-Ghazālī (abad ke-12). Adapun *wasathiyyah*, sistematisasinya terjadi lebih akhir, yaitu ketika dunia menghadapi fenomena ekstremisme keberagamaan global yang cukup akut.

c. Dari Kampus, Istana, hingga Ruang Publik

Kisah bagaimana Quraish Shihab mengarusutamakan *maqāṣid* sebagai basis moderasi pemikirannya bisa dikatakan tidak hanya berada di aras teoritis, namun juga ranah praktis yang mencakup hampir semua lapisan masyarakat, dari mereka yang memang bergelut dalam studi keislaman, para pejabat, hingga masyarakat umum. Di kampus, tempat di mana mereka yang bergelut dalam studi keislaman berada, paradigma *maqāṣid* Shihab terletak pada fakta bahwa, betapa pun mempunyai perbedaan pendapat dengan sesama koleganya, ia tetap mampu bergaul dengan mereka dengan cara yang baik. Salah satu contoh dalam hal ini adalah ketika ia berpendapat bahwa

¹³⁷ Shihab, *Wasathiyyah*,

¹³⁸ Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*,, ix.

otentisitas Al-Qur'an adalah sesuatu yang sudah diterima secara luas, terbukti, bahkan tanpa argumen teologis sekali pun;¹³⁹ namun, pada saat yang sama, ia memberikan Kata Pengantar dalam buku yang boleh jadi menurut sebagian justru untuk meragukan otentisitasnya. Bahkan, dalam pengantar tersebut, Shihab justru mengajak para pembaca untuk “berterima kasih kepada Saudara Taufik yang telah memberikan kontribusinya dalam lebih memperkaya khazanah al-Quran.”¹⁴⁰ Artinya, *pertama*, ia menghargai pendapat selama pendapat tersebut masih berada dalam koridor yang wajar. *Kedua*, yang kemudian menjadi penekanan Shihab sendiri dalam hal ini adalah sesuatu yang mempunyai tujuan (*maqṣid*) lebih mendasar dan luas, yaitu pertukaran gagasan, yang hal ini adalah bagian dari perlindungan terhadap akal (*ḥifẓ al-‘aql*).

Termasuk yang perlu disebutkan di sini adalah tentu saja posisinya sebagai Rektor IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode, yaitu 1992-1996 dan 1997-1998. Di antara pencapaian terbesar Shihab dalam periode ini adalah apa yang dinyatakan oleh Kusmana sebagai “membangun citra institusi” yaitu mengakselerasi citra IAIN, baik di level nasional maupun internasional, dengan menggabungkan antara “kenyataan integritas keilmuan dan popularitas dirinya [yaitu Quraish Shihab], letak geografis institusi (ibu kota), sejarah institusi, sumber daya, fasilitas yang dimiliki institusi, dan kepandaian Quraish ke dalam, memanfaatkan apa yang ada, dan keluar, menangkap apa yang bisa dimanfaatkan untuk kepentingan institusi.”¹⁴¹ Dengan kepemimpinan Shihab, IAIN Jakarta kemudian lebih banyak dikenal masyarakat, tidak hanya di dalam negeri tapi juga di luar negeri. Hal ini dibuktikan dengan pendirian program S1 *Dirāsāt Islāmiyyah* (studi Islam) yang merupakan hasil kerja sama dengan Universitas al-Azhar Mesir sehingga program itu sendiri diakui sebagai cabang universitas yang menjadi kiblat pengkajian Islam.¹⁴² Termasuk dalam kontribusi ini adalah menginisiasi kembali gagasan perubahan bentuk institusi dari IAIN ke UIN yang pada akhirnya tercapai pada masa rektor setelahnya, Azyumardi Azra, yaitu pada 2002.¹⁴³ Dalam alih nama dan bentuk tersebut, jaringan

¹³⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, v; Iman Pada Kesempurnaan Al-Qur'an | M. Quraish Shihab Podcast, 2021, accessed March 14, 2024, <https://www.youtube.com/watch?v=KAzqXPfp4M8>.

¹⁴⁰ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, vi

¹⁴¹ Kusmana, “Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi,” dalam *Dari Ciputat, Cairo, hingga Columbia: UIN Jakarta Menembus Masyarakat Global*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007, 214.

¹⁴² Kusmana, “Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi,” ... 216.

¹⁴³ MK Tajuddin, “Bila Ingin Berkembang, Penuhi SDM Dan Rumah Sakit Pendidikan,” dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*, 24.

internasional Shihab terutama yang berhubungan dengan IDB (*Islamic Development Bank*) menjadi sangat instrumental; karena sebagian pendirian berbagai jurusan dan fakultas baru dalam bidang ilmu alam eksakta – yang merupakan konsekuensi logis dari sebuah lembaga berbentuk universitas – merupakan hasil bantuan dari IDB tersebut.¹⁴⁴

Dalam kapasitas Shihab sebagai rektor ini, beberapa hal yang bisa dianggap sebagai pengejawantahan paradigma *maqāṣid* adalah kebijakannya untuk menyeimbangkan antara dosen dengan jumlah mahasiswa. Hal ini barangkali dimaksudkan agar proses pembelajaran lebih maksimal meski berkonsekuensi pada berkurangnya jumlah mahasiswa; sebab, dengan alokasi yang terbatas, mahasiswa yang masuk IAIN memang merupakan hasil dari proses seleksi yang ketat. Pilihan kebijakan seperti ini tentu selaras dengan prinsip meritokrasi yang mengedepankan kualitas; dan sebagaimana diketahui bahwa kualitas tentu saja merupakan faktor yang lebih mendekatkan pada tercapainya tujuan alias *maqāṣid*. Sebaliknya, jika yang dijadikan pusat orientasi adalah kuantitas, maka hal tersebut pada hakikatnya semakin menjauhkan dari tujuan. Orientasi *maqāṣid* ini termanifestasikan juga dalam kritiknya – ketika itu sudah tidak lagi menjadi rektor – bahwa usaha untuk “mengintegrasikan ilmu-ilmu umum dan agama, [dan] menghasilkan kader-kader yang mampu merespons tuntutan masyarakat dan perubahan zaman”¹⁴⁵ yang merupakan visi dari terbentuknya UIN terlihat “baru penyandingan, belum pengintegrasian.”¹⁴⁶

Meski demikian, hal ini jelas bukan berarti Shihab tidak setuju gagasan pengintegrasian; sebab sosok yang menginisiasi kembali cita-cita tersebut adalah Shihab sendiri. Yang ingin digaribawahi oleh Shihab adalah kehati-hatian dalam proses pengintegrasian tersebut. Tanpa itu, sebagaimana dikatakan sebelumnya, yang terjadi hanyalah penyandingan berbagai jurusan dan fakultas, dan bukan pengintegrasian. Jika hal tersebut dibiarkan, maka tujuan awal pendirian PTAIN, baik berupa IAIN atau pun UIN – dan agaknya beliau memaksudkan juga dengan ADIA (Akademi Dinas Ilmu Agama) yang merupakan cikal bakal IAIN Jakarta, yaitu “untuk menjadi ahli agama di berbagai lembaga pendidikan di seluruh Indonesia dan mempersiapkan generasi yang mampu membawa agama secara holistik,”¹⁴⁷ akan semakin jauh panggang dari api. Secara khusus dan halus, dalam merespons

¹⁴⁴ Azyumardi Azra, “Simbol Kebanggaan Dan Kejayaan Islam Indonesia,” dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*, 11–17.

¹⁴⁵ “Tentang UIN Syarif Hidayatullah: Sejarah,” diakses pada June 16, 2025, <https://uinjkt.ac.id/id/sejarah>.

¹⁴⁶ M. Quraish Shihab, “Baru Penyandingan, Belum Pengintegrasian,” dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*.

¹⁴⁷ “Tentang UIN Syarif Hidayatullah: Sejarah..” ...

kekhawatiran masyarakat akan terjadinya pendangkalan Islam sebagai akibat dari gagasan integrasi tersebut, ia menyoroti struktur, lebih tepatnya mungkin perubahan, kurikulum dan silabi yang ada di Sekolah Pascasarjana sebagaimana di bawah ini:

Oh iya ada [pendangkalan itu], karena ada perubahan kurikulum, apalagi di sekolah pascasarjana. Saya tak menduga dengan kurikulum yang ada di pascasarjana sekarang akan melahirkan pemikir-pemikir Islam yang bertitik tolak dari sumber ajaran. Karena itu, saya juga merasa bahwa langkah mengizinkan fakultas untuk membuka pascasarjana boleh jadi itu langkah yang baik.¹⁴⁸

Dari sini, dengan paradigma *maqāṣid*, yang menjadi penekanan Shihab adalah bahwa “perubahan IAIN menjadi UIN jangan bertolak belakang dengan citacita awalnya untuk mengintegrasikan keilmuannya. Untuk itu, UIN harus terus berpegang pada akar keilmuannya.”

Sementara dalam kapasitasnya di kampus sebagai seorang dosen, jelas bahwa dalam hal ini kontribusi Shihab jauh lebih terasa. Ini tidak lantas bermakna bahwa kontribusi institusional Shihab sebagaimana disebutkan di atas terbilang kecil; sebab keterpilihannya sebagai rektor selama dua periode – meski periode terakhir tidak sampai selesai – jelas menunjukkan tingkat kepuasan para pemangku kepentingan di UIN. Yang disebut lebih terasa di sini adalah fakta bahwa pengaruh Shihab dalam membentuk, mengelola, dan mendidik manusia jauh lebih dikenal masyarakat umum daripada pengaruhnya terhadap UIN secara institusional. Di antara cendekiawan Muslim dan tokoh masyarakat Indonesia hari ini yang pada masa mudanya merupakan anak didik Shihab, sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya dalam bagian Dari Tafsir Tematik hingga *Maqāṣidī* adalah M. Yunan Yusuf, Muhammad Amin Summa, Nasaruddin Umar, dan Amany Lubis. Dalam konteks yang lebih luas, para cendekiawan tersebut sesungguhnya bukan hanya sekedar pernah menjadi anak didik dan bimbingan Shihab, namun juga menjadi bagian dari mata rantai pengarusutamaan *maqāṣid* demi lahirnya pemikiran keagamaan yang moderat.

Periode keduanya sebagai rektor tidak dilanjutkan hingga selesai karena ia diangkat oleh Presiden Soeharto menjadi Menteri Agama pada Maret 1998. Namun, karena ada gerakan Reformasi pada Mei 1998 yang menuntut mundur sang Presiden, dengan akhirnya sang Presiden sendiri mundur dari jabatannya pada 1998,¹⁴⁹ praktis periode kementerian Shihab sebagai Menteri Agama hanya berlangsung dua bulan. Yang lebih menarik untuk disebutkan di sini adalah jabatan yang mulai diembannya hampir

¹⁴⁸ Shihab, “Baru Penyandingan, Belum Pengintegrasian,” ... 19.

¹⁴⁹ Inggra Parandaru, “Sejarah Peristiwa Mei 1998: Titik Nol Reformasi Indonesia,” dalam *kompas.id*, last modified May 12, 2021, diakses pada June 16, 2025, <https://www.kompas.id/baca/paparan-topik/2021/05/12/sejarah-peristiwa-mei-1998-titik-nol-reformasi-indonesia>.

setahun setelahnya, yaitu sebagai Duta Besar untuk Mesir dan Djibouti. Terkait hal ini, ia menyatakan “kalau bukan karena pak Habibie [Presiden ke-3 RI yang menunjuknya sebagai Duta Besar], mungkin Tafsir *al-Mishbah* tak akan pernah terbit.”¹⁵⁰ Sampai di sini, dalam keterlibatannya di berbagai jabatan penting kenegaraan, yang paling merepresentasikan spirit moderasi adalah ketika ia mengemban amanah sebagai seorang duta besar. Artinya, jika moderasi bermakna kesempurnaan, usaha Shihab untuk di satu sisi mengemban tugas negara dan di sisi lain menyelesaikan penulisan sebuah kitab tafsir utuh jelas adalah satu bentuk kesempurnaan, yaitu kesempurnaan menggunakan akal pikiran, tenaga, dan termasuk yang tidak kalah sulitnya: kesempurnaan dalam mengelola waktu.

Adapun dalam konteks ruang publik, dapat dikatakan di sini bahwa salah satu dari sedikit cendekiawan Muslim yang paling berpengaruh di Indonesia adalah Quraish Shihab. Meski tentu saja ada sebagian mereka yang tidak setuju dengan beberapa pandangannya,¹⁵¹ secara umum dapat dikatakan bahwa Shihab merupakan seorang intelektual publik yang pandangannya melintasi dan menjadi rujukan sekaligus jembatan bagi umat Islam dari berbagai golongan. Di antara faktor yang mendukung Shihab meraih kapasitas ini adalah kemampuannya untuk menempatkan suatu pemahaman agama dalam bingkai *maqāṣid* sehingga lahirnya produk pemikiran yang moderat. Dalam aspek ruang publik, paradigma *maqāṣid* ini terepresentasikan dalam beberapa hal seperti keengganannya beliau untuk dipanggil secara luas dengan sebutan ‘Habib’;¹⁵² padahal, kapasitas keilmuan dan akhlak beliau bisa dikatakan melebihi mereka yang terbiasa, atau membiasakan diri, dipanggil *Habib*. Selain alasan bahwa ini merupakan salah satu ajaran gagasan pembaruan Islam yang menekankan meritokrasi daripada sekedar feodalisme sebagaimana hal ini akan diuraikan pada bagian selanjutnya dari penelitian ini, keengganannya tersebut secara tidak langsung mengajarkan kepada masyarakat luas untuk bertindak berdasarkan sesuatu yang lebih substansial alias berorientasi pada *maqāṣid*. Yang disebut lebih substansial di sini tentu saja merujuk pada ilmu – daripada hanya sekedar mengandalkan garis keturunan.

Selain itu, paradigma *maqāṣid* Shihab juga terartikulasikan dalam gaya ceramah yang menjadi pilihannya, yaitu berorientasi pada substansi. Dalam hampir setiap ceramahnya, pembahasan suatu masalah selalu berangkat dari makna etimologis, lantas definisi terminologisnya, baru kemudian disesuaikan dengan konteks di mana permasalahan yang dibahas

¹⁵⁰ Anwar, Siregar, and Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda*, ..., 282.

¹⁵¹ Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbah Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2018.

¹⁵² Anwar, Siregar, and Mustofa, *Cahaya, Cinta dan Canda*, ..., 303.

tersebut berada atau terjadi. Termasuk yang menjadi ciri ceramah Shihab adalah penggunaan berbagai analogi untuk mempermudah para pendengar memahami permasalahan yang sedang dibahas. Metode seperti inilah yang agaknya kemudian menjadikan hampir semua – jika bukan seluruh – ceramah Shihab tampak serius dan karenanya tidak ditemukan di dalamnya tawa yang berderai-derai dan terbahak-bahak sebagaimana yang ada di sebagian ceramah oleh beberapa dai yang lain. Apa pun itu, inilah metode ceramah yang dianut oleh Shihab, yang ia sampaikan dari sejak 1997 di berbagai televisi nasional mulai dari TVRI, Metro TV, RCTI, hingga sekarang sebagaimana dapat ditemukan terutama di kanal *MQS* dan *Mata Najwa*.

Menariknya, meski jelas terlihat serius, sudah menjadi wacana publik bahwa ceramah yang dibawakan Shihab mendapatkan sambutan yang begitu besar di hati masyarakat Indonesia. Popularitas seperti ini tidak lain disebabkan di antaranya karena penguasaannya akan materi pembahasan sekaligus kemampuannya untuk menyederhanakannya dalam bahasa sederhana yang mudah dimengerti oleh khalayak. Kualifikasi seperti ini tentu saja selaras dengan makna *hikmah*, yang berkoresponden dengan *maqāṣid*, yang diartikan oleh Shihab sebagai adalah “yang paling utama dari segala sesuatu, baik dari pengetahuan maupun perbuatan.”¹⁵³ Dalam konteks dakwah, ceramah dengan cara hikmah adalah satu model ceramah yang disampaikan oleh orang yang tepat, dengan cara yang tepat, dan mengenai sasaran yang tepat di mana, sehingga pemahaman terhadap suatu teks keagamaan diletakkan pada bingkai yang semestinya sebagaimana diharapkan (*maqāṣid*). Kualifikasi sebagai yang ada pada Shihab tersebut juga selaras juga dengan makna *sadād* yang merupakan bagian dari makna moderasi (*wasathiyah*), yaitu “ketepatan sasaran... [di mana] seseorang yang menyampaikan sesuatu yang benar dan mengena tepat pada sasarannya dilukiskan dengan kata ini [alias *sadād*].”¹⁵⁴

Usaha lain di ruang publik yang digagas Shihab dalam usaha pengarusutamaan *maqāṣid* demi kelahiran pemikiran moderat adalah mendirikan Pusat Studi Al-Qur'an pada 2004 dengan tujuan untuk “membumikan nilai-nilai Al-Qur'an di tengah masyarakat yang pluralistik.”¹⁵⁵ Pada awalnya, lembaga ini dimaksudkan untuk mendidik “agar anak-anak yang belajar mengaji itu paham.”¹⁵⁶ Namun, dalam kurun

¹⁵³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 7:386–388.

¹⁵⁴ Shihab, *Wasathiyah*, ..., 18.

¹⁵⁵ “Pusat Studi Al-Qur'an,” ...; al-Qaraḍāwī, *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*, ..., 1:15.

¹⁵⁶ “20 Tahun PSQ, Prof Quraish Shihab Kenang Perjalanan Membumikan Al-Qur'an,” dalam *NU Online*, diakses pada June 16, 2025, <https://www.nu.or.id/nasional/20-tahun-psq-prof-quraish-shihab-kenang-perjalanan-membumikan-al-quran-UxI0i>.

waktu setidaknya hingga sekarang 20 tahun, PSQ telah berkembang pesat. Betapa pun demikian, bagi Shihab, “tetapi saat ini saya [Quraish Shihab] belum puas dengan itu karena yang kita [PSQ secara kelembagaan] inginkan [adalah] membumikan Al-Qur’an, semuanya sudah mengangkasakan Al-Qur’an tetapi sangat sedikit yang membumikannya.”¹⁵⁷

Dari sini, dapat dikatakan bahwa Shihab adalah sosok sarjana lengkap yang pengaruhnya mencakup berbagai lapisan masyarakat, mulai dari kalangan elit hingga khalayak umum. Ia adalah sosok akademisi yang tidak hanya duduk di menara gading teoritis, namun ia turun ke bawah, terjun di tengah-tengah masyarakat, menawarkan pemahaman moderat yang berbasis *maqāṣid*. Pendeknya, terutama dalam kapasitasnya sebagai jembatan intelektual bagi berbagai golongan di antara umat Islam, termasuk di dalamnya antara umat Islam dan umat agama lain, Shihab dapat dikatakan sebagai satu di antara sedikit intelektual publik Muslim yang paling berpengaruh di Indonesia modern. Dalam konteks lebih luas, potret ini dapat juga kita lihat dalam kepribadian dan pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī, sosok ulama kelahiran Mesir yang, karena luasnya pengaruh yang ditimbulkannya, mendapatkan gelar *The Global Mufti*.

2. Sosok Pembaru Muslim Abad ke-20

Jika Bettina Graff et al., memberikan gelar kepada Yūsuf al-Qaraḍāwī sebagai *The Global Mufti*,¹⁵⁸ hal tersebut sebenarnya bukan sesuatu yang berlebihan. Sebab, hampir semua kalangan sepakat bahwa al-Qaraḍāwī adalah satu dari sedikit ulama yang tingkat penerimaan pandangan dan pemikirannya di masyarakat berada di level global – dengan tentu juga mengakui beberapa arus perbedaan bahkan penolakan terhadapnya.¹⁵⁹ Sosoknya sebagai mufti, dengan berbagai fatwa, tulisan, dan pendapatnya, yang salah satunya terangkum dalam ensiklopedi *Fatāwā Mu‘āṣirah*,¹⁶⁰

¹⁵⁷ “20 Tahun PSQ, Prof Quraish Shihab Kenang Perjalanan Membumikan Al-Qur’an,”

¹⁵⁸ Graf and Skovgaard-Peterson, *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*,

¹⁵⁹ Sebagian yang menolak pemikiran al-Qaraḍāwī adalah mereka yang berafiliasi pada pemahaman Salafi-Wahabi. Meski demikian, betapa pun ada perbedaan pandangan, al-Qaraḍāwī sendiri justru mendapat apresiasi dari mereka. Salah satu contoh bagaimana perbedaan pandangan tidak lantas menghilangkan apresiasi dan penghormatan adalah kisah korespondensi al-Qaraḍāwī dengan Abd al-‘Azīz Ibn Bāz yang dikisahkan dalam beberapa karyanya. Lihat al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 3:478; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl Wa al-Ḥarām Fī al-Islām*, Cairo: Maktabah Wahbab, 1997.

¹⁶⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, vol. 1, 4 vols. Kuwait: Dār al-Qalam, 1990; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, vol. 2, 4 vols. Kuwait: Dār al-Qalam, 1991; al-

sebagai contoh, menjadi salah satu rujukan umat paling otoritatif, dari Asia Tenggara hingga daratan Amerika. Hanya saja, wajah pemikiran al-Qaraḍāwī tentu saja tidak hanya terefleksikan dalam kapasitasnya sebagai seorang mufti. Yang tidak kalah penting, dan sebenarnya hal ini lebih substansial karena menjadi fondasi bagi kapasitas sebagai mufti itu sendiri, adalah apa yang dinyatakan oleh Yasir Qadhi, seorang cendekiawan muda Muslim asal Amerika Serikat, bahwa Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah sang – atau, jika tidak, salah satu dari sedikit sarjana yang bisa dikategorikan sebagai – pembaru Muslim di abad ke-20 ini.¹⁶¹ Hal ini ditegaskan oleh fakta bahwa beliau telah menerima berbagai penghargaan tingkat global seperti *Islamic Development Bank (IsDB) Prize for Impactful Achievement in Islamic Economics* pada 1991,¹⁶² *King Faisal Prize* dalam bidang Hukum Islam pada 1994,¹⁶³ dan Tokoh Ma'al Hijrah Peringkat Kebangsaan pada 2009.¹⁶⁴

Rekognisi global ini tentu saja tidak lahir dari ruang kosong, namun merupakan konsekuensi logis dari beragam kontribusi, baik teoritis maupun praktis, yang telah dihasilkannya. Secara sederhana, hal ini dapat dibuktikan melalui fakta, menurut satu sumber,¹⁶⁵ yang menyatakan bahwa total karya yang ditulis oleh al-Qaraḍāwī di sepanjang hidupnya berjumlah lebih dari 120 buah, yang mencakup hampir segala bidang studi keagamaan Islam yang dapat dipelajari oleh seorang Muslim. Untuk mendapatkan gambaran lebih jelas terkait hal ini, berikut sebagai panduan untuk pembahasan selanjutnya, di bawah ini adalah senarai beberapa buku utama yang ditulis oleh al-Qaraḍāwī:

Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, ..., vol. 3, hal. ; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, vol. 4, 4 vols. Cairo: Dār al-Qalam, 2009.

¹⁶¹ *The Life, Legacy, and Thought of Shaykh Dr. Youssef al Qaradawi | Shaykh Dr. Yasir Qadhi*,

¹⁶² “Dr. Yousuf Abdullah Al-Qaradawi – IsDB Prize for Impactful Achievement in Islamic Economics,” n.d., diakses pada June 21, 2025, https://prize.isdbinstitute.org/speakers/dr-yousuf-abdullah-al-qaradawi/?speaker_id=248.

¹⁶³ “Professor Yusef Al-Qaradawi – King Faisal Prize in Islamic Studies 1994 Laurate,” n.d., diakses pada June 21, 2025, <https://kingfaisalprize.org/professor-yousef-a-al-qaradawi/>.

¹⁶⁴ “Yūsuf al-Qaraḍāwī, Yusof Noor Tokoh Ma'al Hijrah,” accessed June 21, 2025, https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2009/12/18/yusuf--alqaradawi-yusof-noor-tokoh-maal-hijrah#goog_rewarded.

¹⁶⁵ Graf and Skovgaard-Petersen, “Introduction,” ... 5; Semua karya yang ditulis oleh al-Qaraḍāwī sejauh ini sudah dikumpulkan dalam satu ensiklopedi besar yang mengandung 105 jilid. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍāwī, dalam *Mawsū'ah al-A'māl al-Kāmilah Li Samāhat al-Imām Yūsuf al-Qaraḍāwī*, Damascus: Dār al-Shāmiyah, 2023.

Tabel III.2 Senarai Karya Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam Bidang *Maqāṣid* dan Moderasi

| No | Judul | Pertama Terbit ¹⁶⁶ | Kategori |
|----|--|-------------------------------|----------------|
| 1 | <i>Fiqh al-Zakāh</i> ¹⁶⁷ | 1973 | Ekonomi |
| 2 | <i>Sharī'at al-Islām Ṣāliḥatun li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān</i> ¹⁶⁸ | 1973 | <i>Maqāṣid</i> |
| 3 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa al-Taṭarruf</i> ¹⁶⁹ | 1982 | Pemikiran |
| 4 | <i>Al-Imām al-Ghazālī bayna Mādiḥīhi wa Nāqidīhi</i> ¹⁷⁰ | 1987 | Pemikiran |
| 5 | <i>Al-Islām wa al-'Ilmāniyyah: Wajhan Liwajhin</i> ¹⁷¹ | 1987 | Pemikiran |
| 6 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-'Arabī wa al-Islāmī</i> ¹⁷² | 1988 | Pemikiran |
| 7 | <i>Zāhirat al-Ghuluww fī al-Takfīr</i> ¹⁷³ | 1990 | Aqidah |
| 8 | <i>Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah</i> ¹⁷⁴ | 1990 | <i>Maqāṣid</i> |
| 9 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Jumūd wa al-Taṭarruf</i> ¹⁷⁵ | 1990 | Pemikiran |
| 10 | <i>Fatāwā Mu 'āṣirah al-Juz' al-Awwal</i> ¹⁷⁶ | 1990 | Umum |

¹⁶⁶ Pencantuman tahun pertama terbit ini dimaksudkan untuk melihat secara kronologis bagaimana peta perkembangan pemikiran al-Qaraḍāwī. Meski demikian, perlu diakui bahwa penelusuran tahun tersebut baru sebatas pada apa yang tercantum dalam setiap karya dalam tabel di atas, yang biasanya terdapat pada akhir bagian Kata Pengantar.

¹⁶⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1973.

¹⁶⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Sharī'at al-Islām Ṣāliḥatun Li al-Taṭbīq Fī Kulli Zamān Wa Makān*, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1993.

¹⁶⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juhūd Wa al-Taṭarruf*, Doha: Kitāb al-Ummah, 1982.

¹⁷⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādiḥīhi Wa Nāqidīhi*, Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1994.

¹⁷¹ al-Qaraḍāwī, *Al-Islām Wa al-'Ilmāniyyah: Wajhan Liwajhin*,

¹⁷² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Wa Humūm al-Waṭan al-'Arabī Wa al-Islāmī*, 2nd ed. Cairo: Maktabah Wahbab, 1997.

¹⁷³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Zāhirat Al-Ghuluww Fī al-Takfīr*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1990.

¹⁷⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Dirāsāt Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Doha, 1990.

¹⁷⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

¹⁷⁶ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu 'āṣirah*, ..., vol. 1, hal. .

| | | | |
|----|---|------|---------------|
| 11 | <i>Fatāwā Mu ‘āṣirah al-Juz’ al-Thānī</i> ¹⁷⁷ | 1991 | Fikih |
| 12 | <i>Jayla al-Naṣr al-Manshūd</i> ¹⁷⁸ | 1992 | Kepemudaan |
| 13 | <i>‘Āmil al-Sa‘ah wa al-Murūnah fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah</i> ¹⁷⁹ | 1992 | Usul Fikih |
| 14 | <i>Al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Naḥmuhu? Wa Kayfa Numārisuhu</i> ¹⁸⁰ | 1993 | Fikih |
| 15 | <i>Fawā‘id al-Bunūk Hiya al-Ribā al-Ḥarām</i> ¹⁸¹ | 1994 | Ekonomi |
| 16 | <i>Fī Fiqh al-Awlawiyyāt</i> ¹⁸² | 1994 | Fikih |
| 17 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Āmāl wa al-Maḥādhir</i> ¹⁸³ | 1994 | Pemikiran |
| 18 | <i>Dawr al-Qiyam wa al-Akhlāq fī al-Iqtisād al-Islāmī</i> ¹⁸⁴ | 1995 | Ekonomi |
| 19 | <i>Al-Niqāb li al-Mar‘ah bayna al-Qawl bi Bid‘atihi wa al-Qawl bi Wujūbihi</i> ¹⁸⁵ | 1995 | Keperempuanan |
| 20 | <i>Madkhal li Ma‘rifat al-Islām</i> ¹⁸⁶ | 1995 | Pemikiran |
| 21 | <i>Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah wa al-‘Ilm</i> ¹⁸⁷ | 1995 | Tasawuf |
| 22 | <i>Taysīr al-Fiqh fī Daw‘i al-Qur‘ān wa al-Sunnah</i> ¹⁸⁸ | 1996 | Fikih |

¹⁷⁷ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu ‘āṣirah*, ..., vol. 2, hal. .

¹⁷⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Jayla Al-Naṣr al-Manshūd*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1992.

¹⁷⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *‘Āmil al-Sa‘ah Wa al-Murūnah Fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1992.

¹⁸⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Jihād Fī al-Islām: Kayfa Naḥmuhu? Wa Kayfa Numārisuhu*, Damascus: Dār al-Fikr, 1993.

¹⁸¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fawā‘id al-Bunūk Hiya al-Ribā al-Ḥarām*, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1994.

¹⁸² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh Al-Awlawiyyāt: Dirāsah Jadīdah Fī Dhaw al-Qur‘ān Wa al-Sunnah*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1996.

¹⁸³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Āmāl Wa al-Maḥādhir*, n.d.

¹⁸⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dawr Al-Qiyam Wa al-Akhlāq Fī al-Iqtisād al-Islāmī*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.

¹⁸⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Niqāb Li al-Mar‘ah Bayna al-Qawl Bi Bid‘atihi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi*, Amman: Dār al-Furqān, 1996.

¹⁸⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma‘rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā‘ishuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*, Doha: www.al-mostafa.com, 1995.

¹⁸⁷ al-Qaraḍāwī, “Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah Wa al-‘Ilm,”

¹⁸⁸ The book, which is still under the author’s observation, is likely to contain more book-chapters. Among what al-Qaraḍāwī considered is perhaps this one: al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Fī Daw‘i al-Qur‘ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*,

| | | | |
|----|---|------|------------|
| 23 | <i>Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām</i> ¹⁸⁹ | 1997 | Politik |
| 24 | <i>Al-Tawakkul</i> ¹⁹⁰ | 1996 | Tasawuf |
| 25 | <i>Al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah</i> ¹⁹¹ | 1996 | Usul Fikih |
| 26 | <i>Al-Tawbah ila Allāh</i> ¹⁹² | 1997 | Tasawuf |
| 27 | <i>Al-Ḥalāl wa al-Ḥaram</i> ¹⁹³ | 1960 | Umum |
| 28 | <i>Al-Quds: Qaḍiyyatu Kulli Muslim</i> ¹⁹⁴ | 1998 | Fikih |
| 29 | <i>Al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Ḍaw'i Nuṣūṣ al-Sharī'ah wa Maqāṣidihā</i> ¹⁹⁵ | 1998 | Politik |
| 30 | <i>Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Adhīm</i> ¹⁹⁶ | 1997 | Tafsir |
| 31 | <i>Al-Fiqh al-Islāmī bayna al-Aṣālah wa al-Tajdīd</i> ¹⁹⁷ | 1999 | Fikih |
| 32 | <i>Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah</i> ¹⁹⁸ | 1989 | Hadis |
| 33 | <i>Thaqāfatunā bayna al-Infītāḥ wa al-Inghilāq</i> ¹⁹⁹ | 2000 | Pemikiran |
| 34 | <i>Al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ</i> ²⁰⁰ | 2000 | Tasawuf |

¹⁸⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Tabī'atuhā, Mawqifuhā Min al-Dīmuqrāṭiyyah Wa al-Ta'Addudiyyah Wa al-Mar'Ah Wa Ghayr al-Muslimīn*, 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

¹⁹⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Al-Tawakkul," dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*, Amman: Dār al-Furqān, 1996.

¹⁹¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ijtihād Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

¹⁹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Al-Tawbah Ila Allāh," dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*, 1997.

¹⁹³ al-Qaraḍāwī, *Al-Ḥalāl Wa al-Ḥarām Fī al-Islām*,

¹⁹⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Quds: Qaḍiyyatu Kulli Muslim*, 1998.

¹⁹⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Siyāsah al-Shar'īyyah Fī Ḍaw'i Nuṣūṣ al-Sharī'ah Wa Maqāṣidihā*, Doha, 1998.

¹⁹⁶ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*,

¹⁹⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣālah Wa al-Tajdīd*, Cairo: Maktabah Wahbab, 1999.

¹⁹⁸ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*,

¹⁹⁹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Thaqāfatunā Bayna Al-Infītāḥ Wa al-Inghilāq*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.

²⁰⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Al-Niyyah Wa al-Ikhlāṣ," dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*, Beirut: Resalah Publishers, 2000.

| | | | |
|----|---|------|------------|
| 35 | <i>Dawr al-Zakāh fī 'Ilāj al-Mushkilāt al-Iqtisādiyyah wa Shurūṭ Najāhihā</i> ²⁰¹ | 2001 | Ekonomi |
| 36 | <i>Fī Fiqh al-Aqallīyyāt</i> ²⁰² | 2001 | Fikih |
| 37 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm</i> ²⁰³ | 2001 | Pemikiran |
| 38 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm</i> ²⁰⁴ | 2001 | Pemikiran |
| 39 | <i>Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rushd</i> ²⁰⁵ | 2002 | Pemikiran |
| 40 | <i>Fatāwā Mu'āṣirah al-Juz' al-Thālith</i> ²⁰⁶ | 2003 | Umum |
| 41 | <i>Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah</i> ²⁰⁷ | 2006 | Usul Fikih |
| 42 | <i>Al-Fatwā bayna al-Indibāt wa al-Tasayyub</i> ²⁰⁸ | 2008 | Usul Fikih |
| 43 | <i>Fiqh al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt</i> ²⁰⁹ | 2009 | Pemikiran |
| 44 | <i>Fatāwā Mu'āṣirah al-Juz' al-Rābi'</i> ²¹⁰ | 2009 | Fikih |
| 45 | <i>Awlawiyyat al-Ḥarakah al-Islāmiyyah</i> ²¹¹ | 1990 | Pemikiran |
| 46 | <i>Khiṭābunā al-Islāmī fī 'Aṣr al-Awlamah</i> ²¹² | 2004 | Pemikiran |

²⁰¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dawr Al-Zakāh Fī 'Ilāj al-Mushkilāt al-Iqtisādiyyah Wa Shurūṭ Najāhihā*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

²⁰² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh Al-Aqallīyyāt al-Muslimah*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

²⁰³ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

²⁰⁴ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū' Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*,

²⁰⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Min al-Murāhaqah Ila al-Rushd*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.

²⁰⁶ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, ..., vol. 3, hal. .

²⁰⁷ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

²⁰⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Fatwā Bayna al-Indibāt Wa al-Tasayyub*, Cairo: Dār al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah, 1992.

²⁰⁹ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*,

²¹⁰ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, ..., vol. 4, hal. .

²¹¹ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Awlawiyyat Al-Ḥarakah al-Islāmiyyah*, Doha, 1990.

²¹² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Khiṭābunā Al-Islāmī Fī 'Aṣr al-Awlamah*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2004.

Dari 46 karya yang disebutkan di atas, dapat diketahui bahwa ada lima buah yang secara verbatim menyebutkan dalam judulnya masing-masing frasa *al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*, yaitu *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (1983), *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī* (1988), *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Āmāl wa al-Maḥādhīr* (1994), dan *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ wa al-Tafarruq al-Madhmūm* (2001), dan *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rushd* (2002). Artinya, benar belaka bahwa al-Qaraḍāwī memang mendedikasikan sedemikian besar kehidupan intelektualnya dalam usaha untuk melakukan pembaruan pemikiran Islam. Hal ini selaras dengan temuan Mutaz Alkhatib, seorang sarjana kelahiran Suria yang sekarang mengajar di Hamad Bin Khalifa University Qatar, yang menyatakan bahwa al-Qaraḍāwī adalah seorang *faqīh al-ṣaḥwah al-Islāmiyyah*, yaitu seorang spesialis yang di sepanjang hidupnya menggeluti dan mengarusutamakan pembaruan pemikiran Islam.²¹³ Hal ini cukup relevan sebab Alkhatib sendiri adalah sosok penting di balik 10 tahun (1996-2006) kesuksesan program *Al-Sharī‘ah wa al-Ḥayāh* (*Shariah and Life*) – sebuah *talkshow* di mana al-Qaraḍāwī menjadi narasumber utama – yang disiarkan oleh stasiun TV Aljazeera.²¹⁴

Dengan mendasarkan pada karya-karya di atas, dapat kiranya diuraikan selanjutnya bahwa ada setidaknya tiga faktor yang menunjang tingkat penerimaan global pemikiran al-Qaraḍāwī begitu tinggi sehingga memang layak untuk mendapatkan gelar – salah satu – pembaru Muslim abad 20: *pertama*, kemampuannya untuk menempatkan pemahaman suatu teks keagamaan dalam bingkai paradigma *maqāṣid* yang pada gilirannya ini melahirkan faktor *kedua*, yaitu lahirnya produk pemikiran yang moderat. *Ketiga*, pemikiran ini kemudian ditunjang dengan penerapannya dalam kehidupan sosial praktis sehingga menempatkannya sebagai sosok pemikir sekaligus aktivis.

a. Berakar pada Paradigma *Maqāṣidī*

Bahwa semua aturan dan hukum yang ada dalam ajaran Islam mengandung tujuan alias *maqāṣid* adalah suatu keniscayaan. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari kapasitas Allah Swt. sebagai *Al-Ḥakīm*. Sementara sebagian kalangan mengartikan *Al-Ḥakīm* sebagai Zat yang

²¹³ Mutaz Alkhatib, *Al-Qaraḍāwī: Faqīh al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah: Sīrah Fikriyyah Taḥlīliyyah*, Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2009.

²¹⁴ Usaama al-Azami, “Yūsuf al-Qaraḍāwī, the Muslim Scholar Who Influenced Millions,” dalam *Al Jazeera*, accessed May 9, 2023, <https://www.aljazeera.com/news/2022/9/27/yusuf-al-qaradawi-the-muslim-scholar-who-influenced-millions>.

“Maha Bijaksana”,²¹⁵ tentu hal ini tepat; sebab seorang hakim dituntut untuk bertindak bijak sementara *bijak/kebijaksanaan* itu sendiri adalah terjemahan dari kata *ḥikmah* yang merupakan derivasi dari *Al-Ḥakīm*. Bahkan kata *hakim* itu juga adalah adopsi sempurna dari kata *Ḥakīm/Al-Ḥakīm*. Terkait hal ini, al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa keyakinannya terhadap konsep ini merupakan aktualisasi dari keimanannya terhadap kebijaksanaan (*ḥikmah*) yang melekat pada Allah Swt.

[Hal ini ditunjukkan melalui fakta bahwa] sebagian dari nama-nama-Nya adalah *al-Ḥakīm* [yang berarti Maha Bijak]. Al-Qur'an menyebut kata *Al-Ḥakīm* sebanyak lebih dari 90 kali, [karena itu dengan sendirinya] Allah Swt. bijak dalam segala yang Dia ciptakan, dan tidak menciptakan sesuatu dengan permainan dan kesia-siaan. Hal ini tentu juga berlaku pada sekian aturan yang disyariatkan, sehingga Dia tidak akan mensyariatkan sesuatu dengan percuma dan tanpa tujuan.²¹⁶

Mempertimbangkan hal ini, dapat selanjutnya dikatakan bahwa salah satu faktor yang membuat al-Qaraḍāwī dapat dikatakan sebagai seorang pembaru adalah kemampuannya untuk menjadikan sebuah pemahaman terhadap suatu teks keagamaan berakar pada paradigma *maqāṣid* sehingga lahir darinya produk pemikiran yang moderat. Menariknya lagi, hal ini tidak saja ia mampu lakukan di ranah teori, namun juga di ranah praktis. Di ranah teori, hal tersebut ditunjukkan, *pertama*, dari beberapa buku yang memang, menurut pengakuannya sendiri,²¹⁷ mengeksplorasi secara langsung gagasan paradigma *maqāṣid* dalam memahami ajaran Islam. Di antara buku-buku yang dimaksud, adalah *Sharī'at al-Islām Ṣāliḥatun li al-Taṭbīq fī Kullī Zamān wa Makān* (terbit pertama kali pada 1973),²¹⁸ *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* (1989),²¹⁹ *Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (1990),²²⁰ *Fī Fiqh al-Awlawīyyāt* (1994),²²¹ *Madkhal li Ma'rīfat al-Islām* (1995),²²² *Taysīr al-Fiqh fī Ḍaw'i al-Qur'ān wa al-Sunnah* (1996),²²³

²¹⁵ Kementerian Agama RI, “Qur'an Kemenag (Edisi Terjemahan 2019),” last modified October 12, 2022, diakses pada October 12, 2022, <https://quran.kemenag.go.id/>.

²¹⁶ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 11.

²¹⁷ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 13–14.

²¹⁸ al-Qaraḍāwī, *Sharī'at al-Islām Ṣāliḥatun Li al-Taṭbīq Fī Kullī Zamān Wa Makān*, ..., 7.

²¹⁹ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, ..., 22.

²²⁰ al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Dirāsāt Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ..., 1.

²²¹ al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh Al-Awlawīyyāt: Dirāsah Jadīdah Fī Ḍhaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, ..., 6.

²²² al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma'Rīfat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'Isuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*, ..., 3.

²²³ al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu'Āṣir Fī Ḍaw'i al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, ..., 10.

Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām (1997),²²⁴ *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Adhīm* (1997),²²⁵ *Al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Daw'i Nuṣūṣ al-Sharī'ah wa Maqāṣidihā* (1998),²²⁶ dan *Fī Fiqh al-Aqalliyyāt* (2001).²²⁷

Tentu saja usaha menunjukkan bagaimana bahwa pemikiran keagamaan al-Qaraḍāwī berakar pada paradigma *maqāṣid* tidak cukup hanya melalui keberadaan judul buku dan pengakuan beliau sendiri. Aspek lain yang tidak kalah penting dari kontribusi teoritis ini adalah, *kedua*, bahwa dengan paradigma *maqāṣid*, al-Qaraḍāwī berusaha untuk mengenalkan fikih baru yang bertumpu pada enam jenis fikih dasar, yaitu *fiqh al-sunan* (fikih sunah), *fiqh al-maqāṣid* (fikih tujuan), *fiqh al-ma'ālāt* (fikih akibat), *fiqh al-muwāzanāt* (fikih pertimbangan), *fiqh al-awlawiyyāt* (fikih prioritas), *fiqh al-ikhtilāf* (fikih perbedaan).²²⁸ Menariknya, yang kemudian mendasari keenam jenis fikih tersebut adalah *fiqh al-maqāṣid*. Hal ini dikarenakan “*fiqh al-maqāṣid* adalah ‘bapak’ [atau dasar] dari semua corak fikih yang ada. Demikian lantaran yang dilakukan *fiqh al-maqāṣid* adalah pengeksploresian terhadap makna, rahasia, dan hikmah yang dikandung oleh sebuah teks keagamaan, dan tidak lantas hanya bertumpu pada makna literal dari teks tersebut dan menutup mata dari makna yang terkandung di baliknya.”²²⁹

Dengan merujuk pada ketentuan dalam penelitian ini bahwa yang dimaksud dengan *maqāṣid* di sini merujuk baik pada *maqāṣid al-Qur'ān* atau pun *maqāṣid al-sharī'ah*, berikut pertimbangan bahwa al-Qaraḍāwī menulis memang menulis karya-karya yang secara langsung bersinggungan dengan kedua topik tersebut, maka usaha untuk mengidentifikasi paradigma *maqāṣid* dalam, dan yang menjadi salah satu fondasi, pemikiran al-Qaraḍāwī relatif mudah untuk dilakukan. Dalam *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, satu karya dalam bidang kaidah penafsiran Al-Qur'an yang mengukuhkan posisinya sebagai seorang ahli tafsir sehingga memang layak untuk menjadi obyek pembahasan dalam penelitian ini yang juga memang dalam bidang tafsir, ia menyebutkan ada tujuh macam *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu reformasi akidah dan paradigma (*taṣḥīḥ al-'aqā'id wa al-taṣawwurāt*), pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan (*takrīm al-insān wa ri'āyat ḥuqūqihī*), ibadah dan bertakwa kepada Allah (*al-amr bi 'ibādatillāh wa taqwāhu*), penyucian diri (*tazkiyat al-nafs al-basyariyyah*), pembentukan keluarga dan penghargaan

²²⁴ al-Qaraḍāwī, *Min Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ṭabī'atuhā, Mawqifuhā Min al-Dīmuqrāṭiyyah Wa al-Ta'Addudiyyah Wa al-Mar'Ah Wa Ghayr al-Muslimīn*, ..., 2.

²²⁵ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, ..., 14.

²²⁶ al-Qaraḍāwī, *Al-Siyāsah al-Shar'iyyah Fī Daw'i Nuṣūṣ al-Sharī'ah Wa Maqāṣidihā*, ..., 7.

²²⁷ al-Qaraḍāwī, *Fī Fiqh Al-Aqalliyyāt al-Muslimah*, ...

²²⁸ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 14–15.

²²⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 15.

terhadap perempuan (*takwīn al-usrah wa inṣāf al-mar'ah*), pembentukan masyarakat madani (*binā'u al-ummah al-shahīdah 'ala al-bashariyyah*), dan seruan kepada kolaborasi kemanusiaan (*al-da'wah ilā 'ālamīn insāniyy muta'āwin*).²³⁰ Adapun terkait *maqāṣid al-sharī'ah*, hal tersebut dapat dirujuk pada *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣuṣ al-Juz'iyyah*, di mana ia mendefinisikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai “tujuan [umum] yang dimaksudkan oleh suatu teks keagamaan, baik yang berupa perintah, larangan, atau pun pembolehan, yang termanifestasikan dalam berbagai hukum partikular yang dilakukan oleh seorang *mukallaf*, baik di level individu, keluarga, kelompok, atau umat.”²³¹

Lebih jauh, al-Qaraḍāwī menyebutkan bahwa dalam membahas dan menggunakan istilah *maqāṣid al-sharī'ah*, perlu ada batasan terlebih dahulu dalam konteks apa *maqāṣid* itu diletakkan; apakah dalam konteks praktis-partikular yaitu hukum-hukum fikih atau dalam konteks yang lebih luas yaitu satu paket lengkap ajaran Islam sebagai petunjuk hidup sebagaimana yang terakhir ini selaras dengan salah satu makna dari *sharī'ah* itu sendiri, yaitu *jalan yang lurus (al-ṭarīqah al-mustaqīmah)*?²³² Hal ini penting agar tidak terjadi kesalahpahaman seperti yang berlaku pada sebagian kalangan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* hanya berbicara tentang hukum-hukum fikih. Sebab, yang dimaksudkan oleh para ulama usul fikih yang merumuskan *al-kulliyyāt al-khams*, sebagai contoh, menurut al-Qaraḍāwī, adalah sesungguhnya *maqāṣid al-sharī'ah* dalam artinya yang luas, yaitu apa yang juga ia sebut sebagai *maqāṣid al-Islām*. Hal ini setidaknya termanifestasikan dalam *ḥifẓ al-dīn* yang diposisikan sebagai yang pertama sehingga menjadi jangkar bagi empat *ḥifẓ* yang lain sementara *ḥifẓ al-dīn* itu sendiri tidak lain adalah berkaitan dengan perkara akidah.²³³ Adapun yang dimaksud *maqāṣid* al-Islam tersebut, al-Qaraḍāwī menguraikannya menjadi lima perkara juga, yaitu membentuk pribadi yang saleh, membentuk keluarga yang salihah, membentuk komunitas yang saleh, membentuk umat yang saleh, dan seruan untuk melahirkan kemanusiaan yang luhur.²³⁴

Selain itu, satu di antara hal terpenting yang perlu dicatat dalam konteks pengarusutamaan paradigma *maqāṣid* yang dilakukan oleh al-Qaraḍāwī adalah usahanya memberikan kesadaran bahwa benar keberadaan teks (*min ḥathu al-wurūd*) itu merupakan sebuah keniscayaan, namun dalam

²³⁰ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Azīm*, ..., 71.

²³¹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 20.

²³² Muḥammad Ālī al-Sāyis, *Tārīkh Al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d., 7.

²³³ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 20.

²³⁴ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 27; al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma'Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā'isuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*, ..., 50.

aspek sejauh mana teks tersebut berkontribusi terhadap pengargumentasian ajaran Islam (*min hathu al-dilālah*), antara satu teks dengan teks yang lain tidak bernilai sama. Hal inilah yang disebut oleh al-Qaraḍāwī sebagai *nuṣūṣ juz'iyah*, yaitu teks yang partikular. Adapun yang universal adalah tujuan umum yang mana setiap teks yang partikular tersebut, baik yang sedari awal bersifat universal maupun yang sebenarnya ditemukan bersifat partikular, berusaha bahu membahu untuk merealisasikannya. Karena itu, untuk menghasilkan sebuah pemahaman keagamaan yang berakar pada paradigma *maqāṣidī*, perlu ada keseimbangan antara tujuan umum yang bersifat universal dan teks keagamaan yang tidak semuanya bersifat universal – sehingga sebagiannya bersifat partikular. Hal inilah yang al-Qaraḍāwī sebut sebagai keseimbangan “*bayna al-maqāṣid al-kullīyyah wa al-nuṣūṣ al-juz'iyah*”, yaitu antara tujuan yang universal dan teks yang partikular. Dalam istilah lain, agaknya hal ini juga selaras dengan apa yang al-Qaraḍāwī ilustrasikan di tempat lain sebagai keseimbangan *maqāṣid* dan *wasā'il*, di mana yang pertama bersifat tetap dan berkesinambungan sementara yang kedua bersifat berubah dan temporal, sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Terkait hal ini, ia menyatakan sebagai berikut:

Di antara penyebab kesalahan dan kekeliruan dalam memahami Sunah adalah bahwa sebagian orang mencampuradukkan antara *maqāṣid* yang tetap, yang memang ingin direalisasikan oleh Sunah, dan *wasā'il* yang bersifat temporal dan situasional, yang memang kadang sekadar diperlukan dalam usaha merealisasikan *maqāṣid* yang diharapkan tersebut. Meski demikian, ada sebagian orang yang justru terlalu fokus pada *wasā'il* itu sendiri sehingga sampai dianggap *maqāṣid*. Padahal, bagi mereka yang memahami Sunah berikut rahasianya dengan mendalam akan mengetahui bahwa yang lebih diprioritaskan adalah *maqāṣid* yang memang bersifat tetap dan berkesinambungan; adapun *wasā'il* cenderung berubah seiring dengan perubahan lingkungan yang mengitarinya, waktu, kebiasaan, dan berbagai faktor sejenis lainnya.²³⁵

Dari sini, tampak jelas bahwa kemampuan untuk meletakkan suatu pemahaman keagamaan dalam paradigma *maqāṣid* inilah, terutama dalam usahanya untuk mengkategorisasi mana dari teks keagamaan yang bersifat *maqāṣid* dan mana yang *wasā'il*, yang kemudian menjadikan pemikiran dan pendapat keagamaan al-Qaraḍāwī bersifat moderat, yang pada gilirannya mengantarkan dirinya sebagai salah satu corong utama moderasi Islam.

b. Menjadi Corong Moderasi Islam

Tidak dapat diragukan lagi bahwa salah satu tokoh utama penggagas moderasi Islam adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī. Di awal abad 21, terutama setelah

²³⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2002), 159.

terbit bukunya yang berjudul *Fiqh al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma'ālim wa Manārāt* pada 2009, usaha tersebut mulai diakui secara global, di mana ia dianggap sebagai “a moderate voice from the Muslim world”, yaitu tokoh moderat utama dari dunia Islam.²³⁶ Meski demikian, sebagaimana diakuinya sendiri,²³⁷ gagasan tersebut sesungguhnya sudah mendarah daging dalam dirinya bahkan sejak ia menekuni profesi sebagai seorang tokoh agama. Hal tersebut bukan semata-mata dikarenakan mengikuti secara membabi buta kepada pemikiran seorang tokoh, namun lebih karena keyakinannya bahwa spirit moderasi itulah yang menjadi representasi utama ajaran Islam yang otentik.²³⁸ Selain itu, spirit moderasi itu sendiri, lanjut al-Qaradāwī:

selaras dengan fitrah dan akal saya [al-Qaradāwī], dan sesuai juga dengan pemahaman saya terhadap ajaran Islam yang berasal dari sumber-sumbernya yang jernih. Termasuk juga ia [spirit moderasi] berkoresponden dengan perkembangan zaman, kebutuhan umat terhadapnya, serta kebutuhan akan adanya hubungan antara umat Islam dengan berbagai umat lainnya di era globalisasi di mana alam dunia ini seakan-akan menjadi hanya seperti satu desa.²³⁹

Satu bukti terkait pengenalan awal al-Qaradāwī terhadap diskursus moderasi adalah bahwa sejak 1960, ia sudah menulis *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, yang di dalamnya ia menyampaikan manifesto moderasinya,²⁴⁰ dan kitab itu sendiri ia akui sebagai karya awal yang membahas dan merepresentasikan spirit moderasi.²⁴¹ Lebih jauh, sebagaimana diisyaratkan sendiri olehnya,²⁴² beberapa karya lanjutan yang merepresentasikan usaha pengarusutamaan spirit moderasi adalah yang mengadopsi kata *bayna* (antara) pada judulnya, di mana hal ini menunjukkan al-Qaradāwī sedang menawarkan satu paradigma moderat alias pertengahan terhadap dua titik ekstrem. Sekian karya yang dimaksud, berikut yang tidak menggunakan *bayna* pada judulnya namun diakuinya bertema moderasi, adalah *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Jumūd wa al-Taṭarruf* (terbit pertama kali pada

²³⁶ Ana Belen Soage, “Sheikh Yūsuf Al-Qaradawī: A Moderate Voice from the Muslim World?,” dalam *Religion Compass*, Vol. 4 No. 9 Tahun 2010, hal. 563–575.

²³⁷ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 21.

²³⁸ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 26.

²³⁹ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 22.

²⁴⁰ al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl Wa al-Ḥarām Fī al-Islām*, ..., 10–12.

²⁴¹ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 27.

²⁴² al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Wasāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 30.

1983),²⁴³ *Al-Imām al-Ghazālī bayna Mādihīhi wa Nāqidīhi* (1987),²⁴⁴ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī wa al-Islāmī* (1988),²⁴⁵ *Awlawiyyat al-Ḥarakah al-Islāmiyyah* (1990),²⁴⁶ *Al-Fatwā bayna al-Indibāt wa al-Tasayyub* (1992),²⁴⁷ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Āmāl wa al-Maḥādhīr* (1995),²⁴⁸ *Al-Niqāb li al-Mar’ah bayna al-Qawl bi Bid’atīhi wa al-Qawl bi Wujūbihi* (1996),²⁴⁹ *Al-Fiqh al-Islāmī bayna al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (1999),²⁵⁰ *Thaqāfatunā bayna al-Infītāḥ wa al-Inghilāq* (2000),²⁵¹ *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ wa al-Tafarruq al-Madhmūm* (2001),²⁵² *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah min al-Murāhaqah ila al-Rushd* (2002),²⁵³ *Khiṭābunā al-Islāmī fī ‘Aṣr al-Awlamah* (2004),²⁵⁴ dan *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* (2006).²⁵⁵

Tentu cara bagaimana al-Qaraḍāwī dapat dianggap sebagai corong moderasi Islam sehingga selanjutnya dianggap sebagai pembantu Muslim abad ke-20 tidak cukup hanya ditunjukkan melalui judul-judul karya terkait yang ia tulis. Lebih jauh lagi, hal tersebut dapat ditunjukkan melalui posisinya yang konsisten sebagai titik pertengahan – yang mana *pertengahan* ini sendiri adalah salah satu makna utama dari moderasi. Hal ini terlihat jelas ketika, pada 2006, ia menerbitkan buku *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī‘ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* yang merupakan respons kritis terhadap dua titik ekstrem: ekstrem kiri yang ia sebut sebagai *al-zāhiriyyah al-judud* dan ekstrem kanan yang ia istilahkan sebagai *al-mu‘aṭṭilah al-judud*. Yang pertama merujuk pada mereka yang berpegang teguh terhadap ketentuan teks yang kadang kala bersifat partikular dan pada saat yang sama tidak terlalu memperhatikan tujuan dari ketentuan teks yang justru bersifat universal.²⁵⁶ Adapun yang kedua merujuk pada mereka yang

²⁴³ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Jumūd Wa al-Tafarruf*,

²⁴⁴ al-Qaraḍāwī, *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādihīhi Wa Nāqidīhi*,

²⁴⁵ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī Wa al-Islāmī*,

²⁴⁶ al-Qaraḍāwī, *Awlawiyyat Al-Ḥarakah al-Islāmiyyah*,

²⁴⁷ al-Qaraḍāwī, *Al-Fatwā Bayna al-Indibāt Wa al-Tasayyub*,

²⁴⁸ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Āmāl Wa al-Maḥādhīr*,

²⁴⁹ al-Qaraḍāwī, *Al-Niqāb Li al-Mar’ah Bayna al-Qawl Bi Bid’atīhi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi*,

²⁵⁰ al-Qaraḍāwī, *Al-Fiqh al-Islāmī Bayna al-Aṣālah Wa al-Tajdīd*,

²⁵¹ al-Qaraḍāwī, *Thaqāfatunā Bayna Al-Infītāḥ Wa al-Inghilāq*,

²⁵² al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*,

²⁵³ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Min al-Murāhaqah Ila al-Rushd*,

²⁵⁴ al-Qaraḍāwī, *Khiṭābunā Al-Islāmī Fī ‘Aṣr al-Awlamah*,

²⁵⁵ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*,

²⁵⁶ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*,, 45.

kurang, atau bahkan sengaja tidak, memperhatikan ketentuan teks yang partikular dan pada saat yang sama berpandangan bahwa ketentuan agama hanya bertumpu pada kemaslahatan umum dan tujuan ketentuan teks yang bersifat universal tersebut.²⁵⁷

Dalam merespons kedua kutub ekstrem ini, al-Qaraḍāwī menawarkan *al-madrasah al-waṣaṭiyyah*, yaitu satu pandangan keagamaan yang berbasis pada spirit moderasi, yang berusaha untuk mengintegrasikan kedua kutub ekstrem dengan cara mengakomodasi sedapat dan seseimbang mungkin antara teks yang partikular dan tujuan dari teks tersebut yang universal.²⁵⁸ Paradigma inilah yang kemudian ia sebut sebagai *fiqh al-juz' iyyāt fī daw' i al-kullīyyāt*,²⁵⁹ yaitu memahami dan menempatkan relativitas teks dalam sinaran tujuan teks yang universal. Menurut al-Qaraḍāwī, syariah tidak cukup hanya dipahami dengan mengetahui beberapa teks yang ternyata sebagiannya lebih bersifat partikular; yang kadang juga tampak berbeda satu dengan lainnya; yang bertebaran di berbagai tempat seakan-akan tidak tersusun dengan teratur. Ia juga tidak bisa dipahami dengan mengisolasi teks yang satu dengan yang lain. Apa yang seharusnya dilakukan adalah justru memahami partikularitas, perbedaan, dan tidak-teraturan itu di bawah sinaran paradigma yang holistik, yang merupakan sebuah maha karya yang begitu harmonis. Tidak teratur di mata manusia; namun sedemikian teratur dalam pandangan Tuhan. Karena itu, berbagai teks dan pemahaman yang bersifat cabang harus dipahami dalam kerangka pokoknya; yang partikular harus diletakkan dalam payung yang universal; yang relatif (*mutashābihāt*) harus dipahami dalam bingkai yang definitif (*muḥkamāt*); yang masih diperdebatkan (*mukhtalaf fīh*) harus tunduk kepada yang sudah disepakati (*muttafaq 'alayh*). Dengan paradigma seperti itu, maka syariat tersebut akan tampak sebagai sebuah bangunan yang begitu serasi; yang setiap bagian berbeda sesungguhnya saling terhubung dan justru melengkapi satu dengan lainnya. Laksana baju yang tersusun dari beragam rajutan benang yang membujur dan melintang; dari awal hingga akhirnya.²⁶⁰

Kapasitas al-Qaraḍāwī sebagai duta moderasi Islam, dalam konteks makna moderasi sebagai *kesempurnaan (khayriyyah)*, juga dapat dilihat melalui kesempurnaan cakupan tema karya yang ditulisnya. Jika Islam secara luas dikenal mempunyai tiga lapisan, yaitu akidah, syariah, dan akhlak, maka ketiga lapisan ini juga disentuh oleh al-Qaraḍāwī dalam proyek intelektualnya. Menariknya lagi, sebagian karya-karya yang dihasilkannya

²⁵⁷ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 85.

²⁵⁸ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 137.

²⁵⁹ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*, ..., 119.

²⁶⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*, Cairo: Dār al-Shurūq, 2001, 119.

sesungguhnya tidak berdiri sendiri, namun berkaitan antara satu dengan lainnya. Masing-masing mempunyai tujuan partikular untuk menyokong tujuan yang lebih besar, yaitu tujuan proyek intelektual itu sendiri. Sebagai contoh, ia menulis buku bertema *fiqh al-ṣiyām* yang mengulas tentang puasa.²⁶¹ Namun, buku ini, betapa pun jelas bahwa ia memang seukuran buku, lebih diposisikan seperti ‘*sub-bab*’ bagi buku yang lebih besar, yaitu proyek *fiqh al-aḥkām*, yang membicarakan berbagai hukum dan ketentuan yang berada di level syariah. Artinya, selain puasa, ada juga buku lain dalam topik syariah seperti sesuci dan salat, yang penulisannya memang merupakan bagian dari usaha merealisasikan *fiqh al-aḥkām* tersebut.²⁶² Lalu, sejajar dengan *fiqh al-aḥkām* ini, ada juga proyek lain yang bernama *fiqh al-sulūk*, yang memuat empat buah buku dalam bidang akhlak dan spiritual, yaitu hubungan antara spiritualitas dan keilmuan,²⁶³ niat dan keikhlasan,²⁶⁴ kepasrahan diri,²⁶⁵ dan pertobatan kepada Allah Swt.,²⁶⁶ yang jelas masing-masing bisa dianggap sebagai buku independen yang komprehensif. Adapun *fiqh al-aḥkām* dan *fiqh al-sulūk* ini ternyata masih merupakan bagian dari proyek yang lebih besar yaitu *Taysīr al-Thaqāfah al-Islāmiyyah li al-Muslim al-Mu‘āṣir*, sebuah upaya pembaruan pemikiran Islam yang mencakup bidang ilmu Al-Qur’an, hadis, tafsir, sirah, akidah, akhlak, dan tasawuf.²⁶⁷

Selain dari beberapa hal di atas, satu usaha pengarusutamaan spirit moderasi terpenting yang karenanya perlu digarisbawahi di sini adalah keseimbangan antara *al-maqāṣid al-kullīyyah wa al-nuṣūṣ al-juz’iyyah*, yaitu upaya al-Qaraḍāwī untuk memberikan kesadaran kepada umat Islam, terutama mereka para kaum cendekia, bahwa tidak semua teks keagamaan bernilai sama dalam aspek pengargumentasiannya (*min ḥaythu al-dilālāh*). Ada sebagian yang bersifat absolut dan universal dan ada sebagian lagi yang bersifat relatif dan temporal. Karena itu, teks keagamaan tersebut harus dibaca sebagai satu kesatuan, di mana yang relatif dan temporal diletakkan di bawah sinaran teks yang bersifat absolut dan universal. Dalam konteks perjalanan intelektual al-Qaraḍāwī, visi keagamaan yang holistik ini termanifestasikan dengan begitu baik dalam berbagai usahanya, baik sebagai seorang pemikir maupun aktivis, untuk mempromosikan visi keumatan.

²⁶¹ al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Fī Ḍaw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*,

....

²⁶² al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Fī Ḍaw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*,

..., 5.

²⁶³ al-Qaraḍāwī, “Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah Wa al-‘Ilm,”

²⁶⁴ al-Qaraḍāwī, “Al-Niyyah Wa al-Ikhlās,” ...

²⁶⁵ al-Qaraḍāwī, “Al-Tawakkul,” ...

²⁶⁶ al-Qaraḍāwī, “Al-Tawbah Ilā Allāh,” ...

²⁶⁷ al-Qaraḍāwī, *Taysīr Al-Fiqh Fī Ḍaw’i al-Qur’ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*,

..., 5.

c. Mempromosikan Visi Keumatan

Visi keumatan ini menjadi penting dan karenanya menjadi salah satu kriteria mengapa al-Qaradāwī layak dianggap sebagai bagian dari para pembaru Muslim abad 20 ini. Demikian penting karena salah satu penyebab kemunduran dan keterbelakangan yang terjadi di tengah-tengah umat Islam hari ini adalah keberadaan pandangan sektarianisme atau mental dikotomis. Dari sini, salah satu benang merah yang dapat ditarik dari garis perjalanan intelektual seorang al-Qaradāwī adalah betapa ia sangat *concerned* terhadap isu-isu keumatan. Ia menyatakan bahwa:

Setiap umat memiliki ruh, sebagaimana setiap orang juga memiliki ruh untuk hidup. Jika umat tersebut kehilangan ruh, maka umat tersebut tidak lain adalah sekumpulan individu yang tidak mempunyai ikatan antara satu dengan lainnya. Ia juga bisa diumpamakan seperti bangunan tanpa fondasi. Setiap orang pun, jika kehilangan ruh, akan menjadi seonggok jasad mati. Dan ketahuilah, Saudaraku, umat [Islam] kita hari ini sesungguhnya hidup tanpa ruh, atau memang diharapkan hidup tanpa ruh ... Adapun ruh umat ini adalah Islam itu sendiri.²⁶⁸

Dalam perjalanan sosial-intelektual al-Qaradāwī, hal tersebut dapat dicontohkan melalui fakta betapa karya-karyanya tidak hanya bersinggungan dengan isu-isu keislaman yang lumrah dihadapi oleh mayoritas umat Islam pada umumnya. Namun, perhatiannya juga mencakup mereka umat Islam yang hidup sebagai minoritas, baik di Eropa maupun Amerika. Bentuk perhatian tersebut adalah dengan diterbitkannya karya *Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* pada 2001,²⁶⁹ satu karya seminal yang membahas berbagai prinsip dan aturan keagamaan bagi mereka umat Islam yang hidup sebagai minoritas, berikut bagaimana prinsip dan aturan tersebut bisa berubah secara dinamis sesuai dengan keadaan yang mengitari tanpa harus tercerabut dari akar teologisnya.²⁷⁰ Bahkan, sebenarnya perhatian tersebut sudah ada bibitnya sejak beberapa tahun bahkan dekade sebelumnya, yaitu ketika diterbitkannya *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* (pertama kali pada 1960),²⁷¹ *Fatāwā Mu‘āṣirah al-Juz’ al-Awwal* (1990),²⁷² *Fatāwā Mu‘āṣirah al-Juz’ al-Thānī* (1991),²⁷³ *Fatāwā Mu‘āṣirah al-Juz’ al-Thālith* (2000),²⁷⁴ dan *Fatāwā Mu‘āṣirah al-Juz’ al-Rābi* (2009).²⁷⁵ Hal ini kemudian ditambah lagi dengan popularitas program *Al-Sharī‘ah wa al-Hayāh* yang mencakup tidak hanya di

²⁶⁸ al-Qaradāwī, *Jayla Al-Naṣr al-Manshūd*, ..., 5.

²⁶⁹ al-Qaradāwī, *Fī Fiqh Al-Aqalliyāt al-Muslimah*,

²⁷⁰ Muhammad Abdul Aziz, “The Art of Moderation in Islamic Semantic Legal Theory: The Case of Yūsuf al-Qaradāwī’s *Fiqh al-Aqalliyāt*,” dalam *International Journal of Ihyā’ ‘Ulum al-Din*, Vol. 26 No. 1 Tahun 2024, hal. 156–172.

²⁷¹ al-Qaradāwī, *Al-Ḥalāl Wa al-Ḥarām Fī al-Islām*, ..., 14.

²⁷² al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 1:1.

²⁷³ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 2:13.

²⁷⁴ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 3:18.

²⁷⁵ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., vol. 4, hal. .

wilayah Timur Tengah namun seluruh dunia – terutama mereka yang berbicara dengan dan/atau memahami bahasa Arab.

Satu contoh lain yang juga perlu disebutkan di sini terkait visi keumatan al-Qaraḍāwī adalah betapa ia menginginkan persatuan dalam tubuh umat Islam. Meski demikian, persatuan ini hendaknya tidak dimaknai semata-mata sebagai persatuan pendapat dan pemikiran mutlak yang jika ini dibiarkan justru akan melahirkan sikap otoriter terutama dari pihak penguasa. Hal inilah yang agaknya menjadi sebab mengapa lantas ia menulis pada 2001 satu buku berjudul *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ wa al-Tafarruq al-Madhmūm*.²⁷⁶ Tentu saja hal tersebut tidak hanya ia contohkan melalui untaian kata dalam bukunya, namun juga diteladankan dalam perbuatan nyata. Dalam hal ini, kisah perbedaan pendapatnya dengan ‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz, salah satu tokoh dari golongan yang al-Qaraḍāwī sebut sebagai *al-zāhiriyyah al-judud*, merupakan satu contoh terbaik bagaimana visi keumatan menjadi sebuah cara pandang tidak hanya ketika bersepakat dalam satu perkara, namun juga ketika berbeda dalam satu pendapat.

Seandainya diperbolehkan bagi seorang manusia untuk menjalankan agama Allah Swt. selain dari apa yang dihasilkan oleh ijtihad akal pikirannya, termasuk juga mengoreksi pendapatnya sekedar untuk kepentingan orang yang dicintainya, maka Yang Mulia [Abdul Aziz Ibn Baz] sungguh menjadi orang pertama kali yang saya mengoreksi pendapat saya sendiri demi beliau Yang Mulia. Demikian semata-mata sebab begitu besar cinta, kebanggaan, dan penghormatan saya kepada beliau.

Namun, sudah menjadi *sunnatullah* jika terjadi antara manusia yang satu dengan manusia yang lain sekian perbedaan, terutama sekali perbedaan tersebut terjadi dalam berbagai perkara cabang, dan masih dalam batas-batas prinsip dasar dan kaidah syariah. Para sahabat, *tābi‘īn*, dan imam yang utama, terjadi juga pada mereka sekian perbedaan, namun perbedaan tersebut tidak menimbulkan bahaya di antara mereka. Pikiran mereka memang berbeda, namun hati mereka tertaut antara satu dengan lainnya.²⁷⁷

Apa yang kemudian diinginkan oleh al-Qaraḍāwī adalah bahwa perbedaan pendapat merupakan hal yang wajar, bahkan antara guru dan murid. Perbedaan tersebut memang kerap memicu pertikaian. Namun justru di situlah terletak relevansi doktrin bahwa kehidupan di dunia ini memang ujian. Karena itu, keberadaan perbedaan tersebut ada bukan untuk dipertentangkan namun untuk dikelola dengan baik. Hal inilah yang kemudian disimpulkan oleh al-Qaraḍāwī dengan ungkapan “*ikhatalafat āra’uhum wa lam takhtalif qulūbuhum*”;²⁷⁸ bahwa pikiran manusia dan umat Islam, terutama mereka para Sahabat Rasulullah Saw, memang cenderung

²⁷⁶ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*, ...

²⁷⁷ <https://www.al-qaradawi.net/content/114>

²⁷⁸ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., 3:478.

berbeda satu dengan lainnya, namun hati mereka satu, saling mendukung antara satu dengan lainnya.

Termasuk visi keumatan al-Qaraḍāwī yang perlu dicatat di sini adalah komitmennya terhadap kehidupan sosial keagamaan umat Islam dan termasuk kemanusiaan dalam skala yang lebih besar. Tidak diragukan lagi bahwa sosok al-Qaraḍāwī adalah citra seorang ulama yang tidak hanya berpangku tangan di menara gading intelektual, namun seorang sarjana yang mampu menerjemahkan gagasannya secara praktis di ranah kehidupan sosial, politik, dan kebudayaan di tengah-tengah masyarakat. Sebagai contoh adalah, pada 1997, ia mendirikan *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) untuk mengakomodasi berbagai pertanyaan keagamaan khususnya bagi mereka umat Islam yang ada di Eropa; dan pada 2004 juga mendirikan *International Union of Muslim Scholars* (*al-Ittiḥād al-‘Ālamī li ‘Ulamā’ al-Muslimīn*) yang dimaksudkan sebagai wadah bagi para ulama dari seluruh dunia. Ia juga ikut menginisiasi berdirinya portal *IslamOnline.net*. yang membahas dan menjawab pelbagai pertanyaan keagamaan yang dihadapi masyarakat dengan cara online. Tentu saja tidak bisa dikesampingkan peran dan jasa al-Qaraḍāwī dalam membesarkan Aljazeera dengan program *Al-Sharī‘ah wa al-Hayāh*, sebuah acara *talk show* yang merespons berbagai isu kontemporer dengan paradigma Islam. Acara yang telah menggaet jutaan pemirsa dari seluruh dunia ini disiarkan secara langsung oleh Aljazeera selama 10 tahun (1996-2206) di mana al-Qaraḍāwī menjadi nara sumber utama di dalamnya; dan program inilah yang kiranya meningkatkan popularitas al-Qaraḍāwī sehingga kemudian disebut sebagai *the global mufti*.²⁷⁹

Visi keumatan al-Qaraḍāwī yang juga tidak bisa dikesampingkan adalah kontribusinya dalam ikut mengarahkan arah pembangunan Qatar, sebuah negara yang baru merdeka pada 1971. Negara ini merupakan tanah air kedua al-Qaraḍāwī karena ia sudah tinggal di negara ini seja 1961 hingga sampai akhir hayatnya. Ketika kemajuan material membawa negara ini berhasil menjadi salah satu negara paling kaya sedunia,²⁸⁰ bisa dikatakan bahwa pemimpin spiritual mereka adalah al-Qaraḍāwī. Keterlibatan al-Qaraḍāwī di Qatar, selain sebagai penasihat pemerintahan, secara resmi juga terlembagakan pada fakta bahwa ia merupakan staf pengajar di Qatar

²⁷⁹ Graf and Skovgaard-Petersen, “Introduction,” ... 4.

²⁸⁰ Luca Ventura, “Richest Countries in the World 2024,” dalam *Global Finance Magazine*, diakses pada June 30, 2025, <https://gfmag.com/data/richest-countries-in-the-world/>.

University,²⁸¹ termasuk ditandai juga dengan berdirinya *Al-Qaraḍāwī Center for Islamic Moderation and Renewal* pada 2008.²⁸²

Pada akhirnya, al-Qaraḍāwī, seorang pemikir-aktivis Muslim prolifik ini tutup usia pada 26 September 2022. Kontribusinya yang perlu dicatat di sini adalah bagaimana ia mampu menempatkan pemikiran keagamaannya dalam bingkai paradigma *maqāṣidī* sehingga pendapat yang keluar dari pemikiran tersebut merepresentasikan spirit moderasi Islam. Yang tidak kalah penting juga adalah konsistensinya untuk menempatkan pandangan dan pemahaman keagamaannya dalam perspektif paradigma keumatan sehingga kepentingan umat berada di atas kepentingan individu.

C. Perbandingan Kedua Tokoh

Memang penelitian ini melibatkan dua sosok penting dalam keserjanaan tafsir, Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, yang bahkan bisa dikatakan lebih luas lagi dalam konteks studi Islam. Karena itu, nuansa perbandingan di antara keduanya jelas merupakan keniscayaan. Hanya saja, jika beberapa studi lain serupa banyak menghasilkan dari perbandingan tersebut beberapa aspek perbedaan, yang lebih dimaksudkan untuk dilakukan dalam studi ini adalah mengidentifikasi beberapa persamaan. Persamaan itulah yang selanjutnya dapat diramu dan digunakan untuk membangun sebuah tawaran terhadap diskursus metodologi *tafsīr maqāṣidī*.

1. Persamaan

Beberapa persamaan yang dimaksud dapat ditunjukkan setidaknya pada tiga hal pokok sebagaimana diuraikan di bawah ini:

a. Pewaris Visi Moderasi al-Azhar

Salah satu alasan mengapa penelitian ini lebih cocok untuk disebut sebagai studi sintesis yang menekankan persamaan daripada studi komparatif yang menekankan perbedaan adalah karena kedua tokoh yang dikaji adalah lulusan al-Azhar. Menariknya lagi, kedua bukan semata-mata lulus al-Azhar di tingkat studi lanjut, namun menyelesaikan seluruh jenjang pendidikannya dari menengah, sarjana, magister, hingga doktoral di al-Azhar. Jika Shihab lulus pada program S3 pada 1982, al-Qaraḍāwī menyelesaikannya 9 tahun lebih awal, yaitu pada 1973. Artinya, dengan melihat tahun kelahiran masing-masing pada 1944 dan 1926, Shihab dapat menyelesaikan pendidikan doktoralnya di usia yang relatif lebih muda, yaitu 38 tahun, daripada al-

²⁸¹ Tamam, "Yūsuf Al-Qaraḍāwī and the Muslim Brothers: The Nature of a Special Relationship," ... 60.

²⁸² <https://www.hbku.edu.qa/sites/default/files/qcimir.pdf>

Qaraḍāwī yang melakukannya di usia 47 tahun. Namun hal tersebut bukanlah fakta yang terlalu substansial lantaran keduanya jelas diketahui sama-sama prolifrik dalam kapasitas dan konteks masing-masing.

Selain itu, fakta lain yang lebih ingin diketengahkan di sini adalah bagaimana rentang pendidikan yang demikian lama telah berkontribusi dalam menjadikan kedua tokoh sama-sama mewarisi visi moderasi al-Azhar. Pada konteks al-Azhar, jelas bahwa ia merupakan salah satu kiblat moderasi Islam. Hal ini termanifestasikan dalam *The Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together* (Dokumen Persaudaraan Manusia untuk Perdamaian Dunia dan Hidup Bersama) yang ditandatangani pada 4 Februari 2019 oleh Grand Sheikh al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb dan Paus Fransiskus.²⁸³ Memang dokumen ini terasa memberi penekanan pada spirit moderasi hubungan antarumat beragama, yaitu Islam dan Kristen, namun dengan sendirinya ia juga menekankan hubungan antar golongan dalam umat Islam. Dalam kunjungannya ke Jakarta, Al-Tayyeb menyatakan bahwa “moderasi beragama berarti memahami dan mengamalkan ajaran agama yang seimbang, tidak ekstrem, dan tidak berlebihan. Tujuannya adalah untuk menghindari sikap fanatisme yang dapat merusak hubungan antar umat beragama.”²⁸⁴

Di al-Azhar ini pula keduanya menemukan persamaan lain, yaitu belajar kepada guru yang sama. Sebagaimana disebutkan pada bagian sebelumnya, salah satu guru yang paling berpengaruh dalam kehidupan Quraish Shihab maupun al-Qaraḍāwī adalah ‘Abd al-Halīm Maḥmūd, sosok ilmuwan sufi yang pernah menjabat sebagai Grand Sheikh al-Azhar. Dari Maḥmūd, Shihab terutama mendapatkan warisan keilmuan yang berlimpah, sekaligus penegasan bahwa keberlimpahan ilmu tidak akan berarti dan berpengaruh secara signifikan, bahkan dalam batas tertentu gagal, jika tidak dibarengi dengan cara yang benar. Hal ini, terutama terkait dengan kebenaran cara dalam menyampaikan ilmu, berkoresponden dengan *hikmah*, yang – dalam konteks dakwah – diartikan oleh Shihab sebagai “berdakwah dengan hikmah berarti dakwah tersebut disampaikan oleh orang yang tepat, dengan cara yang tepat, dan mengenai sasaran yang tepat.”²⁸⁵ Kesan yang hampir sama didapatkan oleh al-Qaraḍāwī, di mana ia mendapat Maḥmūd sebagai sosok guru yang mengutamakan substansi, di mana, sebagai contoh, dalam mengajar ia selalu memberikan penjelasan yang rasional melalui kuliah

²⁸³ Pope Francis and Ahmad Al-Tayyeb, “A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together.”

²⁸⁴ Nadhira Rahmah, M. Fauziah, and Raihan Lail, “Grand Syekh Al-Azhar Serukan Umat Muslim untuk Menciptakan Toleransi Antar Umat Beragama,” diakses pada July 1, 2025, <https://uinjkt.ac.id/id/grand-syekh-al-azhar-serukan-umat-muslim-untuk-menciptakan-toleransi-antar-umat-beragama->.

²⁸⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 7:386–388.

filsafatnya sehingga ia menjadi bagian dari dosen yang diidolakan al-Qaradāwī. Namun, pada saat yang sama, ketika mengajar tersebut, sang dosen sering kali justru memakai setelan jas, bukan turban yang dilengkapi dengan serban sebagaimana para sheikh al-Azhar pada umumnya.²⁸⁶

Kesamaan visi moderasi ini selanjutnya berpengaruh juga pada kesamaan dalam usaha mengeluarkan beberapa fatwa keagamaan dalam beragam topik yang dikeluarkan masing-masing. Untuk Shihab, hal tersebut dapat ditemukan dalam beberapa karyanya seperti *M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*²⁸⁷ dan *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan yang Patut Anda Ketahui*,²⁸⁸ sementara untuk al-Qaradāwī pada *Fatāwā Mu‘āṣirah* dari jilid pertama,²⁸⁹ kedua,²⁹⁰ ketiga,²⁹¹ dan keempat²⁹² – sekedar sebagai contoh. Dalam cakupan yang lebih praktis, kesamaan tersebut juga dapat dicontohkan dalam visi moderasi dalam merespons berbagai isu, yang dalam hal ini dicontohkan dalam salah satu isu hubungan antarumat beragama, yaitu pluralitas agama-agama – sebagaimana hal ini akan diulas lebih komprehensif dalam bab selanjutnya. Merespons fakta perbedaan agama-agama di tengah masyarakat, kedua tokoh menyerukan usaha untuk mencari titik temu. Bagi Shihab, “penafsiran Islam itu bisa berbeda-beda. Kita harus sadari kecenderungan orang bisa berbeda-beda ... Usul saya kita bertemu pada rahmat dan akhlak. Selama sudah keluar dari akhlak dan rahmat kita berkata Anda tidak bersama saya.”²⁹³ Sementara bagi al-Qaradāwī, “keberadaan Islam sebagai agama kebenaran tidak lantas menafikan adanya agama-agama lain. hal tersebut dikarenakan Al-Qur’an sendiri menyatakan *barang siapa mencari agama selain Islam* [maka tidak akan diterima di sisi Allah Swt]. Ayat ini dengan sendirinya menunjukkan bahwa ada agama lain di dunia ini selain Islam.”²⁹⁴ Hanya saja, lanjut al-Qaradāwī, itu tidak bermakna semua agama sama saja terutama dalam persoalan teologis. Sebab, yang terjadi adalah “ada agama yang diterima Allah Swt. dan ada agama-agama yang tidak diterima oleh-

²⁸⁶ al-Qaradāwī, “Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah Wa al-‘Ilm,” ..., 10.

²⁸⁷ Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*,

²⁸⁸ Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*,

²⁸⁹ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., vol. 1, hal. .

²⁹⁰ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., vol. 2, hal. .

²⁹¹ al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., vol. 3, hal. .

²⁹² al-Qaradāwī, *Fatāwā Mu‘āṣirah*, ..., vol. 4, hal. .

²⁹³ Syakir NF and Abdullah Alawi, “Quraish Shihab Sebut Akhlak dan Rahmat sebagai Titik Temu Perbedaan Penafsiran,” dalam *NU Online*, diakses pada July 1, 2025, <https://nu.or.id/nasional/quraish-shihab-sebut-akhlak-dan-rahmat-sebagai-titik-temu-perbedaan-penafsiran-6Kcdh>.

²⁹⁴ <https://www.al-qaradawi.net/node/3354>

Nya. Hal ini selaras dengan hakikat sebuah entitas yang tidak mungkin berbilang, namun satu dan tunggal, [yang dalam konteks ini] yaitu Islam yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada para nabi dari Nabi Nuh As hingga Nabi Muhammad Saw.”²⁹⁵

Jika diskusi tentang persamaan antara Shihab dan al-Qaradāwī difokuskan pada keberadaan visi moderasi dalam pendapat keagamaan mereka, hal tersebut cukup wajar. Sebab, keduanya memang pelopor dan praktisi utama pengarusutamaan pemikiran keagamaan yang moderat. Yang agaknya belum disadari secara luas adalah fakta bahwa keduanya merupakan penerus estafet pembaruan pemikiran keagamaan Islam.

b. Penerus Estafet Pembaruan

Termasuk yang menjadi sisi persamaan antara Shihab dan al-Qaradāwī adalah bahwa keduanya dapat dianggap penerus estafet gerakan pembaruan pemikiran Islam. Dalam konteks Shihab, sebagaimana diulas oleh Kusmana,²⁹⁶ selain dari para gurunya di al-Azhar, hal tersebut dapat dilihat dari warisan ide dan cita-cita ayahnya yang merupakan kalangan terdidik Jam’iyatul Khair, sebuah organisasi yang menjadi payung bagi peranakan Arab di Indonesia. Semua sudah maklum bahwa Jam’iyatul Khair, melalui Ahmad Sorkati yang merupakan sarjana Sudan yang juga mewarisi gerakan pembaruan Abad ke-19, adalah salah satu gerakan pembaruan Islam. Warisan ide-ide pembaruan ini selanjutnya dapat dilihat pada pandangan hidup berikut produk hukum yang dianut oleh kedua tokoh. Keengganan Shihab untuk menggunakan panggilan ‘Habib’, betapa pun ia lebih dari cukup untuk disebut demikian sehingga melebihi mereka yang terbiasa, atau membiasakan diri, dipanggil ‘Habib’, jelas adalah sebuah resistensi halus terhadap sebagian praktik feodalisme yang menjadi salah satu karakteristik sebagian kelompok Islam di Indonesia. Termasuk juga yang perlu disebutkan di sini adalah paradigma keumatan Shihab di mana ia enggan untuk masuk ke kelompok yang bersifat sektarian. Sebaliknya, ia lebih memilih untuk masuk ke organisasi yang bisa menjadi rumah bersama bagi umat Islam dari berbagai aliran, bahkan bagi umat lain agama.

Adapun dalam konteks al-Qaradāwī, jelas bahwa ia adalah seorang penerus gerakan pembaruan pemikiran Islam abad 19 – bahkan abad-abad sebelumnya. Hal ini dapat dilihat dari para guru yang mempengaruhinya yang pada umunya memang digolongkan sebagai bagian dari pembaru. Di antaranya adalah al-Ghazālī, al-Shāṭibī, Rashīd Riḍā, dan Ḥasan al-Bannā. Terkait visi keumatan yang menjadi ciri gerakan pembaruan ini, al-Qaradāwī

²⁹⁵ <https://www.al-qaradawi.net/node/3354>

²⁹⁶ Kusmana, “Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi,” ... 186.

menyatakan “saya menyerukan dibangunnya persaudaraan kemanusiaan, yaitu ketika setiap manusia merasa bahwa ia hidup sebagai komunitas yang satu, yang berasal dari ayah dan ibu yang sama. Persaudaraan seperti inilah yang diajarkan dalam Islam sebagaimana yang saya pahami.”²⁹⁷

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa aspek persamaan kedua tokoh terletak terutama pada fakta bahwa keduanya sama-sama menyelesaikan jenjang pendidikan menengah hingga doktoralnya di al-Azhar. Hal ini tidak dapat dipungkiri mempengaruhi mereka dalam memandang, memahami, dan menerapkan teks-teks keagamaan. Salah satu pengaruh terbesarnya adalah keberadaan spirit moderasi dalam setiap ketentuan hukum di mana moderasi itu sendiri merupakan ciri utama dari pendidikan al-Azhar. Pada tahapan selanjutnya, moderasi ini juga yang kemudian menjadikan keduanya sebagai pewaris estafet pembaruan – dalam konteksnya masing-masing – dari para pembaru sebelumnya. Hanya saja, betapa pun kuat persamaan tersebut, tetap saja relevan untuk dinyatakan beberapa perbedaan di antara keduanya.

2. Perbedaan

Ada dua hal yang menjadi titik perbedaan antara Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī, yaitu, *pertama*, beberapa aktivitas keagamaan yang sesungguhnya merupakan konsekuensi logis dari, *kedua*, perbedaan kondisi sosial keagamaan yang mengitari keduanya.

a. Aktivitas Keagamaan

Dalam kapasitas sebagai seorang sarjana Muslim, satu perbedaan awal perlu dicatat bahwa Shihab dari awal merupakan dan mendedikasikan dirinya sebagai seorang penafsir Al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dengan ditulisnya *Tafsir al-Mishbah* yang meliputi 30 juz Al-Qur'an. Benar bahwa dari tafsir tersebut ia kemudian merambah berbagai bidang, dari akidah, hukum, politik, hingga akhlak. Namun tetap saja pola analisis yang ia kembangkan senantiasa berbasis paradigma tafsir, yaitu dari pemaknaan tekstual menuju kontekstual. Kemampuannya ini patut dipuji di mana ia telah menjadi jembatan bagi pluralitas pemikiran dan aliran keagamaan di Indonesia. Karena itu, tidak mengherankan jika Shihab kemudian menerima penghargaan Bintang Tanda Penghormatan dari Pemerintah Mesir.²⁹⁸ Adapun al-Qaradāwī, ia juga dikenal sebagai seorang pemikir Muslim dalam berbagai bidang sebagaimana Shihab. Namun, dalam kriteria penulisan tafsir Al-Qur'an, ia belum sampai pada derajat penafsir Al-Qur'an sebagaimana yang

²⁹⁷ Graf and Skovgaard-Petersen, “Introduction,” ... 6.

²⁹⁸ Hanafi, “Pemerintah Mesir Anugerahkan Bintang Tanda Kehormatan Kepada Prof. M. Quraish Shihab,” ...

dimiliki oleh Shihab. Sebab, ia baru menulis tafsir Al-Qur'an untuk 3 surat saja yaitu Ibrāhīm, al-Ḥijr, al-Ra'd, dan 1 juz yaitu Juz 30. Yang kemudian tampak dari dedikasi intelektual seorang al-Qaradāwī adalah sosoknya sebagai seorang *faqīh*, yakni ahli hukum Islam. Hal ini dibuktikan dengan diterimanya penghargaan *IsDB Prize for Impactful Achievement* dalam bidang ekonomi Islam dan *King Faisal Prize* dalam bidang Studi Islam, masing-masing pada 1991 dan 1994.²⁹⁹

Termasuk perbedaan lain di antara kedua tokoh adalah pandangannya tentang penutupan aurat bagi perempuan. Bagi Shihab, hijab memang sebuah kewajiban, namun terkait batasan apa yang perlu ditutupi dengan hijab tersebut, menurutnya, para ulama berbeda pendapat. Sementara wajah dan telapak tangan oleh Shihab dianggap bukan aurat, hal tersebut juga mencakup rambut; namun hal ini masih menyesuaikan konteks lokal di mana perempuan tersebut hidup. Artinya, hukum menutupi rambut tersebut bisa berubah seiring dengan waktu. Adapun *niqāb*, yaitu menutupi seluruh tubuh perempuan kecuali mata, Shihab berpendapat itu bukan kewajiban agama.³⁰⁰ Posisi agak berbeda diambil oleh al-Qaradāwī. Baginya, wajah, telapak tangan, dan termasuk rambut perempuan adalah aurat sehingga wajib ditutupi. Sementara terkait *niqāb*, ia senada dengan Shihab yaitu bukan sebuah ketentuan agama – namun hanya sekedar adat suatu komunitas.³⁰¹

Adapun dalam aspek penulisan karya, terutama yang bertema *maqāṣid* dan moderasi, jelas Shihab dan al-Qaradāwī menulis kedua tema tersebut – sebagaimana sudah diulas sebelumnya. Namun, jika dilihat lebih dalam lagi, akan terlihat bahwa al-Qaradāwī dapat dianggap lebih komprehensif dalam mensistematiskan pemikiran *maqāṣid* dan moderasinya, termasuk kemudian menerapkannya dalam langkah-langkah sosial praktis. Dalam bidang *maqāṣid*, Shihab belum sepenuhnya mendedikasikan karya utuh tentang *maqāṣid al-sharī'ah* atau *maqāṣid al-Qur'ān*. Pengecualian diberikan dalam bidang moderasi di mana ia sudah menulis karya khusus tentangnya yaitu *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*.³⁰² Adapun al-Qaradāwī jelas sudah mendedikasikan karya khusus tentang kedua tema yaitu *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah* untuk *maqāṣid*,³⁰³ dan *Fiqh*

²⁹⁹ “Dr. Yousuf Abdullah Al-Qaradawi – IsDB Prize for Impactful Achievement in Islamic Economics,” ...; “Professor Yusef Al-Qaradawi – King Faisal Prize in Islamic Studies 1994 Laurate,” ...

³⁰⁰ Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer*,

³⁰¹ al-Qaradāwī, *Al-Niqāb Li al-Mar'ah Bayna al-Qawl Bi Bid'atihi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi*,

³⁰² Shihab, *Wasathiyyah*,

³⁰³ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah wa al-Tajdīd: Ma‘ālim wa Manārāt untuk moderasi.³⁰⁴ Ia sendiri menyebutkan bahwa beberapa karyanya merupakan refleksi dari paradigma *maqāṣid* yang dari sini keputusan hukum yang dihasilkan dapat dianggap selaras dengan moderasi. Indikasi paling nyata tentang visi moderasi dalam pemikirannya adalah fakta betapa banyak digunakannya kata *bayna* – sebagaimana diulas sebelumnya – sebagai bagian dari judul dari sekian banyak buku yang ia tulis. Hal tersebut tidak lain menunjukkan komitmennya terhadap spirit moderasi sebagai jalan tengah antara dua pilihan ekstrem dan adalah menjadi tugas seorang Muslim moderat untuk memahami dan mengambil yang baik dari pemikiran tersebut dan membuang yang sekiranya justru berbahaya.

Di ranah praktis, salah satu perbedaan cukup mencolok antar keduanya adalah dalam warna sikap politik. Jelas bahwa Shihab terlibat dalam perpolitikan nasional, yaitu menjadi anggota MPR pada dua periode (1982-1987 dan 1987-2002). Termasuk juga pernah menjadi Menteri Agama selama beberapa bulan pada 1998, dan Duta Besar RI untuk Mesir dan Republik Djibouti yang berkedudukan di Kairo pada 1999-2002.³⁰⁵ Namun, terkait kapasitasnya sebagai seorang sarjana Muslim dalam merespons perpolitikan nasional yang kadang kala diwarnai berbagai bentuk kelaliman, Shihab lebih memilih gaya yang lembut. Keterlibatannya dalam perpolitikan tersebut juga sesungguhnya lebih merepresentasikan dirinya sebagai wakil dari golongan profesional daripada sebagai politisi yang merupakan perwakilan partai politik tertentu. Berbeda halnya dengan al-Qaraḍāwī yang warna sikap politiknya lebih tegas. Sejak muda, al-Qaraḍāwī tidak hanya terlibat dalam kegiatan intelektual, namun juga pada aktivisme sosio-politik keagamaan untuk menentang kelaliman penguasa, terutama ketika ia masih bergabung dengan *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Sedemikian intens keterlibatan tersebut sehingga ia sampai dua kali masuk penjara, yaitu pada 1947 dan 1954, sementara umurnya masih belum genap 30 tahun.³⁰⁶ Tidak terkecuali pilihannya untuk pindah dan menetap di Qatar sejak 1962 yang agaknya juga didorong oleh alasan politik di mana di Mesir ia mengalami tekanan politik dari rezim Gamal Abdel Nasser. Tentu yang akan tetap berada di ingatan

³⁰⁴ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma‘ālim Wa Manārāt*,

³⁰⁵ Ikhwan, “An Indonesian Initiative to Make the Qur’an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis,” ..., 12–13. Please add Cahaya, Cinta, dan Canda.

³⁰⁶ Skovgaard-Petersen, “Yūsuf Al-Qaraḍāwī and al-Azhar,” ... 33.

publik adalah bahwa ia merupakan salah satu aktor di balik munculnya revolusi *Arab Spring* di berbagai negara Arab.³⁰⁷

Jika sekian aspek perbedaan dalam aktivitas keagamaan ini ditelusuri, dapat kiranya dinyatakan bahwa dalam batas tertentu ia merupakan konsekuensi logis dari perbedaan kondisi sosial keagamaan yang mengitari kehidupan kedua tokoh.

b. Kondisi Sosial Keagamaan

Sebagaimana terlihat dalam jejak perjalanan intelektual masing-masing, Shihab jelas hidup dalam iklim politik yang relatif tenang sehingga tidak diperlukan respons keras untuk melawan berbagai kelaliman penguasa. Karena itu, dakwah yang dilakukannya terlihat lebih lembut dan santun. Bahkan, disebutkan bahwa ia cukup dekat dengan keluarga Soeharto, sosok penguasa Orde Baru yang kemudian digulingkan melalui Reformasi pada Mei 1998.³⁰⁸ Adapun al-Qaradāwī, ia hidup dalam lingkungan yang cukup keras sedari usia remajanya dalam usaha untuk melawan kelaliman penguasa. Bahkan, sebagaimana disebutkan sebelumnya, ia sempat masuk penjara dua kali sebelum genap berumur 30 tahun. Sedemikian keras aktivitas dan pergerakan keagamaannya sehingga ia sempat dilarang untuk masuk ke beberapa negara.³⁰⁹

Meski demikian, dapat dikatakan bahwa inilah bukti betapa dinamisnya ajaran Islam. Artinya, betapa pun spirit moderasi yang berlandaskan paradigma *maqāṣid* melahirkan berbagai pendapat keagamaan yang relatif akomodatif dan toleran, tetap saja perlu dicatat bahwa bersikap keras dalam situasi tertentu juga bagian dari spirit moderasi itu sendiri. Justru inilah yang dimaksud moderasi dengan makna *kesempurnaan* sikap, yaitu bisa bersikap lemah lembut dan kadang juga bisa bersikap keras. Perbedaan bentuk sikap dan pendapat keagamaan ini lebih merupakan konsekuensi logis dari perbedaan kondisi sosial keagamaan yang mengitari. Bahkan, bukan tidak mungkin jika Shihab hidup di tempat al-Qaradāwī hidup, akan melakukan hal serupa.

Dari uraian di atas, dapat kiranya diberikan ringkasan bahwa bab ini ditulis dan ditampilkan dengan berangkat dari kurangnya kesadaran bahwa untuk menghasilkan sebuah pandangan keagamaan yang moderat, syarat mutlak yang harus diselenggarakan adalah menggunakan paradigma

³⁰⁷ David H. Warren, *Rivals in the Gulf: Yūsuf al-Qaradāwī, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*, London: Routledge, 2021.

³⁰⁸ Parandaru, "Sejarah Peristiwa Mei 1998.," ...

³⁰⁹ "Muslim Scholar Questions Visa Ban," dalam *Al Jazeera*, diakses pada July 2, 2025, <https://www.aljazeera.com/news/2008/2/7/muslim-scholar-questions-visa-ban>.

maqāṣid. Tanpa *maqāṣid*, maka pemahaman terhadap teks keagamaan akan cenderung ekstrem yang pada gilirannya akan menghasilkan berbagai krisis kemanusiaan yang ada. Karena itu, kisah perjalanan intelektual keagamaan dua sarjana Muslim terkemuka, Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, dalam mengarusutamakan *maqāṣid* demi menghasilkan pemahaman moderat penting untuk dieksplorasi dan dijadikan pelajaran, dan dalam konteks lebih jauh untuk merangkai metodologi *tafsīr maqāṣidī*. Akhirnya dapat disimpulkan bahwa:

Pertama, dalam konteks perjalanan karier intelektual keagamaan masing-masing, perjumpaan Shihab dengan *maqāṣid* dan moderasi diperoleh melalui keteladanan ayahnya sendiri, spiritualitas Habib Abdul Qadir, dan rasionalitas ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd. Adapun al-Qaraḍāwī, ia mendapatkannya terutama melalui pewarisan gagasan kosmopolitanisme Al-Ikhwān al-Muslimūn dan spirit pembaruan Islam abad ke-19. *Kedua*, paradigma *maqāṣid* demi menghasilkan spirit moderasi tersebut kemudian diterapkan dan diarusutamakan melalui kapasitas Shihab sebagai putra mahkota Islam moderat di Indonesia dan kapasitas al-Qaraḍāwī yang dalam hal ini dianggap sebagai pembaru Muslim abad ke-20. *Ketiga*, keduanya berbagai persamaan dalam hal pewarisan visi moderasi al-Azhar – almamater keduanya dan juga gagasan pembaruan dari para pembaru sebelumnya. Perbedaan keduanya dapat ditunjukkan melalui perbedaan dalam beberapa aktivitas keagamaan, baik teoritis maupun praktis, yang mana hal ini merupakan konsekuensi logis dari perbedaan kondisi sosial keagamaan yang mengitari masing-masing.

BAB IV

MENUJU METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*: SEBUAH UPAYA MEREALISASIKAN MODERASI DALAM PENAFSIRAN AL- QUR'AN

Setiap bentuk penafsiran tentu saja mempunyai tujuan. Malangnya, tanpa disadari tujuan penafsiran tersebut tidak jarang cenderung parsial, yang mana hal ini kadang kemudian melahirkan pemahaman dan tindakan ekstrem. Karena itu, dengan menggunakan paradigma *maqāsid*, penelitian ini berusaha menawarkan satu metodologi *tafsīr maqāsidī* – satu bentuk tafsir yang relatif masih belum banyak berkembang, yang merepresentasikan visi moderasi, yang berusaha menyeimbangkan berbagai tujuan yang terkandung dalam teks yang sedang ditafsirkan.

Dengan mensintesisakan pemikiran Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī, penelitian ini menyimpulkan bahwa, *pertama*, di tahap pengidentifikasian, sebuah metodologi *tafsīr maqāsidī* yang ideal sudah sewajarnya mempertimbangkan secara seimbang dua diskursus utama dalam bidang *maqāsid*, yaitu *maqāsid al-Qur'ān* dan *maqāsid al-sharī'ah*. Kedua, dalam proses penerapan, metodologi *tafsīr maqāsidī* dapat secara umum menerapkan metode berikut secara berjenjang: pengidentifikasian makna leksikal, penerapan kontekstual internal, yang terdiri dari pemahaman makna kosakata, *mutashābih*, takwil, kaidah kebahasaan, *siyāq*, dan *munāsabah*. Tahapan selanjutnya adalah mempertimbangkan makna kontekstual eksternal, yang terdiri dari pertimbangan yang seimbang dalam *sabab al-nuzūl*, termasuk antara *maqāsid* dan *wasā'il*, *thawābit* dan *mutaghayyirāt*,

dan ibadah dan muamalah. Dari sini, ketiga, metodologi *tafsīr maqāṣidī* ini selanjutnya dapat dimanfaatkan secara teoritis sebagai basis bagi penerapan moderasi beragama. Artinya, pemahaman moderat sesungguhnya konsekuensi logis dari ketepatannya dalam menangkap apa yang sesungguhnya menjadi tujuannya. Secara praktis, ia juga diharapkan dapat berkontribusi dalam usaha Pemerintah untuk merealisasikan program “peningkatan toleransi antarumat beragama untuk mencapai masyarakat adil dan makmur,”¹ yang merupakan bagian dari salah satu prioritas nasional dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2025-2029 yang diresmikan melalui Perpres Nomor 12 Tahun 2025.

Perlu dinyatakan juga bahwa penggunaan kata *menuju* dalam frasa menuju metodologi *tafsīr maqāṣidī* ini dimaksudkan bahwa penelitian ini hendaknya tidak dilihat sebagai sesuatu yang final, namun lebih sebagai bagian dari sekian kontribusi untuk menghasilkan sebuah metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang jauh lebih komprehensif.

A. Dari *Maqāṣid al-Qur’ān* hingga *Maqāṣid al-Sharī’ah*

Inkorporasi *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī’ah* dalam perumusan metodologi *tafsīr maqāṣidī* dapat dikatakan merupakan sebuah keniscayaan. Sebab, sejauh ini, dua itulah dari sekian diskursus *maqāṣid* yang ada yang terlihat cukup matang. Hanya saja, perlu juga dinyatakan di sini bahwa jika kedua *maqāṣid* tersebut disejajarkan di depan *tafsīr maqāṣidī*, yang sesungguhnya lebih layak untuk diinkorporasikan ke dalam *tafsīr maqāṣidī* tersebut adalah *maqāṣid al-Qur’ān*. Demikian karena *maqāṣid al-Qur’ān* memang terlihat lebih dekat kepada kerja-kerja penafsiran jika dibandingkan dengan *maqāṣid al-sharī’ah*. Hal ini dapat ditunjukkan melalui, misalnya, karya tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang ditulis oleh Ibn ‘Āshūr, di mana di dalamnya disebutkan delapan poin utama yang menjadi *maqāṣid al-Qur’ān*, yaitu mereformasi akidah dan mengajarkan akidah yang benar (*iṣlāh al-i’tiqād wa ta’līm al-‘aqd al-ṣaḥīḥ*), menyempurnakan akhlak (*tahdhīb al-akhlāq*), pensyaritan hukum baik dalam bentuk yang khusus maupun umum (*tashrī‘ al-aḥkām al-khāṣṣah wa al-‘āmmah*), membangun politik keummatan (*siyāsatu al-ummah*), cerita umat terdahulu (*al-qaṣaṣ wa akhbār al-umam al-sālifah*), pengajaran terhadap manusia sesuai dengan kondisi mereka (*al-ta’līm bimā yunāsib ḥālat aṣr al-mukhāṭabīn*), nasihat dan ancaman (*al-mawā‘iz wa al-indhār*) yang berupa surga dan neraka, kemukjizatan al-Quran sebagai bukti kebenaran Nabi (*al-i’jāz bi al-Qur’ān*).²

¹ Presiden Republik Indonesia, *Lampiran I Perpres Nomor 12 Tahun 2025 Tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2025-2029*, n.d., 47.

² Ibn ‘Āshūr, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, ..., 1:39–41.

Termasuk juga buku terkait metodologi tafsir yang ditulis oleh al-Qaradāwī, yaitu *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, di mana di dalamnya dinyatakan ada tujuh hal yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu yaitu reformasi akidah dan paradigma (*taṣḥīḥ al-'aqā'ide wa al-taṣawwurāt*), pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan (*takrīm al-insān wa ri'āyat huqūqihī*), ibadah dan bertakwa kepada Allah (*al-amr bi 'ibādatillāh wa taqwāhu*), penyucian diri (*tazkiyat al-naḥs al-bashariyyah*), pembentukan keluarga dan penghargaan terhadap perempuan (*takwīn al-usrah wa inṣāf al-mar'ah*), pembentukan masyarakat madani (*binā'u al-ummah al-shahīdah 'ala al-bashariyyah*), dan seruan kepada kolaborasi kemanusiaan (*al-da'wah ilā 'ālamīn insāniyy muta'āwin*).³

Memang, terkait jumlah tujuan yang terkandung dalam *maqāṣid al-Qur'ān* ini, antara sarjana satu dengan lainnya memiliki perbedaan. Jika sebelumnya disebutkan Ibn 'Ashūr mengajukan delapan, sementara al-Qaradāwī menawarkan tujuh, maka al-Nūrsī hanya mengajukan empat, yaitu tauhid, kenabian, hari kebangkitan, dan keadilan.⁴ Meski demikian, jika ditelisik lebih lanjut, semua yang disebut *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut sesungguhnya merujuk pada kandungan Al-Qur'an. Artinya, untuk mengetahui apa yang menjadi tujuan Al-Qur'an sebenarnya hanya perlu mengetahui topik apa saja – berikut persentase kandungannya – yang dikandung oleh Al-Qur'an. Sebab, kandungan itu sendiri sesungguhnya mencerminkan apa yang menjadi tujuannya. Jika konsep *Allah*, sebagaimana dianalisis oleh Toshihiko Izutsu, adalah satu istilah konseptual yang paling sering disebut dalam kandungan Al-Qur'an,⁵ maka bukan sebuah kebetulan jika diakui luas bahwa yang paling fundamental dari sekian *maqāṣid* yang ada – dan ia sendiri memang menjadi adalah inti sari ajaran Islam – adalah tauhid, yaitu mengesakan Allah Swt. itu sendiri. Jika hal ini kemudian dapat dibenarkan, maka *maqāṣid al-Qur'ān* adalah kandungan Al-Qur'an itu sendiri, yang mencakup dari keimanan, keislaman, hingga kemanusiaan.

Adapun *maqāṣid al-sharī'ah*, betapa pun perlu diarusutamakan satu gagasan bahwa ia secara teoritis sesungguhnya tidak semata-mata mengandung pembahasan bercorak hukum sebagaimana dipahami oleh sebagian kalangan,⁶ tidak dapat dipungkiri sebuah fakta yang menunjukkan

³ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., 71.

⁴ al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, ..., 110.

⁵ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008, 100.

⁶ Muhammad Abdul Aziz, "Book Review of The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-'Aqīda By Mohammed Gamal Abdelnour. New York: Oxford University Press, 2022, 192 Pp., ISBN: 978-0-19-764863-6," dalam *The Muslim World*, Vol. 114 No. 1–2 Tahun 2024, hal. 4, diakses pada April 30, 2024, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12486>.

bahwa karya-karya kesarjanaan terkait *maqāṣid al-sharī'ah* yang diwariskan oleh para pendahulu sebagaimana yang bisa kita lihat sekarang ini sebagian besar memang berkaitan dengan pembahasan hukum. Hal ini agaknya merupakan konsekuensi logis dari fakta bahwa penulisan diskursus *maqāṣid al-sharī'ah* selama ini memang dikenal dilakukan di bawah payung, dan merupakan pengembangan dari, 'illah, yaitu alasan di balik penetapan suatu hukum. Dalam hal ini, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* dan *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, dua dalam bidang usul fikih – yang tentu di dalamnya dibahas tentang 'illah – yang ditulis masing-masing oleh al-Juwaynī (1028-1085) dan muridnya al-Ghazālī (1058-1111), agaknya bisa dijadikan contoh. Demikian karena di antara yang menjadi pembahasan kitab tersebut adalah hierarki tujuan penetapan syarat berikut jenisnya. Oleh al-Juwaynī, *maqāṣid al-sharī'ah* diklasifikasikan menurut hierarkinya sehingga terbagi ke dalam tiga bagian: *darūriyyah* (primer), *hājiyyah* (sekunder), dan *taḥsīniyyah* (tersier).⁷ Yang pertama, sebagaimana ditunjukkan oleh kata *darūrah* yang berarti *penting* atau *urgen*, merupakan kemaslahatan yang sangat esensial, yang ketiadaannya akan melahirkan situasi kacau balau di antara manusia; yang kedua, sebagaimana ditunjukkan oleh kata *hājah* yang membentuknya, cenderung berupa kemaslahatan yang timbul berdasarkan adanya kebutuhan urgen yang bersifat kondisional. Adapun yang ketiga lebih berupa hal-hal yang bersifat penyempurnaan sehingga menjadi lebih indah – sebagaimana ditunjukkan oleh kata *taḥsīn* yang berarti *pengindahan*.

Klasifikasi ini kemudian disempurnakan oleh al-Ghazālī yang mengelaborasi *maqāṣid al-sharī'ah* atau kemaslahatan tersebut dari aspek topiknya (*mawḍū'*) sehingga terbagi ke dalam lima bagian yang populer dengan sebutan *al-kulliyāt al-khams*, yaitu penjagaan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), nyawa (*ḥifẓ al-naḥs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-dīn*). Dalam hal ini, sang *Hujjat al-Islām* menyebutkan:

Tujuan dari penciptaan manusia, sebagaimana dikehendaki oleh syariat, adalah untuk menjaga agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta mereka. Karena itu, setiap usaha yang dimaksudkan untuk merealisasikan tujuan yang lima tersebut adalah kemaslahatan; dan setiap usaha untuk menanggalkannya adalah kerusakan dan menolak kerusakan tersebut adalah termasuk kemaslahatan.⁸

Dari pernyataan al-Ghazālī di atas disebutkan frasa penciptaan manusia dan bukan hanya seorang hamba yang Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa lima penjagaan di atas adalah satu kebenaran yang bersifat universal, yang berlaku pada setiap golongan dari umat manusia. Universalitas inilah

⁷ 'Abd al-Malik Ibn Abd Allāh al-Juwaynī, *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṣhalāḥ Ibn Muḥammad Ibn 'Uwayḍah, vol. 2 Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 79.

⁸ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfiẓ, vol. 2 Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, n.d., 491.

yang ditunjukkan oleh makna kata *kulliy* itu sendiri yang memang berarti *umum* atau *universal*. Hal ini ditegaskan lebih lanjut oleh al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*-nya bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dalam batas tertentu, yaitu pada apa yang disebut *al-kullīyyāt al-khams* atau *maqāṣid 'āmmah*, merupakan sekumpulan nilai yang tidak hanya berlaku dalam Islam, namun dalam semua agama.⁹

Lebih dari itu, dua kitab inilah yang menjadi pembuka jalan bagi berbagai kitab utama sejenis seperti *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* oleh al-Rāzī (1150-1210),¹⁰ *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* oleh 'Izz al-Dīn (1181-1262),¹¹ *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* oleh al-Shāṭibī (1320-1388), *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* oleh Ibn 'Āshūr (1879-1973),¹² *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyyah* oleh al-Qaradāwī (1926-2022),¹³ dan yang terkini yaitu *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* oleh Jasser Auda (1966-).¹⁴

Menariknya, jika dua entitas *maqāṣid* ini disejajarkan, akan ada setidaknya dua analisis. *Pertama*, dari sisi pengembangan, yang tampak jauh lebih berkembang dari waktu ke waktu adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Selain fakta bahwa perkembangannya cukup konsisten dari abad ke abad sebagaimana disebutkan di atas, perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah* sesungguhnya tidak hanya semata dalam aspek hukum syariah yang diulas dalam bingkai disiplin usul fikih, namun sudah dicangkokkan dan dikembangkan sedemikian luas ke berbagai disiplin lain seperti pendidikan¹⁵ dan terutama sekali ekonomi sehingga melahirkan ekonomi Islam atau ekonomi syariah.¹⁶ Salah satu penyebab akan hal ini agaknya adalah karena

⁹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 1 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997, 20.

¹⁰ Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 6 vols. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, n.d.

¹¹ 'Izz al-Dīn 'Abd al-'Azīz Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, ed. 'Abd al-Rahīm Aḥmad Qamḥiyyah, Homs, Syria: Maṭba'at al-Yamāmah, 1995.

¹² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Tunis: Al-Sharikah al-Tūnisiyyah, 1978.

¹³ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

¹⁴ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

¹⁵ Aly Abdel Moneim, "Towards Islamic Maqasidi Education Philosophy For Sustainable Development: Quranic Perspective With Special Attention To Indonesia," dalam *Millah: Journal of Religious Studies*, No. Tahun 2018, hal. 221–266.

¹⁶ Kusnan, Muhammad Damar Hulan bin Osman, and Khalilurrahman, "Maqashid Al Shariah in Economic Development: Theoretical Review of Muhammad Umer Chapra's Thoughts," dalam *Millah: Journal of Religious Studies*, No. Tahun 2022, hal. 583–612; Syahdatul Maulida and Mohammad Mahbubi Ali, "Maqasid Shariah Index: A Literature

shariah itu sendiri – dalam maknanya yang sempit-praktis – merupakan “*the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself*,”¹⁷ yaitu aspek ajaran Islam yang paling tampak dalam kehidupan seorang Muslim dan bahkan merepresentasikan inti ajaran Islam itu sendiri – apalagi dalam bidang ekonomi.

Adapun perhatian terhadap *maqāṣid al-Qur’ān* terbilang masih minim. Memang usaha pengembangan para sarjana dalam bidang *maqāṣid al-Qur’ān* dapat dikatakan sudah dimulai pada periode yang sama dengan *maqāṣid al-sharī’ah*. Hal ini, sebagaimana dicatat oleh Aziz,¹⁸ terlihat dari ditulisnya *Jawāhir al-Qur’ān* oleh al-Ghazālī yang merupakan karya komprehensif pertama dalam bidang *maqāṣid al-Qur’ān*,¹⁹ di mana pada saat yang sama sang penulis juga dikenal sebagai pelopor *maqāṣid al-sharī’ah* melalui kitabnya *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* sebagaimana disebutkan sebelumnya. Dari al-Ghazālī, perkembangan *maqāṣid al-Qur’ān* tertransmisikan melalui beberapa karya dari para sarjana setelahnya seperti *Maḥāṣin al-Ghayb* oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī,²⁰ *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* oleh Ibrāhīm al-Biqā’ī (w. 1480 M),²¹ *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* oleh al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr,²² *Al-Jam’ bayna al-Qirā’atayn: Qirā’at al-Wahy wa Qirā’at al-Kawn* oleh Ṭahā Jābir al-‘Alwānī (1935-2016),²³ hingga di era kontemporer sekarang ini, yaitu *Kayfa Nata’āmal ma’a al-Qur’ān al-Aẓīm* oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī.²⁴

Review,” dalam *Maqasid al-Shariah Review*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2023, diakses pada July 14, 2025, <https://journals.smartinsight.id/index.php/MSR/article/view/309>.

¹⁷ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, New York: Clarendon Press, 1982, 1.

¹⁸ Muhammad Abdul Aziz, “Hubungan Antaragama Dalam Al-Qur’an: Ayat Kalimatun Sawā’ Dalam Perspektif Maqāṣid al-Qur’ān Sa’Id al-Nursī: Interreligious Relationship in the Koran: Chapters on Common Ground in the Perspective of Sa’Id al-Nursī’s Maqasid Al-Qur’an,” *Besari: Journal of Social and Cultural Studies* 2, no. 2 (May 5, 2025): 119–42, <https://doi.org/10.71155/besari.v2i2.118>.

¹⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir Al-Qur’ān*, 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā’ al-‘Ulūm, 1990.

²⁰ Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *Tafsīr Al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir Bi al-Tafsīr al-Kabīr Wa Maḥāṣin al-Ghayb*, 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

²¹ Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Biqā’ī, *Naẓm Al-Durar Fī Tanāsub al-Āyāt Wa al-Suwar*, Hyderabad: Dā’irat al-Ma’ārif al-Uthmāniyyah, 1984.

²² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, 30 vols. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

²³ Ṭahā Jābir al-‘Alwānī, *Al-Jam’ Bayna al-Qirā’atayn: Qirā’at al-Wahy Wa Qirā’at al-Kawn*, Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2006.

²⁴ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān al-Aẓīm*,

Adapun analisis kedua, yaitu dari sisi kandungan pembahasan, jelas bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* jauh lebih luas daripada *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini dikarenakan *maqāṣid al-Qur'ān* pada dasarnya merupakan kandungan Al-Qur'an itu sendiri. Jika yang dibicarakan adalah kandungan, maka ia akan mencakup segala bidang kehidupan yang sudah, sedang, dan akan dijalani manusia. Dengan sudut pandang ini, jika yang dimaksud dengan syariah pada istilah *maqāṣid al-sharī'ah* adalah bidang hukum sebagaimana hal ini dipegang oleh beberapa kalangan, maka dengan sendirinya *maqāṣid al-sharī'ah* adalah bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*. Konsepsi *maqāṣid al-Qur'ān* yang diajukan oleh al-Qaradāwī agaknya dalam hal ini dapat digunakan sebagai contoh, di mana ia menyebutkan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* mengandung tiga hal, tujuan akidah, tujuan syariah, dan tujuan akhlak. Praktis, dalam hal ini, apa yang menjadi obyek pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah hanya yang kedua, yaitu tujuan syariah – sementara dua yang lain menjadi obyek pembahasan diskursus *maqāṣid* yang lain, yaitu *maqāṣid al-'aqidah* dan *maqāṣid al-akhlak*.

Dari sini dapat dinyatakan satu fakta bahwa, dari sisi kandungannya yang merupakan obyek kerja penafsiran, *maqāṣid al-Qur'ān* tentu lebih layak untuk diinkorporasikan ke dalam *tafsīr maqāṣidī*. Bahkan, jenis kandungannya pun melampaui dari apa yang dikandung oleh *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun, tidak dapat dipungkiri juga bahwa yang justru hari ini lebih banyak mendapatkan perhatian dan eksplorasi dari kalangan sarjana adalah *maqāṣid al-sharī'ah*. Mempertimbangkan kelebihan masing-masing, maka menginkorporasikan keduanya, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, yang tentu saja dalam bingkai pemikiran *maqāṣid* Shihab dan al-Qaradāwī dan termasuk juga pandangan dari Penulis sendiri, untuk dibangun di atasnya metodologi *tafsīr maqāṣidī*, adalah satu tindakan yang cukup masuk akal. Pembatasan eksplorasi semacam ini sangat penting dilakukan untuk kemudian dijadikan sebagai jangkar bagi tahapan selanjutnya dalam upaya membangun metodologi *tafsīr maqāṣidī* tersebut, yaitu metode pengidentifikasian *maqāṣid* itu sendiri.

1. Metode Identifikasi *Tafsīr Maqāṣidī*

Tentu terkait identifikasi *maqāṣid* ini, ia bukan sesuatu yang sama sekali baru. Sebab, beberapa sarjana sudah merumuskannya, dengan tentu saja ada perbedaan antara satu dengan lainnya. Sebagai contoh adalah apa yang rumuskan oleh al-Shātibī, di mana menurutnya *maqāṣid* dapat diidentifikasi melalui empat cara, yaitu mengambil makna literal dari perintah dan larangan (*mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidā'i al-taṣrīhī*), mengambil makna kontekstual dari perintah dan larangan tersebut (*i'tibār 'ilal al-amr wa al-nahy*), mempertimbangkan penggunaan *maqāṣid*

komplementer (*i'tibār al-maqāṣid al-tābi'ah*), dan diamnya syariat (*sukūt al-shāri'*).²⁵ Adapun Ibn 'Āshūr, ia merumuskan cara pengidentifikasian tersebut menjadi tiga bagian, yaitu penalaran induktif (*istiqrā'*), pemahaman literal terhadap Al-Qur'an (*istikhlāṣ taṣrīḥāt al-Qur'ān*), dan pemahaman terhadap sunah yang dapat diverifikasi (footnote).²⁶

Dari sini, dapat diketahui bahwa di antara perbedaan antara metode kedua tokoh adalah penggunaan istilah *istiqrā'*, satu istilah yang pada era dewasa ini menjadi diskursus yang sangat banyak diminati oleh para peneliti. Jelas bahwa al-Shāṭibī tidak menggunakan nomenklatur *istiqrā'* dan secara sekilas memang tidak tampak dalam keempat metode yang ditawarkannya tersebut ada penggunaan *istiqrā'* – meski secara substansi hal tersebut dapat ditemukan juga. *Istiqrā'* selanjutnya baru ditemukan dan dipopulerkan oleh Ibn 'Āshūr, bahkan sarjana Tunisia ini menjadikannya sebagai metode yang paling penting.²⁷ Hanya saja, betapa pun keduanya berbeda, sebagaimana diisyaratkan oleh Nu'man Jughaim, pada dasarnya baik al-Shāṭibī maupun Ibn 'Āshūr setuju bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diketahui melalui dua cara yaitu, pertama, metode deduktif, yaitu pemahaman yang berbasis pada teks, baik berupa pemahaman tersirat maupun yang tersurat,²⁸ dan, kedua, metode induktif, yaitu pemahaman yang berbasis pada konteks, yaitu penarikan benang merah dari sekian teks yang dikumpulkan secara kolektif.²⁹

Satu catatan lain adalah bahwa metode identifikasi *maqāṣid* yang sistematis seperti ini agaknya baru ditemukan pertama kali pada era al-Shāṭibī (1320-1388), yaitu abad ke-14, yang selanjutnya dielaborasi lebih dalam dan luas oleh Ibn 'Āshūr (1879-1973) pada abad ke-20. Artinya, pada era al-Juwaynī dan al-Ghazālī, betapa pun kedua tokoh bisa dikatakan sebagai perintis diskursus *maqāṣid al-sharī'ah*, perumusan metode tersebut belum dapat dikatakan sudah disusun secara sistematis. Dalam konteks al-Ghazālī, benar bahwa ia sudah menyebutkan istilah "*al-uṣūl al-mawhūmah*" untuk merujuk pada kemaslahatan yang secara literal tidak disebutkan oleh empat *uṣūl* yang lain, yaitu Al-Qur'an, Sunah, *ijmā'*, dan akal, di mana hal ini

²⁵ Aḥmad al-Raysūnī, *Nadhariyyat Al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shāṭibī*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1995, 170.

²⁶ 'Abd al-Majīd al-Najjār, "Mashālik al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'ah bayna al-Shāṭibī wa Ibn 'Āshūr," dalam *'Abd al-Qādir li al-'Ulūm al-Insāniyyah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 1987, hal. 43–46.

²⁷ 'Abd al-Majīd al-Najjār, "Mashālik al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'ah bayna al-Shāṭibī wa Ibn 'Āshūr," dalam *'Abd al-Qādir li al-'Ulūm al-Insāniyyah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 1987, hal. 44.

²⁸ Numan Jughaim, *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*, Jordan: Dār al-Nafā'is, 2014, 21.

²⁹ Jughaim, *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*, ..., 197.

dinyatakan oleh al-Qaraḍāwī sebagai metode identifikasi *maqāṣid*.³⁰ Namun, dalam kacamata metodologi penelitian modern, metode yang digunakan oleh al-Ghazālī tersebut terasa masih belum cukup dekat untuk disebut sebagai sistematis.

Hal ini sebenarnya bukan lantas bermakna al-Ghazālī tidak cukup mampu untuk melakukannya. Namun yang bisa dikatakan adalah metode seperti itulah yang kiranya cocok berlaku untuk waktu itu. juga, hal seperti ini sebenarnya cukup wajar berlaku di dunia ilmu pengetahuan, di mana antara sarjana yang satu dengan yang lain, dalam kurun waktu yang berbeda-beda, saling bekerja sama dalam menyempurnakan satu bangunan ilmu pengetahuan. Di sini, cukup relevan apa yang dinyatakan oleh Newton dalam korespondensinya dengan Robert Hooke: “*If I have seen further, it is by standing on the shoulders of giants.*”³¹ Bahwa, jika berbagai kemajuan spektakuler dalam sains ditemukan pada Newton, sesungguhnya hal tersebut diakui Newton merupakan kelanjutan dari, dan bahkan berpijak pada, kemajuan yang dicapai para sarjana sebelumnya. Kewajaran ini juga yang secara tersirat diakui oleh al-Qaraḍāwī sehingga baginya, metode identifikasi *maqāṣid* tersebut dapat berkembang semakin dalam dan luas dari waktu ke waktu.³²

Dari sini, dapat diketahui bahwa para sarjana mempunyai rumusan masing-masing terkait metode pengidentifikasian ini, yang tentunya menarik untuk diteliti. Namun, karena fokus penelitian ini adalah pengeksplorasian pemikiran *maqāṣid* Shihab dan al-Qaraḍāwī, maka pembahasan metode identifikasi di luar kedua tokoh mencukupkan diri pada apa yang ditemukan pada al-Shāṭibī dan Ibn ‘Āshūr – dengan mempertimbangkan kapasitas keduanya sebagai Bapak *Maqāṣid al-Sharī‘ah* masing-masing di era abad pertengahan dan modern. Selanjutnya, metode identifikasi *maqāṣid* yang ditawarkan penelitian ini, dengan terutama berdasarkan pada pemikiran Shihab dan al-Qaraḍāwī, secara umum dapat dirumuskan ke dalam dua cara:

a. Metode Deduktif

³⁰ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 23.

³¹ Chaomei Chen, “On the Shoulders of Giants,” dalam *Mapping Scientific Frontiers: The Quest for Knowledge Visualization*, ed. Chaomei Chen, London: Springer, 2003, hal. 135–166, diakses pada September 24, 2025, https://doi.org/10.1007/978-1-4471-0051-5_5.

³² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah*, 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008, 23–24.

Deduktif berarti *penyimpulan dari yang umum ke yang khusus*.³³ Apa yang disebut umum di sini merujuk pada teks, yaitu apa yang tercantum dalam tiga dari empat sumber ajaran Islam: Al-Qur'an, Sunah, dan Ijma' – sementara yang keempat adalah *qiyās* (analogi) atau akal. Sementara yang dimaksud khusus adalah setiap kejadian atau peristiwa yang memerlukan pengargumentasian (*dilālah*) dengan merujuk pada teks tersebut. Sederhananya, dengan meminjam nomenklatur yang diperkenalkan oleh Hasan Hanafi,³⁴ yang pertama merujuk pada *naṣṣ* sementara yang kedua pada *waqi'*, sehingga metode ini lebih kurang bisa dikatakan bergerak dalam paradigma *min al-naṣṣ ilā al-wāqi'*, yaitu dari teks yang bersifat universal untuk diterapkan pada pelbagai fakta dan kejadian partikular yang dihadapi manusia dalam kehidupan keseharian mereka. Pengargumentasian *waqi'* kepada *naṣṣ* seperti ini sesungguhnya bukan hal yang baru, bahkan ia merupakan sebuah keniscayaan. Hal ini sendiri merupakan manifestasi dari doktrin bahwa Islam adalah agama yang sempurna (*shāmīl*) dan paripurna (*kāmīl*). Karena sifat itulah, maka setiap Muslim bisa – dan bahkan sesungguhnya harus – mampu menautkan atau menggabungkan segala perbuatan bahkan pikirannya sekalipun, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan teks yang telah disediakan oleh Allah Swt. Di satu sisi, hal seperti ini tampak rumit dan menyusahkan, namun sesungguhnya ia merupakan manifestasi dari ketentuan bahwa Islam, sebagaimana disebutkan oleh al-Mawdūdī, adalah *the way of life*, yaitu panduan dalam perjalanan hidup manusia.³⁵

Metode deduktif ini, dalam konteks Shihab, belum dapat ditemukan manifestasinya, terutama jika penganalogian tersebut dilakukan secara sempurna, yaitu mencari padanan nomenklatur. Yang agaknya dapat dikatakan mendekati metode deduktif dalam pengidentifikasian *maqāṣid* seperti ini adalah ketika ia menjelaskan dua pertama dari tiga cara yang terangkum dalam metode penetapan '*illah* (*masālik al-illah*), yaitu berdasarkan keterangan pada Al-Qur'an dan Hadis (*naṣṣ*), berikut konsensus ulama (*ijmā'*) – dengan cara yang ketiga adalah penyimpulan (*istinbāt*).³⁶ *Masālik al-illah* dapat dianggap merepresentasikan metode pengidentifikasian *maqāṣid* karena '*illah* itu sendiri dapat dikatakan sebagai bagian dari *maqāṣid*. Dengan mendasarkan pada keterangan Ibn 'Āshūr,

³³ KBBI VI Daring, "Arti Kata Deduksi," diakses pada August 13, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/deduksi>.

³⁴ Ḥanafī, *Min Al-Naṣṣ Ilā al-Wāqi'*, 2 vols. Cairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2004.

³⁵ Sayyid Abu al-A'la al-Mawdūdī, *Islamic Way of Life*, Riyadh: Cooperative Office for Call & Guidance, 1966.

³⁶ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 107–108.

sebagai contoh, yang menyatakan bahwa *maqāṣid* adalah “*al-ma‘ānī wa al-ḥikam*”,³⁷ apa yang disebut ‘*illah*’ adalah merujuk pada *al-ma‘ānī*, yaitu makna alias tujuan dari diundangkannya sebuah ketentuan dalam ajaran Islam.

Sedikit berbeda dengan al-Qaraḍāwī yang memang pembahasannya tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* lebih komprehensif. Metode deduktif ini dapat ditemukan nomenklaturanya – meski sebenarnya juga tidak sama sepenuhnya – dalam pernyataannya bahwa metode identifikasi *maqāṣid* mencakup dua hal, yaitu mengikuti teks (*tatabbu‘ al-naṣṣ*) dan menarik kesimpulan dari berbagai hukum partikular (*istiqrā’*).³⁸ Penulis perlu menyebut “meski sebenarnya juga tidak sepenuhnya sama” di sini sebab memang ada perbedaan kecil – meski cukup signifikan – antara yang dinyatakan oleh al-Qaraḍāwī dengan yang pada akhirnya diajukan oleh penelitian ini. Perbedaan tersebut adalah terkait keberadaan pemahaman tersurat (*manṭūq al-naṣṣ*) yang menurut penelitian ini merupakan bagian dari metode deduktif. Adapun dalam metode tekstual yang disebutkan oleh al-Qaraḍāwī, tidak atau belum ditemukan di dalamnya secara eksplisit apa yang disebut sebagai pemahaman tersurat tersebut. Pernyataan al-Qaraḍāwī terkait metode tekstual tersebut dapat dilihat dalam kutipan di bawah ini:

Menurut pendapatku, kita bisa mengidentifikasi *maqāṣid* tidak dengan hanya berdasarkan satu cara tertentu [sebagaimana ditawarkan sebelumnya]. [Cara lain yang pertama adalah] dengan mengikuti teks, baik Al-Qur‘an maupun Sunnah, yang mengandung alasan [di balik sebuah ketentuan]. Dengan cara itu, maka tujuan ajaran Islam dapat diketahui.³⁹

Terlihat dalam kutipan di atas bahwa al-Qaraḍāwī lebih menekankan proses *ta‘līl* untuk mengetahui *maqāṣid* dari sebuah ketentuan dalam ajaran Islam. Tidak disebutkan di dalamnya satu *maqāṣid* yang sebenarnya datang sebelum *ta‘līl* tersebut, yaitu apa yang disebut oleh al-Shāṭibī sebagai *mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidā‘i al-taṣrīḥī*,⁴⁰ alias bahwa yang diperintahkan atau dilarang atas satu perbuatan itu sesungguhnya juga dapat dikatakan sebagai *maqāṣid*.

Terlepas dari beberapa perbedaan kecil tersebut, dapat selanjutnya dikatakan bahwa metode deduktif yang ditawarkan penelitian ini mempunyai basis argumentasi dalam pemikiran *maqāṣid* Shihab dan al-Qaraḍāwī dan memang ia sendiri dimaksudkan untuk menginkorporasikan – di samping tambahan dari pemikiran Penulis sendiri – pemikiran kedua tokoh. Merupakan suatu hal yang wajar jika tekstual ini didahulukan. Selain itu,

³⁷ Ibn ‘Āshūr, *Ibn Ashur*, ..., 71.

³⁸ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 24.

³⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 24.

⁴⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, ed. Abī ‘Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 3 ‘Aqrabiyyah: Dār Ibn ‘Affān, 1997, 134.

dengan meminjam nomenklatur Numan Joughaim,⁴¹ perlu dijelaskan juga di sini bahwa metode deduktif ini mencakup setidaknya dua pemahaman, yaitu pemahaman tersurat (*manṭūq al-naṣṣ*) dan pemahaman tersirat (*mafhūm al-naṣṣ*). Dengan yang pertama, *maqāṣid* ditarik dari apa yang dinyatakan oleh sebuah teks; sementara dengan yang kedua, *maqāṣid* ditarik dari apa yang merupakan implikasi dari yang dinyatakan teks tersebut. Meski terlihat berbeda, yaitu terutama dari sisi pemerolehan maknanya, keduanya bersatu dalam jangkar teks itu sendiri. Karena itu, pada dasarnya dapat dikatakan juga bahwa metode deduktif ini adalah satu metode pengidentifikasian *maqāṣid* yang lebih berdasarkan pada teks.

Sampai di sini akan terlihat betapa teks menemukan superioritasnya dan karenanya, dalam batas tertentu, akan sedikit berbeda dengan metode yang ditawarkan oleh Ibn ‘Āshūr di mana menurutnya *istiqrā’* – yang merupakan metode induktif – didahulukan daripada metode berbasis teks. Dalam hal ini, menurut Penulis, peletakan metode deduktif sebagai yang pertama sesungguhnya cukup relevan. Demikian sebab bagaimana pun penting dan besar kebenaran yang dicapai akal – yang merupakan alat utama dalam metode induktif, tetap saja yang lebih didahulukan adalah teks. Hanya saja, perlu juga disebutkan di sini bahwa teks yang menjadi pijakan utama di sini tidak sembarang teks; tapi teks yang sudah diverifikasi dan selaras dengan kebenaran yang dihasilkan dari metode induktif.⁴² Demikian sebab tidak semua pemahaman tekstual bernilai sama. Ada pemahaman tekstual yang jika hanya dipahami semata-mata berdasarkan teks tersebut justru akan melahirkan pemahaman ekstrem.

Hal ini terjadi karena absennya kesadaran bahwa dalam teks itu sendiri ada yang dapat digolongkan sebagai *maqāṣid* sehingga bersifat universal dan perenial, dan ada juga yang diklasifikasikan sebagai *wasā’il* sehingga bersifat partikular dan temporal. Berangkat dari gap inilah sehingga al-Qaradāwī menawarkan spirit moderasi untuk diterapkan dalam memahami *maqāṣid al-sharī’ah* melalui bukunya yang berjudul *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī’ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz’iyyah* – sebagaimana sudah dikutip sebelumnya, yaitu menggabungkan secara seimbang antara teks alias *naṣṣ* yang partikular dan *maqāṣid* yang universal. Di sini, jika teks yang partikular dapat dipahami melalui metode deduktif, maka *maqāṣid* yang universal dapat dipahami melalui metode induktif.

b. Metode Induktif

⁴¹ Joughaim, *Ṭuruq Al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Sharī’*,

⁴² al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī’ah*, ..., 112.

Induktif bermakna *metode pemikiran yang bertolak dari kaidah (hal-hal atau peristiwa) khusus untuk menentukan hukum (kaidah) yang umum*.⁴³ Dengan merujuk pada definisi umum dan khusus sebagaimana disebutkan dalam metode deduktif, maka metode induktif merupakan kebalikan dari metode deduktif itu sendiri, yaitu usaha untuk menggali benang merah dari berbagai ketentuan partikular ajaran Islam, dan benang merah itulah yang kiranya disebut dengan *maqāṣid*. Dengan membalik nomenklatur *min al-naṣṣ ilā al-wāqī* yang diperkenalkan Hassan Hanafi,⁴⁴ metode induktif ini dapat dianggap merepresentasikan paradigma *min al-wāqī ilā al-naṣṣ*, yaitu penginvestigasian berbagai fakta ketentuan ajaran Islam di lapangan yang partikular untuk kemudian diekstrak darinya sebuah *maqāṣid* yang universal.

Dalam konteks pemikiran Shihab, metode ini termanifestasikan dalam cara ketiga, *istinbāt*, yang merupakan bagian dari apa yang disebut sebagai *masālik al-‘illah* sebagaimana disebutkan sebelumnya, yaitu “analisa atau pengujian serta upaya untuk menghimpun aneka kemungkinan ‘illah suatu ketetapan hukum untuk dipilih yang paling jelas dan tepat kesesuaiannya dengan hakikat ‘illah.”⁴⁵ Adapun dalam konteks pemikiran al-Qaraḍāwī, metode induktif ini terepresentasikan secara sempurna dalam cara kedua dari metode pengidentifikasian *maqāṣid* yang dirumuskannya, yaitu *istiqrā’*. Disebut sempurna sebab terminologi *istiqrā’* itulah yang memang disebutkan oleh al-Qaraḍāwī; dan terminologi itu juga adalah padanan Arab dari metode induktif.

Jika ditelisik dari sejarah, dapat diketahui bahwa nomenklatur *istiqrā’* baru diperkenalkan oleh Ibn ‘Āshūr yang hidup pada abad ke-20. Artinya, meski secara substansi sudah diterapkan oleh al-Shāṭibī pada abad ke-14, dapat dikatakan bahwa adalah Ibn ‘Āshūr yang lebih tepat untuk dinisbahkan sebagai pelopor penggunaan *istiqrā’*. Hal ini menegaskan apa yang diisyaratkan oleh al-Qaraḍāwī bahwa, atas nama pengembangan ilmu pengetahuan, mungkin saja – dan bahkan sesungguhnya sudah terjadi – bagi setiap sarjana untuk menemukan metode lain dalam usaha pengidentifikasian *maqāṣid* tersebut.⁴⁶ Menurut Penulis, pengembangan metode pengidentifikasian seperti *istiqrā’* ini merupakan suatu keniscayaan karena, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Rushd, “kejadian yang berlaku di antara manusia tidak terbatas sementara teks, perbuatan, dan pengakuan, [yang kepadanya setiap kejadian tersebut merujuk justifikasinya] terbatas

⁴³ KBBI VI Daring, “Arti Kata Induksi,” diakses pada August 14, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/induksi>.

⁴⁴ Ḥanafī, *Min Al-Naṣṣ Ilā al-Wāqī*,

⁴⁵ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 108.

⁴⁶ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 25.

jumlahnya.”⁴⁷ Di antara beberapa hasil dari *istiqrā'* tersebut adalah perluasan cakupan *maqāṣid* tersebut yang tidak hanya menyasar apa yang disebut sebagai *al-kulliyyāt al-khams* sebagaimana dikenal selama ini, namun juga mencakup berbagai nilai universal lain seperti kebebasan, kesetaraan, persaudaraan, jaminan sosial, dan hak-hak dasar kemanusiaan.⁴⁸

Sebelum melangkah lebih jauh, perlu juga dinyatakan di sini bahwa metode pengidentifikasian *maqāṣid* yang dinyatakan baik oleh Shihab maupun al-Qaraḍāwī sebagaimana diuraikan di atas sesungguhnya bukan sama sekali baru. Yang dilakukan keduanya bisa dikatakan sebagai pengulangan, terutama dalam konteks Shihab yang mengulang apa yang dikenal luas dalam diskursus usul fikih sebagai *masālik al-illah*. Adapun dalam konteks al-Qaraḍāwī, ia dapat dikatakan sebagai penyederhanaan, yaitu bahwa metode yang digagas al-Shāṭibī – termasuk juga al-Ghazālī – yang sebelumnya berjumlah empat kemudian di tangan al-Qaraḍāwī disederhanakan menjadi dua.⁴⁹

Dari apa yang dinyatakan oleh kedua tokoh ini, Penulis kemudian cenderung untuk mengambil penyederhanaan al-Qaraḍāwī sehingga metode pengidentifikasian *maqāṣid* yang ditawarkan penelitian ini secara mencakup dua metode, yaitu deduktif dan induktif. Dari sini, tampak bahwa penjelasan seperti ini tidak akan memadai jika hanya disampaikan secara teoritis. Karena itu, bagian selanjutnya akan menjelaskan berbagai contoh *maqāṣid*, baik yang dikandung dalam rahim *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, yang dihasilkan dari penggunaan metode tersebut.

2. Aneka *Maqāṣid* dalam *Maqāṣid al-Qur'ān*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, beberapa sarjana mempunyai pandangan berbeda-beda dalam melihat jumlah *maqāṣid* yang terkandung dalam payung *maqāṣid al-Qur'ān*. Sebagian tujuan tersebut, yang dicontohkan menurut pandangan Ibn 'Āshūr dan Sa'īd al-Nūrsī, sudah diulas sebelumnya. Demi tujuan efisiensi, bagian tulisan berikut tidak akan memperlebar cakupan pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam pandangan berbagai sarjana lain, namun lebih memfokuskan diri pada salah satu batasan penelitian ini, yaitu pemikiran *maqāṣid* Shihab dan al-Qaraḍāwī.

Menurut Shihab, tujuan yang ada dalam *maqāṣid* Al-Qur'an secara umum dapat diringkaskan ke dalam satu kata, yaitu petunjuk, di mana “Al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia ke jalan yang harus ditempuh

⁴⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd, *Bidāyatul Mujtahid Wa Nihāyat Al-Muqtaṣid*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1982, 3.

⁴⁸ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 28.

⁴⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 25.

demi kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat.”⁵⁰ Jika ini diurai lebih lanjut, maka petunjuk tersebut dapat dibagi lagi ke dalam tiga bagian, yaitu petunjuk akidah, petunjuk akhlak, dan petunjuk syariah. Terkait hal ini, cukup relevan jika pernyataan Shihab berikut diperhatikan:

Petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan akan keesaan Tuhan dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan. Petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual atau kolektif. Petunjuk mengenal syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya.⁵¹

Dengan menggunakan paradigma *maqāṣid*, maka tiga tujuan tersebut dapat kiranya juga disebut sebagai tujuan akidah (*maqāṣid al-‘aqīdah*), tujuan syariah (*maqāṣid al-‘aqīdah*), dan tujuan akhlak (*maqāṣid al-akhlāq*). Transplantasi semacam ini, yaitu dari petunjuk (*hidāyah*) ke tujuan (*maqāṣid*), terasa penting untuk melihat dengan kaca mata pembesar perkembangan diskursus *maqāṣid* itu sendiri. Artinya, sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Abdul Aziz,⁵² jika *maqāṣid al-sharī‘ah* sudah sedemikian banyak mendapatkan perhatian dari para sarjana dan masyarakat, sementara *maqāṣid al-‘aqīdah* juga sudah mendapatkan sentuhan sistematisasi dari Mohammed Gamal Abdelnour dengan bukunya *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-‘Aqīda*, yang terasa hampir belum mendapatkan sentuhan adalah *maqāṣid al-akhlāq*.

Satu hal lain yang patut diperhatikan juga dalam tiga *maqāṣid* yang dinyatakan Shihab tersebut adalah hierarkinya – jika benar Shihab memberikan makna tertentu terhadap hierarki tersebut, yaitu didahulukannya *maqāṣid al-akhlāq* daripada *maqāṣid al-sharī‘ah*. Demikian karena hierarki ketiga istilah tersebut, sebagaimana yang dikenal dalam diskursus studi Islam selama ini, pada dasarnya adalah akidah, syariah, dan akhlak. Satu alasan yang dapat diajukan di sini adalah satu pernyataan Shihab yang menyatakan bahwa dalam situasi tertentu kemanusiaan perlu bahkan wajib didahulukan daripada keberagamaan. Hal ini ia contohkan dalam sebuah pernyataannya bahwa ketika seorang Muslim akan membasuhkan air ke wajahnya untuk wudu ternyata mendapati seekor anjing kehausan, yang harus ia lakukan terlebih dahulu adalah memberikan air itu untuk diminum anjing daripada untuk salat. Di sini, jika memberi minum anjing yang kehausan dianggap kemanusiaan, maka berwudu jelas adalah tiang agama; dan dalam keputusan tersebut terlihat jelas kemanusiaan didahulukan atas keberagamaan. Shihab sesungguhnya tidak sendiri dalam hal ini. Sebab hal senada juga

⁵⁰ Shihab, *Membumikan Al-Qur‘an*, ..., 28.

⁵¹ Shihab, *Membumikan Al-Qur‘an*, ..., 27–28.

⁵² Aziz, “The Higher Objectives of Islamic Theology,” ... 4.

dikemukakan oleh ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd al-Salām (1181-1262). Disebutkan olehnya bahwa jika ada orang ingin salat, lantas melihat ada seseorang yang hampir tenggelam di tengah danau, maka yang didahulukan adalah menolong orang yang akan tenggelam tersebut. Adapun salat yang ia tinggalkan, jika seandainya waktunya sudah habis, bisa diganti di lain waktu.⁵³

Contoh di atas dijelaskan dengan sangat baik oleh ‘Izz al-Dīn dalam bab *ijtimā’ al-maṣāliḥ al-mujarradah ‘an al-mafāsīd*; yaitu sikap yang harus diambil ketika hanya berhadapan dengan sekian kemaslahatan.⁵⁴ Dalam kasus menyelamatkan nyawa di atas, lanjutnya, justru dua kemaslahatan diraih. Nyawa terselamatkan dan salat ditunaikan – meski diqada’. Adapun jika hanya salat, maka hanya hak Allah Swt. yang ditunaikan. Akal sehat kita pun akan lebih memilih dua daripada satu kemaslahatan. Pola yang sama juga berlaku pada diberikannya air wudu untuk anjing yang sedang kehausan. Inilah yang kiranya dimaksud sebagai didahulukannya kemanusiaan atas keberagamaan. Apa yang dimaksud dengan keberagamaan di situ bukanlah agama sebagai sebuah ajaran yang kebenarannya absolut. Sebab, jika demikian, maka seakan-akan kemanusiaan terlepas dari, dan bukan termasuk, nilai-nilai agama. Padahal, Islam sendiri adalah agama kemanusiaan. Dalam pandangan Penulis, yang dimaksud keberagamaan di situ adalah ritual alias *‘ibādah maḥḍah*, atau yang oleh ‘Izz al-Dīn disebut sebagai kemaslahatan akhirat (*al-maṣāliḥ al-ukhrawiyyah*). Dan situasi yang menyebabkan diakhirkannya kemaslahatan tersebut adalah ketika kita dalam keadaan darurat.

Menariknya, dalam perkembangannya, Shihab tidak terpaku dalam ketiga *maqāṣid* di atas, namun berusaha lebih lanjut menerjemahkannya dalam tahapan yang lebih spesifik dan konkret. Dalam karyanya yang lain, yaitu *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Shihab dapat dianggap telah mengelaborasi trilogi *maqāṣid* di atas menjadi delapan sebagaimana tersebut di bawah ini:

[1] Untuk membersihkan akal dan menyucikan jiwa dari segala bentuk syirik serta memantapkan keyakinan tentang keesaan yang sempurna bagi Tuhan seru sekalian alam, keyakinan yang tidak semata-mata sebagai suatu konsep teologis, tetapi falsafah hidup dan kehidupan umat manusia. [2] Untuk mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab yakni bahwa umat manusia merupakan suatu umat yang seharusnya dapat bekerja sama dalam pengabdian kepada Allah dan pelaksanaan tugas kekhalifahan. [3] Untuk menciptakan persatuan dan kesatuan, bukan saja antar suku atau bangsa, tetapi kesatuan alam semesta, kesatuan kehidupan dunia dan akhirat, natural dan supranatural, kesatuan ilmu, iman, dan rasio, kesatuan

⁵³ ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, ed. ‘Uṡmān Jum‘ah Ḍamīriyyah and Naziyyah Kamāl Ḥammād, vol. 1 Damascus: Dār al-Qalam, 2000, 96.

⁵⁴ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, ..., 1:96.

kebenaran, kesatuan kepribadian manusia, kesatuan kemerdekaan dan determinisme, kesatuan sosial, politik dan ekonomi, dan kesemuanya berada di bawah satu keesaan, yaitu Keesaan Allah Swt. [4] Untuk mengajak manusia berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui musyawarah dan mufakat yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan. [5] Untuk membasmi kemiskinan material dan spiritual, kebodohan, penyakit, dan penderitaan hidup, serta pemerasan manusia atas manusia, dalam bidang sosial, ekonomi, politik, dan juga agama. [6] Untuk memadukan kebenaran dan keadilan dengan rahmat dan kasih sayang, dengan menjadikan keadilan sosial sebagai landasan pokok kehidupan masyarakat manusia. [7] Untuk memberi jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, menciptakan *ummata wasathan* yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. [8] Untuk menekankan peranan ilmu dan teknologi, guna menciptakan satu peradaban yang sejalan dengan jati diri manusia, dengan panduan dan paduan Nur Ilahi.⁵⁵

Dari uraian delapan poin di atas yang cukup panjang, ia selanjutnya dapat diringkas dalam delapan poin juga yang lebih sederhana, yaitu (1) membersihkan akal dan menyucikan jiwa serta pementapan tauhid, (2) mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) menciptakan persatuan dan kesatuan, (4) mengajak berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, (5) membasmi kemiskinan material dan spiritual, (6) memadukan kebenaran dan keadilan dengan Rahmat dan kasih sayang, (7) mempromosikan jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, dan (8) menekankan peranan ilmu dan teknologi dalam menciptakan peradaban.⁵⁶

Meski demikian, penelitian ini memilih untuk menggunakan hierarki akidah-syariah-akhlak daripada apa yang diusulkan oleh Shihab. Ini bukan berarti ada pertentangan, namun semata-mata perbedaan sudut pandang yang digunakan. Didahulukannya kemanusiaan atas keberagaman sesungguhnya berada di ranah dakwah atau dalam kondisi darurat. Jika terkait kondisi darurat, hal tersebut sudah disampaikan sebelumnya. Sementara terkait di ranah dakwah, hal tersebut selaras dengan apa yang tersirat dalam karya ‘Alī al-Jufri yaitu *Al-Insāniyyah Qabla al-Tadayyun*⁵⁷ – sebuah buku yang salah satu tujuannya mencoba memberikan garis panduan dalam berdakwah. Adapun sudut pandang yang digunakan penelitian ini adalah kondisi keberagaman yang dialami seorang Muslim dalam situasi normal. Merujuk pada didahulukannya keimanan atas kesalehan sosial pada frasa yang demikian populer dalam Al-Qur’an, yaitu *al-ladhīna āmanū wa ‘amilū al-*

⁵⁵ Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, ..., 12–13.

⁵⁶ Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, ..., 12–13.

⁵⁷ ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn Ibn ‘Abd al-Rahmān al-Jufri, *Al-Insāniyyah Qabla al-Tadayyun*, Abu Dhabi: Dār al-Faqīh, 2015.

ṣālihāt, di mana yang pertama merujuk pada keberagamaan sementara yang kedua pada kemanusiaan, maka dapat diketahui bahwa keberagamaan sesungguhnya pada dasarnya didahulukan atas kemanusiaan. Bagaimana pun juga, hierarki dua entitas ini hendaknya tidak dimaknai secara rigid sebab keduanya sesungguhnya harus diimplementasikan secara bersama-sama.

Adapun menurut al-Qaraḍāwī, sedari awal ia menyatakan, sebagaimana ditunjukkannya dalam *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, bahwa berbagai *maqāṣid* yang ada di bawah payung *maqāṣid al-Qur'ān* mencakup tujuh hal, yaitu [1] reformasi akidah dan paradigma (*taṣhīh al-'aqā'id wa al-taṣawwurāt*), [2] pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan (*takrīm al-insān wa ri'āyat huqūqihī*), [3] ibadah dan bertakwa kepada Allah (*al-amr bi 'ibādatillāh wa taqwāhu*), [4] penyucian diri (*tazkiyat al-naḥs al-bashariyyah*), [5] pembentukan keluarga dan penghargaan terhadap perempuan (*takwīn al-usrah wa inṣāf al-mar'ah*), [6] pembentukan masyarakat madani (*binā'u al-ummah al-shahīdah 'ala al-bashariyyah*), [7] dan seruan kepada kolaborasi kemanusiaan (*al-da'wah ilā 'ālamīn insāniyy muta'āwin*).⁵⁸ Selain itu, menarik juga untuk mempertimbangkan apa yang dianalisis oleh Jasser Auda bahwa dari pemikiran *maqāṣid* al-Qaraḍāwī, sesungguhnya dapat ditarik lima *maqāṣid* yang bersifat universal (*maqāṣid 'āmmah*), yaitu *maqṣad al-taysīr* (pemudahan), *maqṣad al-'adl* (keadilan), *maqṣad al-ta'abbud* (ibadah), *maqṣad al-da'wah* (dakwah), dan *maqṣad murā'āt al-ḥiṭrah* (pelestarian fitrah).⁵⁹

Dari sini, dapat diketahui bahwa penarikan berbagai *maqāṣid* sebagaimana diuraikan di atas, baik yang dilakukan oleh Shihab maupun al-Qaraḍāwī, sesungguhnya menggunakan kombinasi dua metode yang disebutkan sebelumnya: deduktif dan induktif. Dalam hal ini, tauhid yang merupakan bagian paling esensial dari *maqāṣid al-aqīdah* kiranya dapat dijadikan contoh, yang ia sendiri menempati urutan pertama dari delapan *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Shihab maupun dari tujuh yang ditawarkan oleh al-Qaraḍāwī. Jika *maqṣad* tersebut dapat disederhanakan, kiranya ia akan terumuskan pada dua tahapan dalam konsep tauhid itu sendiri, yaitu *naḥy* yang merupakan pembersihan dan *ithbāt* yang merupakan penegasan. Dalam konteks Shihab, hal ini termanifestasikan dalam dua kata kunci, yaitu pembersihan dan pemantapan, yang dapat ditarik dari tujuan tauhid yang dinyatakannya: “untuk membersihkan akal dan menyucikan jiwa dari segala bentuk syirik serta memantapkan keyakinan tentang keesaan yang sempurna bagi Tuhan seru sekalian alam.” Adapun dalam konteks al-Qaraḍāwī, rumusan *naḥy* dan *ithbāt* tersebut dapat ditemukan dalam tujuan tauhidnya yang ringkas yaitu “reformasi akidah dan paradigma”. Dengan

⁵⁸ al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., 71.

⁵⁹ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qaraḍāwī*, ..., 59–71.

menilik pada definisi *reformasi* sebagai *perubahan secara drastis untuk perbaikan (bidang sosial, politik, atau agama) dalam suatu masyarakat atau negara*,⁶⁰ jelas bahwa reformasi yang dimaksudkan oleh al-Qaraḍāwī di sini adalah membangun kembali tatanan konsep ketuhanan yang dipahami dan dipeluk oleh manusia pada saat Al-Qur'an diturunkan. Pembangunan kembali tersebut tentu saja meniscayakan pembersihan segala yang tidak diperlukan (*naḡy*) dan penggunaan serta pemantapan apa yang memang diperlukan (*ithbāt*).

Adapun dalam konteks Al-Qur'an, konsep *naḡy* dan *ithbāt* tersebut termanifestasikan dalam lafaz *lā ilāha illā Allāh* (al-Ṣāffāt/37:35), di mana *lā ilāha*, yang bermakna *tidak ada tuhan*, jelas merupakan pembersihan segala jenis entitas Tuhan – selain Allah Swt. – yang dapat dipertuhankan oleh manusia; sementara *illā Allāh*, yang bermakna *kecuali Allah Swt.*, terang berimplikasi pada penegasan bahwa Tuhan hakiki yang dikecualikan dari segala jenis Tuhan yang sudah dibersihkan tersebut adalah Allah Swt. Dari sini, telah jelas bahwa konsep *naḡy-ithbāt* tersebut telah termaktub dalam satu ayat. Namun, karena memang tauhid menjadi penekanan utama Al-Qur'an, cukup wajar jika kebenaran konsep tauhid tersebut terartikulasikan kembali dalam sekian banyak ayat dan surat dalam Al-Qur'an sehingga dikatakan oleh Izutsu – sebagaimana juga disebutkan sebelumnya – bahwa konsep paling inti dan substansial dari Al-Qur'an adalah tauhid itu sendiri. Karena posisinya yang demikian sentral tersebut, tentu hampir tidak terhitung sekian banyak ayat tersebut. Namun untuk sekedar contoh, beberapa dapat kiranya disebutkan di sini, yaitu al-Taghābun/64:13 (*Allāhu lā ilāha illā huwa*), al-Mā'idah/5:73 (*wa mā min ilāhin illā ilāhun wāhid*), dan al-Jumu'ah/62:2 (*wa yuzakkīhim wa yu'allimuhum al-kitāb*). Dari sini dapat akhirnya diketahui bahwa pada dasarnya metode induktif memang sulit – jika bukan tidak bisa – dilakukan kecuali harus berangkat terlebih dahulu dari titik tolak deduktif. Sederhananya, jika metode deduktif memberikan titik tolak, maka metode induktif menghadirkan berbagai titik pengembangan. Jika titik tolak tersebut berupa keterangan, baik yang tersurat (*manṭūq*) maupun tersirat (*maḡhūm*), maka berbagai titik pengembangan bisa berupa perumusan (*istiqrā'*) dalam bahasa yang lebih kontekstual dengan perkembangan zaman.

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* yang digagas oleh Shihab terasa masih dalam uraian yang belum diformulasikan dalam sebuah kalimat yang bernas. Hal ini cukup wajar sebab Shihab memang belum mendedikasikan satu buku tersendiri – setidaknya dilihat dari judulnya – yang membahas tentang *maqāṣid al-Qur'ān*. Adapun *maqāṣid al-Qur'ān* dalam uraian al-Qaraḍāwī terlihat lebih ringkas dan padat dan itu

⁶⁰ KBBI VI Daring, "Arti Kata Reformasi," diakses pada August 19, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/reformasi>.

juga sebuah kewajaran sebab karyanya dalam bidang *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, cukup komprehensif. Yang kemudian ditawarkan oleh penelitian ini – sebagaimana dapat dilihat dalam bagian selanjutnya dari tulisan ini – adalah penggabungan antara gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* menurut kedua tokoh tersebut, yang darinya akan diringkaskan sebuah senarai baru. Namun, sebelum itu, tentu proses sintesis tersebut tidak akan lengkap kecuali harus mengetengahkan terlebih dahulu pembahasan terkait aneka *maqāṣid* dalam *maqāṣid al-sharī'ah*.

3. Aneka *Maqāṣid* dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Jika berbicara tentang diskursus *maqāṣid*, perlu diakui bahwa pikiran sebagian besar orang akan langsung menuju *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini karena *maqāṣid al-sharī'ah* jelas lebih banyak mendapat sentuhan dan pengembangan dari para sarjana. Sekedar sebagai contoh adalah beberapa karya yang ditulis oleh al-Yūbī,⁶¹ al-Raysūnī,⁶² Kamali,⁶³ dan Jasser Auda.⁶⁴ Karena sudah sedemikian ekstensif literatur tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, pembahasan terkait *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penelitian ini, sebagaimana juga dalam pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān*, berusaha sebisa mungkin menghindari beberapa pengulangan yang sudah disebutkan oleh sekian penelitian sebelumnya. Jika pun mengadakan pengulangan, maka hal tersebut akan berkaitan dengan hal-hal yang fundamental, dan selain itu juga diletakkan dalam bingkai pemikiran *maqāṣid* kedua tokoh yang menjadi obyek pembahasan penelitian ini: Shihab dan al-Qaradāwī.

Dalam konteks Quraish Shihab, *maqāṣid al-sharī'ah* didefinisikan sebagai usaha untuk “menciptakan kemaslahatan dan keadilan serta mengantar manusia melakukan yang baik bagi diri pribadinya sekaligus untuk masyarakat/umat manusia.”⁶⁵ Dari sini, terdapat dua kata kunci, yaitu kemaslahatan dan keadilan, yang pada gilirannya keduanya akan dapat ditemukan termanifestasikan dalam berbagai pendapat keagamaan yang dikeluarkan oleh Shihab sebagaimana hal ini akan diuraikan dalam bagian lain dari penelitian ini. Menariknya, dalam konteks usaha membangun metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang berbasis pada *maqāṣid al-Qur'ān* dan

⁶¹ Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'iyyah*, Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998.

⁶² al-Raysūnī, *Nadhariyyat Al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Shātibī*,

⁶³ Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid Al-Shari'ah, Ijtihad and Civilisational Renewal*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012.

⁶⁴ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide*, Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008; Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, ...; Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qaradāwī*,

⁶⁵ Shihab, *Shariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 56.

maqāṣid al-sharī'ah, definisi tersebut terlihat cukup relevan. Artinya, kedua kata kunci tersebut, kemaslahatan dan keadilan, dengan sendirinya mengisyaratkan usaha penginkorporasian kedua jenis *maqāṣid* tersebut, yaitu “kemaslahatan manusia [di] dunia dan akhirat” yang merupakan inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* dan keadilan yang merupakan salah satu konsep paling esensial dalam *maqāṣid al-Qur'ān*. Terkait yang terakhir ini, hal tersebut dapat ditunjukkan dalam disebutkannya keadilan sebanyak dua kali dalam delapan poin yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Shihab, yaitu “mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab” dan “memadukan kebenaran dan keadilan dengan rahmat dan kasih sayang.”⁶⁶

Dari definisi *maqāṣid al-sharī'ah* yang berbasis pada kemaslahatan ini, dapat kemudian ditarik pengklasifikasiannya. Dalam hal ini, Shihab tidak terlalu berbeda dengan para sarjana pendahulu, di mana ia membagi kemaslahatan tersebut, menurut topiknya (*mawḍu'*), menjadi lima macam, yaitu pemeliharaan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), nyawa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).⁶⁷ Jelas di sini Shihab mengikuti klasifikasi pentalogi kemaslahatan yang diperkenalkan oleh al-Ghazālī sebagaimana disebutkan sebelumnya, yang pada umumnya dikenal sebagai *al-kullīyyāt al-khams*. Termasuk yang ia selaras dengan pendapat para sarjana *maqāṣid* sebelumnya adalah tentang klasifikasi *maqāṣid* tersebut yang, menurut hierarkinya, terbagi ke dalam dua jenis, yaitu *maqāṣid al-shāri'* (tujuan syariah yang ditetapkan Allah Swt) dan *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan syariah yang merupakan hasil ijtihad seorang Muslim).⁶⁸ Sebagaimana diketahui juga, dwilogi kemaslahatan ini, baik *maqāṣid al-shāri'*⁶⁹ maupun *maqāṣid al-mukallaf*,⁷⁰ pertama kali diperkenalkan oleh penerus dari al-Ghazālī itu sendiri yang bisa dikatakan sebagai Bapak *Maqāṣid al-Sharī'ah*, yaitu al-Shāṭibī.

Adapun dalam konteks al-Qaradāwī, *maqāṣid al-sharī'ah* didefinisikan sebagai “tujuan yang dimaksudkan oleh suatu teks keagamaan, baik yang berupa perintah, larangan, atau pun pembolehan, yang termanifestasikan dalam berbagai hukum partikular yang dilakukan oleh seorang *mukallaf*, baik di level individu, keluarga, kelompok, atau umat.”⁷¹ Di sini, melalui redaksi “perintah, larangan, atau pun pembolehan,” terlihat bahwa definisi ini merepresentasikan penyederhanaan metode

⁶⁶ Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Berbagai Persoalan Umat*, ..., 12–13.

⁶⁷ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 57–63.

⁶⁸ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 53–54.

⁶⁹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 2 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997, 17.

⁷⁰ al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ..., 3:7.

⁷¹ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 20.

pengidentifikasian *maqāṣid* yang diperkenalkan oleh al-Qaraḍāwī sendiri, yang mencakup dua hal, yaitu metode deduktif (*tatabbu' al-naṣṣ*) dan metode induktif (*istiqrā'*). Artinya, *maqāṣid* itu sendiri sebenarnya dapat diketahui dari yang paling sederhana yaitu apa yang menjadi kandungan dari sebuah ketentuan agama, baik perintah, larangan, atau pun pembolehan. Artinya juga, *maqāṣid* dari sebuah perintah adalah apa yang diperintahkan, *maqāṣid* dari sebuah larangan adalah apa yang dilarang, dan *maqāṣid* dari sebuah pembolehan adalah yang dibolehkan itu sendiri. Bergerak lebih jauh dari tekstualitas ini, yaitu melalui redaksi “tujuan yang dimaksudkan oleh suatu teks keagamaan, baik yang berupa perintah, larangan, atau pun pembolehan,” muncul apa yang disebut sebagai kontekstualitas, yaitu bahwa *maqāṣid* suatu teks keagamaan tidak semata-mata ditentukan oleh bunyi literal dari teks tersebut, baik perintah, larangan, maupun pembolehan; namun, ia masih juga harus disinkronkan dengan konteks bagaimana teks tersebut pertama kali diucapkan. Bergerak lebih jauh lagi dari tekstualitas dan kontekstualitas ini adalah apa yang disebut sebelumnya sebagai induksi, yaitu penyimpulan umum atas berbagai tujuan yang terdapat pada hukum partikular. Dari definisi di atas, jelas bahwa induksi ini dapat diketahui selaras dengan redaksi “yang termanifestasikan dalam berbagai hukum partikular.”

Ketiga tahapan pengidentifikasian inilah yang oleh penelitian ini diringkas menjadi dua, yaitu deduktif dan induktif, yang kemudian juga diasumsikan, dengan meminjam teori *maqāṣid* Joughaim, masing-masing menghasilkan dua *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-khiṭāb* dan *maqāṣid al-ahkām*. Bukan hanya itu. Sedemikian agung ajaran Islam sehingga wajah moderasi tersebut bahkan terletak pada aspek semantik (*'ilm al-dilālāh*) dalam epistemologi hukumnya. Hal ini ditunjukkan pada satu kenyataan, sebagaimana disebutkan Nu'man Joughaim, bahwa *al-ma'nā al-dilālī*, alias makna semantik-konklusif dari sebuah *khiṭab shar'i* setidaknya disusun berdasarkan dua komponen: makna leksikal (*ma'nā mu'jamī*) dan makna kontekstual (*ma'nā maqāmī*), baik yang bersifat kebahasaan maupun non-kebahasaan.⁷²

Adapun terkait aneka *maqāṣid* berikut pengklasifikasiannya, dapat dikatakan bahwa secara garis besar al-Qaraḍāwī setuju dengan pendapat para sarjana sebelumnya. Hal tersebut dapat dicontohkan melalui afirmasinya pada konsep trilogi (*marātib al-maṣāliḥ al-thalāth*)⁷³ dan pentalogi (*al-kulliyāt al-khams*) *maqāṣid*,⁷⁴ yang diperkenalkan sebelumnya masing-masing oleh al-Juwaynī beserta al-Ghazālī, dan yang diperkenalkan oleh al-

⁷² Nu'mān Joughaim, *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*, Jordan: Dār al-Nafā'is, 2014, 75–76.

⁷³ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 29.

⁷⁴ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 27–28.

Shāṭibī. Yang kemudian dapat dikatakan sebagai usaha pengembangan yang dilakukan oleh al-Qaradāwī adalah ketika ia menyerukan perluasan apa yang disebut sebagai *al-kullīyyāt al-khams* sehingga, menurut al-Qaradāwī, ia tidak hanya mencakup lima pemeliharaan sebagaimana dikenal selama ini, namun juga mencakup beberapa nilai moral universal lain seperti kebebasan, kesetaraan, persaudaraan, jaminan sosial, dan hak-hak dasar kemanusiaan.⁷⁵

Argumentasi atas hal ini, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qaradāwī,⁷⁶ adalah bahwa apa yang dirumuskan pada *al-kullīyyāt al-khams* tersebut, seperti agama, nyawa, akal, keturunan, harta, cenderung bersifat individual – meski tidak sepenuhnya. Rumusan tersebut relatif dapat dibenarkan terutama dalam konteks zaman ketika istilah itu dilahirkan, yaitu abad pertengahan, di mana keberadaan Islam dapat dikatakan sebagai kekuatan dominan. Konsekuensinya, perhatian para sarjana Muslim cenderung lebih bersifat internal. Adapun pada abad ke-20 hingga sekarang ini, peta geopolitik tersebut berubah di mana Islam tidak lagi menjadi kekuatan dominan, tapi dalam batas tertentu menjadi kekuatan marginal. Konsekuensinya, mau tidak mau, perhatian umat Islam dan para sarjananya tidak lagi bersifat internal, namun juga eksternal, dan bahkan dalam batas tertentu terkolonisasi oleh kekuatan eksternal itu sendiri. Di sini, terjadi pergeseran peta geopolitik dalam wajah Islam itu sendiri, yaitu dari era dominasi menuju era koeksistensi. Perubahan kondisi geopolitik inilah yang kemudian agaknya berkontribusi besar terhadap perubahan atau penambahan terhadap *al-kullīyyāt al-khams* tersebut beberapa nilai keislaman yang bersifat universal tersebut. Di sini, sekali lagi, terjadi pergeseran paradigma dalam memahami *maqāṣid al-sharī'ah*, dari yang awalnya bersifat fisik dan personal (*khalqīyyah fardīyyah*) menjadi bersifat moralis dan komunal (*akhlāqīyyah ijtimā'īyyah*).

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa aneka ragam *maqāṣid* yang ada dalam korpus *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana dibahas dapat dikatakan dirumuskan dengan cara induktif. Tentu, sebagaimana disebutkan dalam pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān*, cara induktif tersebut sesungguhnya tidak berdiri sendiri, namun juga bertolak pertama kali dari metode deduktif. Aneka *maqāṣid* tersebut secara umum dapat dirumuskan dalam apa yang disebut sebagai dwilogi, trilogi, maupun pentalogi kemaslahatan. Selain itu, satu kontribusi al-Qaradāwī yang perlu dicatat dalam hal ini adalah ketika ia mengusulkan perluasan dari pentalogi kemaslahatan tersebut, sehingga mencakup juga beberapa nilai moral lain seperti kebebasan, kesetaraan, persaudaraan, jaminan sosial, dan hak-hak dasar kemanusiaan. Dalam konteks penelitian ini, aneka macam *maqāṣid* yang dibahas di atas, baik yang

⁷⁵ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 28.

⁷⁶ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 28–29.

lahir dari rahim *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, lebih dilihat sebagai bahan baku untuk kemudian disintesis satu dengan lainnya, sehingga dapat menjadi bahan eksplorasi bagi proyek yang sedang dibangun: metodologi *tafsīr maqāṣidī*.

4. Sintesis antara *Maqāṣid al-Qur'ān* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Sintesis antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* ini diperlukan karena kedua korpus *maqāṣid*, jika ditelisik lebih lanjut, merepresentasikan dua hal yang berbeda, yaitu yang pertama lebih bernuansa kuantitatif sementara yang kedua lebih kualitatif. Hal ini dapat dibuktikan dengan, sebagaimana sudah disebutkan sebelumnya, delapan tujuan dalam *maqāṣid al-Qur'ān* yang diperkenalkan Shihab, tujuh oleh al-Qaradāwī, empat oleh Nursi, yang semuanya dapat dikatakan lebih menunjukkan kandungan Al-Qur'an dari aspek persentasenya. Artinya, karena tauhid memang menjadi tema sentral Al-Qur'an dan ini menjadikannya sebagai topik yang paling sering disebut di dalamnya, maka menjadi wajar jika tauhid dalam setiap klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* menempati urutan pertama. Berlanjut setelahnya beberapa topik lainnya, dari persoalan nilai-nilai moral (*akhlāq*) yang memang menjadi ciri khas Al-Qur'an sehingga disebut sebagai *the goal-oriented book*,⁷⁷ risalah kenabian, beberapa hal partikular dalam ibadah (*sharī'ah*), isu-isu tentang emansipasi perempuan, dan tentu saja Hari Akhir. Dari sini, pola klasifikasi semacam ini memang terasa lebih merujuk pada aspek ontologis alias *apa* daripada epistemologis yang bertumpu pada *bagaimana*.

Nuansa epistemologis inilah yang agaknya bisa ditemukan dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagai contoh adalah trilogi kemaslahatan yang diperkenalkan oleh al-Juwaynī, yaitu *darūriyyāt*, *ḥajiyyāt*, dan *taḥṣīniyyāt*,⁷⁸ yang tidak semata menekankan jenis *maqāṣid*, namun juga pada bagaimana hierarki *maqāṣid* itu sendiri yang ini berimplikasi pada bagaimana ia diterapkan. Dari sini terlihat arti penting usaha untuk mensintesis *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam satu bangunan bernama metodologi *tafsīr maqāṣidī*. Penting juga disampaikan di sini bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* dalam hal ini memang disebutkan terlebih dahulu daripada *maqāṣid al-sharī'ah* sehingga hal ini juga menunjukkan kelebihan urgensi yang pertama dari yang kedua. Demikian karena di ranah tafsir, jika kedua entitas dibandingkan, tentu *maqāṣid al-Qur'ān* lebih dekat daripada *maqāṣid al-sharī'ah*. Menjadi rahasia umum bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* adalah bagian dari ilmu-ilmu Al-Qur'an dan tafsir sebagaimana hal ini ditunjukkan dalam

⁷⁷ Kamali, "Issues in the Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform," ... 13.

⁷⁸ al-Juwaynī, *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*, ..., 2:79.

karya metodologi tafsir yang ditulis al-Qaraḍāwī, yaitu *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, maupun karya tafsir utuh seperti *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang ditulis oleh Ibn 'Āshūr. Adapun *maqāṣid al-sharī'ah* jelas ia diketahui luas bernuansa pada ilmu-ilmu yang berbasis pada hukum Islam. Dengan mempertimbangkan masifnya pembahasan diskursus *maqāṣid* dalam kedua korpus di atas, merupakan kewajiban jika dalam metodologi *tafsīr maqāṣidī* ini diinkorporasikan keduanya, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, termasuk juga didahulukannya yang pertama dari yang kedua karena memang yang lebih dekat dengan tafsir adalah *maqāṣid al-Qur'ān*.

Dalam usaha penyintesaan tersebut digunakan empat tujuan yang dinyatakan Said Nursi sebagai *maqāṣid al-Qur'ān* yaitu tauhid, kenabian, Hari Akhir, dan keadilan.⁷⁹ Hal ini berdasarkan satu analisis bahwa apa yang disampaikan oleh Nursi merepresentasikan keseimbangan dua pasang karakter utama dalam konsep teleologi ajaran Islam yaitu, pertama, keseimbangan antara universalitas dan partikularitas, yang hal ini terefleksikan dalam tauhid dan kenabian. Artinya, tauhid yang berinti pada kepasrahan pada Tuhan Yang Maha Esa, menurut Al-Qur'an, merupakan kualifikasi universal dalam keberagamaan seorang manusia. Keberagamaan tersebut akan diterima oleh Allah Swt. jika terwujud di dalamnya sikap tauhid tersebut. Meski demikian, tauhid tersebut masih meniscayakan sikap partikular yang hal ini terwujud dalam kenabian. Hal ini tidak lantas bermakna bahwa kenabian sepenuhnya bersifat partikular. Sebab, Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa para nabi dan rasul yang ada merupakan satu kesatuan yang perjalanannya mirip tongkat estafet, yaitu ajaran nabi dan/atau rasul yang satu diteruskan oleh nabi/rasul setelahnya (*wa qaffayna 'alā āthārihim*, al-Mā'idah/5:46) Hanya saja, universalitas ini berlaku sebelum Rasulullah Saw.; sebab setelah beliau, kenabian tersebut bersifat partikular yaitu kewajiban percaya terhadap beliau semata. Atau, ia juga bisa dikatakan universal di lihat dari segi manusia yang menjadi subyek kepercayaan tersebut, yaitu semua manusia yang ada di dunia setelah Rasulullah Saw., agar keberagamaannya dianggap valid, diwajibkan untuk percaya kepadanya.

Karakter kedua dari *maqāṣid al-Qur'ān* Nursi adalah keseimbangan transendensi dan imanensi, yang hal ini terefleksikan dalam Hari Akhir dan keadilan. Artinya, tujuan Hari Akhir merefleksikan berbagai alam transenden alias eskatologis yang menurut Islam akan dirasakan oleh setiap manusia, yaitu alam kubur (*wa min warā'ihim barzakhun*, al-Mu'minūn/23:100), alam kebangkitan (*wa nufikha fī al-ṣūr*, Yāsīn/36:51), alam penghimpunan (*la'ilā Allāhi tuḥsharūn*, Āli 'Imrān/3:153), alam perhitungan, (*yawma tashhadu 'alayhim alsinatuhum*, al-Nūr/24:24), alam penimbangan (*wa al-waznu*

⁷⁹ al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, ..., 110.

yawma'idhin al-ḥaqq, al-A'raf/7:8), alam jembatan (*wa inna minkum illā wāriduhā*, Maryam/19:71), dan alam pembalasan (*wa innamā tuwaffawna ujūrakum*, Āli 'Imrān/3:185). Betapa pun penting kepercayaan terhadap transendensi Hari Akhir, kepercayaan ini juga meniscayakan imanensi kehidupan dunia yang dalam hal ini terangkum dalam tujuan keadilan. Sebagaimana dapat ditemukan pada tujuan kenabian di atas, tujuan keadilan ini tidak lantas bermakna sepenuhnya terafiliasikan pada kehidupan dunia yang imanen; sebab, dalam analisis yang luas,⁸⁰ keberadaan kehidupan akhirat sesungguhnya merupakan manifestasi dari keadilan dalam kehidupan dunia itu sendiri. Penisbahan tujuan keadilan kepada imanensi kehidupan dunia di sini diajukan lebih karena dalam konteks kehidupan dunia, yang paling dibutuhkan, baik oleh umat Islam maupun seluruh umat manusia yang ada, adalah realisasi prinsip-prinsip keadilan. Selain itu, jika dibandingkan dengan tiga tujuan lain dalam total empat tujuan *maqāṣid al-Qur'ān* Nursi, yang paling dekat dengan kehidupan dunia adalah tujuan keadilan.

Berangkat dari sini, sintesis *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* yang dinyatakan oleh Shihab dan al-Qaraḍāwī sebagaimana dinyatakan di atas, yang ini kemudian diringkaskan dalam *maqāṣid al-Qur'ān* Nursi, dapat digambarkan dalam ilustrasi berikut:

⁸⁰ 'Alī Aḥmad al-Jurjāwī, *Ḥikmat Al-Tashrī' Wa Falsafatuh*, Beirut: Dār al-Fikr, 2003, 6.

Dari ilustrasi di atas, dapat diketahui bahwa tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an adalah sebagai petunjuk, baik bagi umat Islam (*hudan li al-muttaqīn*, al-Baqarah/2:2) maupun bahkan untuk umat manusia secara keseluruhan (*hudan li al-nās*, al-Baqarah/2:185). Fungsi petunjuk ini kemudian dapat dielaborasi ke dalam dua aspek, yaitu dari sisi jenisnya alias kuantitasnya yang berupa *al-kullīyyāt al-khams*, yaitu pemeliharaan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta, dan dari trilogi kemaslahatan, yaitu *darūriyyāt*, *hājiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, dan dwilogi tujuan, yaitu *maqāṣid al-shārī'* dan *maqāṣid al-mukallaf*. Sampai di sini, metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang dibangun penelitian ini masih mendasarkan bahan analisisnya pada berbagai konsep yang ada pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Yang menarik adalah bahwa apa yang disebut sebagai *al-kullīyyāt al-khams* tersebut bisa dikatakan menjadi titik temu antara *maqāṣid al-sharī'ah* yang menekankan kualitas, yaitu sistem hierarki yang ini bermanfaat dalam proses penerapan *maqāṣid*, dan *maqāṣid al-Qur'ān* yang menekankan kuantitas, yaitu berbagai jenis *maqāṣid* yang dapat dieksplorasi dalam pemahaman teks keagamaan. Dikatakan titik temu sebab *al-kullīyyāt al-khams al-kullīyyāt al-khams* tersebut di satu sisi merupakan sekumpulan jenis kemaslahatan, dan di sisi lain ia sesungguhnya juga menunjukkan sistem hierarki. Demikian, terutama dalam konteks sistem hierarki, sebab jika dianalisis lebih dalam, lima kemaslahatan yang ada di dalamnya sesungguhnya bergerak dari dalam ke luar, atau bisa dikatakan dari yang substansial kepada yang perifer.

Sebagai contoh, agama adalah hal paling substansial dalam keberagamaan seorang Muslim, yang hal ini menjadikan sebuah kewajiban jika ia diletakkan paling pertama. Agar dapat menegakkan misi keagamaan tersebut di dunia (*ḥifẓ al-dīn*), diperlukan eksistensi seorang manusia yang hal ini dapat diwujudkan dalam keberadaan suatu entitas bernama manusia (*ḥifẓ al-naḥs*). Dalam jiwa seseorang ada yang disebut sebagai akal (*ḥifẓ al-'aql*) yang merupakan pembeda antara manusia dengan makhluk Tuhan lainnya. Dua terakhir ini masih berbicara secara internal yaitu kedirian seorang manusia. Lebih luas dari ini, lima kemaslahatan tersebut selanjutnya merujuk pada diperlukannya kesinambungan manusia, dari generasi ke generasi, yang ia perlu dijaga (*ḥifẓ al-nasl*) demi kelestarian juga usaha untuk menegakkan agama di muka bumi. Di sini, orientasi *maqāṣid* sudah keluar sedikit dari kedirian seorang manusia, yaitu kedirian manusia lain. Terakhir, orientasi kemaslahatan berbicara tentang pemeliharaan harta (*ḥifẓ al-māl*), yang jelas merupakan komponen terjauh dari kedirian seorang manusia. Dari uraian ini, meski ini dalam situasi tertentu bisa bergerak secara elastis, namun dapat dinyatakan cukup terang bahwa *al-kullīyyāt al-khams*, selain berorientasi jenis *maqāṣid*, juga berorientasi pada hierarki *maqāṣid* itu

sendiri. Dari sini, tidak berlebihan jika *al-kullīyyāt al-khams* dapat dikatakan sebagai titik temu antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Selanjutnya, *al-kullīyyāt al-khams* inilah yang bisa dikatakan sebagai payung bagi aneka tujuan dalam *maqāṣid al-Qur'ān* yang memang sedari awal dianggap cenderung kuantitatif. Dalam konteks Shihab, tujuan akidah dan tujuan syariah yang merupakan bagian dari trilogi *maqāṣid* yang dinyatakannya dapat dianggap bagian dari *ḥifẓ al-dīn*. Adapun akhlak yang memang begitu luas dan dalam dibahas dalam Al-Qur'an, ia dapat dianggap sebagai kristalisasi empat pemeliharaan yang lain, yaitu *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl*, dan *ḥifẓ al-māl*. Termasuk dalam delapan tujuan yang merupakan penjabaran dari trilogi tersebut, tujuan penyucian akal dan jiwa serta pemantapan tauhid dapat dikatakan sebagai manifestasi *ḥifẓ al-dīn*; sementara tujuh tujuan lainnya adalah penjabaran dari empat pemeliharaan yang lain. Dalam konteks al-Qaradāwī, yang menjadi representasi dari *ḥifẓ al-dīn* adalah tujuan reformasi akidah dan paradigma serta ibadah dan bertakwa kepada Allah. Sementara yang menjadi representasi empat pemeliharaan yang lain adalah lima tujuan lainnya, yaitu pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan, penyucian diri, pembentukan keluarga dan penghargaan terhadap perempuan, pembentukan masyarakat madani, dan seruan kepada kolaborasi kemanusiaan. Adapun dalam konteks empat tujuan dalam *maqāṣid al-Qur'ān* al-Nūrsī, yang merupakan manifestasi *ḥifẓ al-dīn* adalah tiga tujuan pertama, yaitu tauhid, kenabian, dan Hari Akhir. Sementara empat pemeliharaan lainnya dapat diringkas dalam keadilan.

Di sini, dapat diketahui bahwa dalam payung *al-kullīyyāt al-khams*, *ḥifẓ al-dīn* tidak semata mencakup persoalan akidah, namun juga hal-hal yang berkaitan dengan syariah yaitu terutama ibadah murni (*'ibādah maḥḍah*). Adapun empat pemeliharaan yang lain dapat dikatakan merepresentasikan akhlak yang memang menjadi kandungan utama Al-Qur'an. Dalam hal ini, perspektif yang ditawarkan Rahman bahwa Al-Qur'an pada dasarnya lebih banyak mengandung nilai-nilai moral universal daripada sekian aturan yang bersifat partikular.¹ Apa yang dinyatakan Rahman di atas sesungguhnya selaras dengan prinsip universalitas Islam. Artinya, ketika Islam dimaksudkan sebagai agama yang diperuntukkan tidak hanya untuk satu umat saja, atau untuk kurun waktu tertentu saja, namun untuk manusia di sepanjang panggung sejarah mereka, adalah cukup wajar jika yang menjadi penekanan adalah nilai-nilai moral. Demikian sebab moralitas lebih bersifat universal perenial; dan, selain itu, moralitas itu sendirilah yang sesungguhnya

¹ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ...; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Publications of the Center for Middle Eastern Studies Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

membidani kelahiran berbagai ketentuan dan perundangan partikular dan temporal yang diterapkan di berbagai negara dan tempat.

Cara kerja sintesis di atas adalah bahwa satu ayat dapat terlebih dahulu dipahami dengan berdasarkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun yang pada akhirnya menjadi palang pintu adalah *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal ini semata berdasarkan fakta bahwa cakupan pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān* lebih luas daripada *maqāṣid al-sharī'ah*. Jika *maqāṣid al-sharī'ah* lebih berbicara persoalan hukum alias syariah, *maqāṣid al-Qur'ān* berbicara terkait berbagai atau bahkan semua hal yang dikandung oleh Al-Qur'an, dari akidah, syariah, hingga akhlak. Selain itu mengingat cakupan tujuan yang ada pada *maqāṣid al-Qur'ān* Shihab maupun al-Qaradāwī terbilang cukup detail dan luas, sementara apa yang ada pada al-Nūrsī lebih ringkas, dan sementara itu juga keduanya terbukti mempunyai keselarasan sebagaimana ditunjukkan dalam ilustrasi di atas, maka senarai tujuan yang dimaksudkan menjadi palang pintu di atas lebih merujuk pada apa yang ada pada al-Nūrsī, yaitu tujuan tauhid, kenabian, Hari Akhir, dan keadilan. Inisiatif ini juga berdasarkan satu pernyataan al-Nūrsī bahwa empat tujuan yang ada dalam *maqāṣid al-Qur'ān* yang diperkenalkannya sesungguhnya tidak hanya dikandung oleh al-Qur'an secara keseluruhan, namun bahkan oleh satu ayat sekali pun.² Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa dalam pemahaman satu ayat berdasarkan *tafsīr maqāṣidī* ini, sedapat mungkin agar semua *maqāṣid* yang dieksplorasi berhulu pada empat tujuan yang dimaksud; atau pada dua pola yang dikandungnya, yaitu universalitas dan partikularitas, berikut transendensi dan imanensi.

Berbekal rumusan yang dihasilkan sintesis ini, maka selanjutnya dapat dirumuskan metode *tafsīr maqāṣidī* yang merupakan satu usaha untuk mengimplementasikan sintesis tersebut dapat konteks yang lebih praktis-teoritis. Dengan meminjam paradigma filsafat ilmu, jika sintesis di atas membicarakan sumber pengetahuan alias aspek ontologisnya, maka bagian metode *tafsīr maqāṣidī* di bawah ini membicarakan bagaimana sumber pengetahuan tersebut diterapkan dalam sebuah kerja penafsiran, yang ini bisa digolongkan sebagai aspek epistemologisnya.

B. Metode *Tafsīr Maqāṣidī*

Salah satu alasan untuk mengangkat perbedaan antara mana dari teks keagamaan yang disebut *maqāṣid*, dan mana yang disebut *wasā'il*, adalah apa yang disinyalir oleh AbdulHamid AbuSulayman, mantan Direktur-Pendiri *International Institute of Islamic Thought* (IIIT). Ia mengidentifikasi bahwa di antara penyebab kemunduran Islam, atau tidak beranjaknya umat Islam

² al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, ..., 110.

kepada kemajuan, adalah karena kekeliruan dalam memahami teks-teks keagamaan itu sendiri. Ia menyatakan sebagai berikut:

(Betapa pun berbagai solusi, baik yang berasal dari luar maupun dalam tradisi [Islam], sudah dilakukan – meski pada akhirnya menemukan kegagalan, pemahaman umat Islam akan bentuk ajaran Islam itu sendiri masih tetap kabur. [Kekaburan] Ini agaknya disebabkan oleh kesalahpahaman mereka dalam memahami apa yang disebut pemikiran dan iman, di mana keduanya pada umumnya dianggap sebagai satu entitas yang sama, absolut, dan bernilai sakral selama-lamanya).³

Apa yang diserukan oleh AbuSulayman untuk membedakan antara pemikiran dan iman di atas adalah apa yang juga diserukan oleh al-Qaraḍāwī dengan perbedaan antara *maqāṣid kulliyah* dan *nuṣūṣ juz'iyah*, yaitu bahwa teks-teks keagamaan yang cenderung parsial sudah seharusnya dibaca di bawah paradigma tujuan syariat yang universal. Hal ini dimaksudkan agar dapat diketahui dengan sesungguhnya apa yang menjadi tujuan dari suatu perintah atau larangan yang ditemukan dalam teks. Langkah ini menjadi penting lantaran yang menjadi obyek pemahaman adalah Al-Qur'an – sebuah kitab suci yang diyakini umat Islam bersih dan murni dari segala bentuk kesalahan, yang diturunkan lebih dari 1400 tahun yang lampau. Artinya, karena posisinya yang absen dari segala bentuk kesalahan tersebut, dan pada saat yang sama ia adalah kitab 'pasif' yang orang paling otoritatif untuk berbicara atas namanya – yaitu Rasulullah Saw. – sudah meninggal dunia, maka segala bentuk penafsiran terhadap kandungan kitab tersebut harus sedapat mungkin benar. Dengan cara konsolidasi antara *maqāṣid kulliyah* dan *nuṣūṣ juz'iyah* seperti ini, teks keagamaan akan bisa dipahami sebagai satu kesatuan, atau sebagai sebuah sistem yang utuh, yang saling mengukuhkan – betapa pun dalam kondisi tertentu tampak saling bertentangan. Sebaliknya, kegagalan dalam menerapkan hal ini akan melahirkan sejenis sikap ekstrem yang hal ini tentu saja bertentangan dengan karakter utama ajaran Islam itu sendiri: moderasi.

Sedemikian penting *tafsīr maqāṣidī* sehingga, menurut Shihab, setiap pemaparannya sudah seharusnya dilengkapi dengan langkah-langkah untuk menangkap *maqāṣid* tersebut.⁴ Pada titik ini, kedua tokoh yang menjadi pusat kajian penelitian ini, yaitu Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, sesungguhnya sudah menawarkan metode masing-masing. Bagi Shihab, metode *tafsīr maqāṣidī* dapat mencakup setidaknya enam cara, yaitu makna kosakata, *mutashābih*, takwil, kaidah-kaidah kebahasaan, *siyâq*, dan *munāsabah*.⁵ Adapun bagi al-Qaraḍāwī, metode tersebut dapat berupa lima

³ AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, ..., 28.

⁴ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 112–113.

⁵ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 116–180.

cara, yaitu (1) mengidentifikasi *maqṣad al-naṣṣ*, (2) memahami teks berdasarkan sebab kemunculannya, (3) membedakan antara *maqāṣid* dan *wasā'il*, (4) mencocokkan antara *thawābit* dan *mutaghayyirāt*, dan (5) pemilahan antara *'ibādah* dan *mu'āmalah*.⁶ Dalam hal ini, jika proses sintesis hanya berupa menggabungkan, maka metode yang dihasilkan akan tampak kurang efisien. Sebab, ada keserupaan maksud antara satu tahapan dengan tahapan lainnya dalam metode yang ditawarkan masing-masing dari kedua tokoh.

Berdasarkan hal ini, Penulis akan mencoba menggabungkan sekaligus mencoba menyederhanakan metode yang ditawarkan oleh kedua tokoh. Pada titik ini, metode yang ditawarkan secara umum ada tiga, yaitu – meminjam tiga tahapan yang diperkenalkan oleh Numan Jughaim,⁷ – mengidentifikasi makna leksikal dari sebuah teks untuk selanjutnya menerapkan di dalamnya makna fungsional dan juga konteks yang diasosiasikan kepadanya.

1. Mengidentifikasi Makna Leksikal

Istilah *leksikal* merupakan kata sifat dari leksikon yang berarti *kekayaan kata yang dimiliki oleh suatu bahasa*.⁸ Makna leksikal (*ma'nā mu'jamī*) dengan demikian bisa diartikan sebagai senarai makna yang terkandung oleh satu kata sebagaimana tercantum dalam kamus pada umumnya. Dalam kamus, memang akan ditemukan sedemikian banyak makna yang dikandung oleh sebuah kata. Di sini, yang kemudian menentukan satu makna terasosiasikan kepada kata yang dimaksud adalah konteks yang mengitarinya, baik yang berupa konteks kebahasaan (*qarā'in lafẓiyyah*) maupun konteks situasi dan kondisi di mana kata tersebut diucapkan (*qarā'in ḥālīyyah*).⁹ Sedemikian penting makna leksikal ini sehingga ia merupakan langkah paling awal yang harus diketahui dalam penafsiran sebuah teks keagamaan, sebelum kemudian, jika diperlukan, proses pemaknaan berlanjut pada tahapan selanjutnya.

Sebagai contoh adalah kata *'ayn* yang mempunyai beberapa makna seperti *mata*, *mata air*, atau *mata-mata*. Tiga makna inilah yang disebut sebagai makna leksikal dari kata *'ayn*. Termasuk yang bisa dicontohkan di sini adalah makna *Islām* dalam Al-Qur'an, yang ia merupakan bagian dari isu pluralisme agama.¹⁰ Dalam penelusuran Penulis, diketahui setidaknya ada

⁶ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 155–215.

⁷ Joughaim, *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*, ..., 75–76.

⁸ KBBI VI Daring, "Arti Kata Leksikon," diakses pada September 21, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/leksikon>.

⁹ Joughaim, *Ṭuruq Al-Kashf 'an Maqāṣid al-Sharī'*, ..., 76.

¹⁰ Pembahasan terkait makna *Islām* dalam Al-Qur'an dicantumkan di sini, yaitu di sepanjang uraian tentang metode *tafsīr maqāṣidī*, tidak dimaksudkan mengurangi

dua makna leksikal dari nomenklatur *Islām*, yaitu *kepasrahan* dan nama untuk agama tertentu.¹¹ Dari sini, untuk kemudian menentukan mana dari sekian makna tersebut yang lebih cocok untuk diasosiasikan dengan satu kalimat tertentu dalam situasi dan kondisi tertentu pula, maka dibutuhkan penginkorporasian apa yang disebut sebagai makna konteks internal.

2. Menerapkan Makna Kontekstual Internal

Kontekstual internal di sini merujuk pada berbagai kata atau aturan kebahasaan yang mengitari sebuah kata yang sudah ditentukan makna leksikalnya. Karena itu, makna kontekstual internal di sini bisa dianggap sebagai konteks kebahasaan (*qarā'in dākhiliyyah lughawiyyah*). Dalam konteks 'ayn, untuk menentukan satu makna leksikal tertentu yang cocok dengannya, langkah yang perlu dilakukan adalah melihat kata-kata yang berada sebelum dan sesudahnya. Jika konteks internal tersebut dicontohkan sebagai *bahathtu 'aynan fi al-jabal*, maka agaknya dapat dipastikan bahwa makna 'ayn yang paling dekat dan cocok dalam kalimat ini adalah *mata air*. Berbeda halnya jika konteks internal tersebut berupa *naẓartu al-jibāl bi al-'ayn*; maka makna yang tepat adalah *mata* yang merupakan salah satu pancaindra seorang manusia.

Tentu tidak lengkap jika contoh ini tidak berupa ayat Al-Qur'an. Dalam hal ini, penggalan ayat *wa qātilū al-mushrikīn kāffatan* tampak bisa dijadikan contoh terbaik. Ayat tersebut secara leksikal bermakna *dan perangilah seluruh orang-orang musyrik*. Namun, jika pemaknaan hanya berhenti pada penggalan ini, hal tersebut akan menggiring pada sikap ekstrem karena semua orang musyrik akan diperangi. Agar pemahaman terhadap ayat tersebut menjadi moderat, maka diperlukan penerapan konteks internal yang melihat penggalan tersebut secara utuh, yaitu *wa qātilū al-mushrikīn kāffatan kamā yuqātilūnakum kāffatan*. Dari situ, ayat tersebut dapat dimaknai bahwa perintah untuk memerangi orang-orang musyrik sesungguhnya sebagai respons atas perbuatan serupa yang mereka lakukan, yaitu peperangan sepenuhnya yang mereka lakukan terhadap umat Islam. Dengan pemaknaan ini, pemahaman terhadap ayat akan menjadi moderat dan selaras dengan

komprehensivitas pembahasannya pada Bab 5 yang memang didedikasikan sebagai tempat pembahasan tiga studi kasus yang dipilih. Sebaliknya, pembahasan tersebut lebih dimaksudkan agar dengan satu topik yang dijadikan sebagai bagian dari contoh, perbedaan antar langkah dalam metode *tafsīr maqāsidī* menjadi lebih jelas. Namun, bagaimana pun juga, ia juga bisa dilihat sebagai satu kesatuan yang melengkapi pembahasan pada Bab 5.

¹¹ Hal ini agak berbeda dengan dua makna leksikal dari *Islām* yang disebutkan oleh sementara pakar, yaitu ketundukan kepada apa yang dibawa oleh Rasulullah Saw; dan agama yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Sebagai contoh, lihat Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, ..., 446.

nurani keadilan manusia; dan memang hampir semua orang di dunia, apa pun agama dan latar belakang sosial dan budayanya, akan setuju dengan prinsip keadilan semacam itu.

Dalam konteks pemikiran Shihab, dua makna di atas dapat ditemukan dalam enam hal terpenting yang perlu diperhatikan dalam penerapan *tafsīr maqāṣidī* sebagaimana disebutkan di awal, yaitu makna kosakata, *mutashābih*, takwil, kaidah-kaidah kebahasaan, *siyâq*, dan *munāsabah*.¹² Sebagai contoh adalah apa yang ia sebut sebagai makna kosakata, yang baginya merupakan “tujuan/*maqṣad* yang dikandung oleh kata atau susunannya yang digunakan oleh Al-Qur’an [yang] sangat perlu diperhatikan, karena ada ayat-ayat bahkan ucapan kita yang dipahami oleh sementara orang tapi bukan itu yang dimaksud.”¹³ Di sini dapat dinyatakan bahwa kegagalan untuk menangkap maksud sesungguhnya dari suatu kata atau susunannya ini dapat diakibatkan oleh setidaknya dua sebab, yaitu, pertama, ketidaktahuan akan makna tertentu dari sekian makna leksikal yang dikandung teks tersebut; atau, kedua, memang yang dimaksud oleh teks tersebut bukan satu makna leksikal yang tertentu tersebut, namun makna leksikal lain yang tidak diketahui kecuali dengan menginkorporasikan di dalamnya penerapan makna fungsional.

Penafsiran terhadap ayat Al-Qur’an, yaitu al-Mā’idah 51, yang pernah meramaikan polemik dalam kasus Pilkada Jakarta Tahun 2016, dalam hal ini dapat dijadikan contoh.¹⁴ Kata *awliyā’* dalam kalimat *yā ayyuhā al-ladhīna āmanū lā tattakhidhū al-yahūda wa al-naṣārā awliyā’* oleh sebagian pihak dimaknai “bahwa yang menjalin hubungan dengan nonmuslim apalagi mengangkatnya pemimpin sebagai “telah menganut agama mereka”. Ini juga berarti *murtad/keluar dari ajaran Islam* sehingga kalau dia mati, tidak boleh dishalati.”¹⁵ Mengomentari hal ini, Shihab menyatakan bahwa “mereka yang salah paham itu tidak sadar bahwa sekian banyak pakar tafsir yang telah membahas arti *awliyā’* yang ternyata maknanya tidak seperti pemahaman mereka. Para ulama itu juga menegaskan bahwa tujuan ayat di atas adalah

¹² Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 116–180.

¹³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 120.

¹⁴ Muhammad Abdul Aziz, “Prinsip Wasatiyyah Dalam Fatwa MUI Tentang Kasus Penistaan Agama,” dalam *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Pandangan Akademisi*, Presented at the International Conference on MUI Studies, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2017.

¹⁵ Heyder Affan, “Seruan Tidak Mensalatkan Pro-Ahok ‘Tak Sesuai Ajaran Islam,’” dalam *BBC News Indonesia*, n.d., diakses pada September 22, 2025, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39097303>; Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 122.

taghlīz yakni *peringatan keras* [dan] bukannya berbicara tentang hukum.”¹⁶ Dari sini, larangan untuk menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā'* alias teman dekat sesungguhnya lebih sebagai gaya bahasa penegasan. Hal ini dapat diketahui melalui teks lain yang senada, yaitu cerita dalam hadis yang melukiskan Rasulullah Saw. akan membakar rumah orang-orang yang tidak pergi ke masjid untuk salat jamaah.¹⁷ Terkait hal ini pula, sebagaimana dinyatakan Shihab, tentu saja Rasulullah Saw. tidak akan melakukannya sebab salat jamaah di masjid itu sendiri bukanlah sebuah kewajiban. Yang terjadi adalah bahwa ucapan tersebut dimaksudkan lebih sebagai penegasan peringatan “agar jangan melanggar apa yang terlarang, bukannya bertujuan menetapkan hukum yang tersurat dalam kalimatnya.”¹⁸

Dari sini, dapat diketahui bahwa secara etimologis, apa yang disebut Shihab sebagai makna kosakata sesungguhnya ekuivalen dengan apa yang Penulis sebut sebagai makna leksikal. Sebab istilah *kosakata* itu sendiri adalah terjemahan dari *lexicon* yang dalam bahasa Indonesia diserap dengan sebutan leksikal. Namun secara praktis, apa yang terkandung dalam makna kosakata Shihab melampaui apa yang termaktub dalam makna leksikal, bahkan ia sudah mencakup sebagian dari yang datang setelahnya, yaitu makna kontekstual internal. Apa pun itu, tentu Shihab mempunyai pertimbangan tersendiri akan hal ini. Yang jelas, lima hal penting selanjutnya, yang merupakan bagian dari apa yang Shihab serukan untuk diperhatikan dalam penerapan *tafsīr maqāṣidī*, dapat dikategorikan sebagai bagian dari makna kontekstual internal.

a. *Mutashābih*

Istilah *mutashābih* merujuk pada dua hal atau lebih yang memiliki keserupaan. Ada istilah lain dengan makna serupa yang digunakan Al-Qur'an, yaitu *mushtabih*. Dilihat dari kemunculannya dalam Al-Qur'an, yang pertama muncul sembilan kali sementara yang kedua hanya sekali. Terkait hal ini, Shihab menjelaskan bahwa “perbedaan maknanya adalah *mushtabihan* bermakna keserupaan yang mengandung perbedaan yang sangat sulit dibedakan, sedang *mutashābih* sekadar mengandung makna keserupaan yang kalau pun ada perbedaannya maka ia tidak sesulit *mushtabihan*.”¹⁹ Jika *mutashābih* berarti kesamaran, maka bentuk kesamaran tersebut ada dua yaitu, yang memang sedari awal tidak jelas seperti *yāsīn*, *qāf*, dan *ṣād*; dan yang makna harfiahnya jelas tapi makna terminologisnya masih samar.

¹⁶ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 122.

¹⁷ Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, vol. 1 Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, 451.

¹⁸ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 121.

¹⁹ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 135.

Kesamaran yang terakhir ini diakibatkan oleh beberapa hal yang oleh Shihab dibagi menjadi tiga, yaitu ketidakpopuleran penggunaan kata tersebut seperti *abban* (*wa fākihātan wa abban*, ‘Abasa/80:31), berbilangnya makna yang terkandung seperti *qurū’* (*bi anfusihinna thalāthat qurū’*, al-Baqarah/2:228), dan kata yang memang tidak jelas makna yang dikandungnya seperti *yadullāh* (*yadullāh fawqa aydihim*, al-Fath/48:10).²⁰

Dalam konteks penelitian ini, relevansi konsep *mutashābih* ini terletak pada satu asumsi bahwa kejelian dalam menangkap perbedaan antara beberapa kata yang *mutashābih* ini akan mampu berkontribusi dalam menangkap tujuan hakiki dari suatu konsep atau ayat. Dalam konteks untuk mendapatkan pemahaman komprehensif terhadap makna *Islām*, menurut Penulis, keberadaan konsep *mutashābih* – sehingga harus dibedakan antara satu dengan lainnya – dapat dicontohkan melalui keberadaan dua istilah dalam Al-Qur’an, yaitu *al-ladhīna hādū* dan *al-yahūd*, yang keduanya oleh sebagian pihak dianggap sepenuhnya dan secara umum semata merujuk pada orang-orang Yahudi. Padahal, orang-orang Yahudi tersebut – yang merupakan bagian dari Ahli Kitab – bermacam-macam: ada yang pada akhirnya beriman kepada risalah kenabian Rasulullah Saw. (*wa inna min ahl al-kitāb*, Āli ‘Imrān/3:199) dan ada juga tidak mengimaninya (*hādha sihrun mubīn*, al-Saff/61:6). Dengan perspektif *mutashābih*, dapat diketahui bahwa istilah *al-ladhīna hādū* cenderung digunakan untuk memberikan deskripsi secara umum bagi orang-orang Yahudi, baik yang beriman (*wa al-ladhīna hādū*, al-Mā’idah/5:69) atau yang ingkar (*min al-ladhīna hādū*, al-Nisā’/4:46). Adapun *al-yahūd*, dalam delapan kali penyebutan di sepanjang Al-Qur’an, tidak dinisbahkan kecuali kepada keburukan dan pengingkaran.

Dari sini, dapat diketahui bahwa orang-orang Yahudi yang disebutkan dalam Al-Qur’an tidak semuanya buruk dan tidak juga semuanya baik. Karena itu, dalam konteks al-Baqarah/2:62 dan al-Mā’idah/5:69 yang keduanya menjadi salah satu titik perdebatan dalam isu pluralisme agama secara umum, orang-orang Yahudi yang dimaksud di dalamnya, yang mereka disebutkan dengan nomenklatur *wa al-ladhīna hādū*, adalah mereka yang baik, yang mengimani ajaran para nabi dan rasul yang diturunkan oleh Allah Swt. Dari sini juga dapat dinyatakan bahwa pemaknaan *Islām* sebagai semata sikap kepasrahan, yang konsekuensinya adalah singularisasi teologis bagi berbagai agama selama di dalamnya terwujud sikap kepasrahan, terlihat kurang tepat. Yang kemudian terlihat lebih tepat dalam hal ini adalah *Islām* yang merujuk, selain tentu saja bermakna kepasrahan, pada nama sebuah agama. Dengan bantuan perspektif *mutashābih* ini, pemaknaan *Islām* sebagai

²⁰ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 140-141.

sebuah nama agama tertentu terlihat lebih integral, daripada pemaknaannya sebagai semata sikap kepasrahan yang cenderung parsial.

Contoh lain yang bisa ditampilkan di sini adalah nomenklatur *ahl al-kitāb* dan *al-ladhīna ūtū al-kitāb* yang oleh sebagian kalangan dianggap sama-sama merujuk semata-mata secara umum pada golongan Ahli Kitab – salah satu konsep kunci dalam isu-isu hubungan antarumat beragama. Perujukan itu sesungguhnya tidak sepenuhnya salah. Hanya saja, pada kedua istilah tersebut, ada beberapa perbedaan kecil namun tampak signifikan, yang ini bisa diketahui dan diungkap melalui kesadaran otentik terhadap konsep *mutashābih*.

b. Takwil

Apa yang disebut takwil di sini merujuk pada usaha untuk “mengalihkan makna satu kata dari pengertiannya yang lumrah atau yang biasanya terbetik pertama kali dalam benak saat terdengar diucapkan kepada makna lain yang berbeda.”²¹ Pada mulanya takwil ini agak dihindari oleh para ulama dengan alasan untuk bersikap hati-hati dalam menafsirkan ayat Al-Qur’an. Namun, dengan usaha Muhammad Abduh yang cukup masif dan populer dalam mempromosikan takwil ini,²² setidaknya kesan terhadap penggunaan takwil hari ini tidak serendah sebagaimana ditemukan dulu. Meski demikian, bagaimana pun takwil perlu dipopulerkan, ia tetap harus tunduk terhadap syarat-syarat pokok dalam penafsiran Al-Qur’an.

Sebagai contoh adalah kata *ṭayr* (*ṭayran abābīl*, al-Fīl/105:3) yang dulu hanya diartikan sebagai *sesuatu yang terbang/burung* menjadi hari ini diartikan sebagai *kuman-kuman yang diterbangkan angin*. Di sini, betapa pun ada perbedaan, yaitu antara burung dan kuman, terlihat ada persamaan pada keduanya, yaitu *yang diterbangkan*. Hal ini menuntun pada satu panduan bahwa bagaimana pun jauh makna takwil yang dicari dan dihasilkan, ia tetap tidak boleh lepas dari makna dasar atau leksikal yang dikandungnya. Pada titik ini, dapat dinyatakan bahwa kejelian dalam memberikan takwil kepada satu ayat, yaitu mencari dan menetapkan makna yang jauh terhadap ayat yang sedang dicari penafsirannya, dapat berkontribusi dalam usaha menangkap tujuan sesungguhnya di balik ayat tersebut.

c. Kaidah-kaidah Kebahasaan

²¹ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 145.

²² Anwār Ibrāhīm Manṣūr, “Tafsīr Muḥammad ‘Abduh Li al-Ṭayr al-Abābīl Wa Ṣīlatuhu Bi Mu’Allif Kitāb al-Fann al-Qaṣaṣī,” dalam *Majallat Buhūth Kulīyyat al-Ādāb Jāmi‘at al-Manūfiyyah*, Vol. 32 No. 126.1 Tahun 2021, hal. 1991–2013.

Karena tafsir adalah usaha untuk menyingkap makna Al-Qur'an yang tertulis dalam bahasa Arab, maka kemahiran dalam memahami berbagai kaidah bahasa Arab adalah sebuah keniscayaan sehingga tujuan hakiki satu ayat dapat ditangkap sepenuhnya. Sebaliknya, kegagalan untuk mengeksekusi hal tersebut justru akan melahirkan pemahaman ekstrem. Demikian sebab Al-Qur'an sedari awal diciptakan untuk mengandung dan melahirkan pemahaman yang moderat. Sebagai contoh adalah penggalan ayat *annallāha barī'un min al-mushrikīn wa rasūluh* (al-Tawbah/9:3) yang mana sebagian mereka mungkin saja memahami kata *wa rasūluh* pada penggalan tersebut dibaca *wa rasūlih*. Demikian sebab, dalam insting kebahasaan dasar, sekilas pembacaan yang lebih tepat adalah *wa rasūlih* karena ia jatuh setelah *jar wa al-majrūr*, yaitu *min al-mushrikīn*. Namun dengan pengetahuan ilmu Nahwu, berikut penyelarasannya dengan prinsip dasar ajaran Islam bahwa Allah Swt. akan selalu menuntun para rasul-Nya, dapat diketahui bahwa frasa setelah *min al-mushrikīn* sesungguhnya lebih tepat untuk menjadi *fā'il*, yaitu *wa rasūluh*.

Dalam konteks makna *Islām* dalam Al-Qur'an, penggalan Āli 'Imrān/3:85 yang berbunyi *wa man yabtaghī ghayr al-Islām dīnan* sering kali dipahami sebagai argumentasi penguat pemaknaan *Islām* sebagai semata kepasrahan. Bahwa, barang siapa yang mencari bentuk agama selain yang berdasarkan kepasrahan, maka usaha pencarian tersebut tidak akan diterima. Konsekuensinya, agama keselamatan sesungguhnya tidak tunggal namun berbilang. Dengan menggunakan paradigma kaidah kebahasaan yang ditawarkan Shihab ini, dapat diketahui bahwa pandangan semacam ini kurang tepat. Hal ini berdasarkan keberadaan kata *dīnan* dalam ayat itu sendiri yang berposisi sebagai *tamyīz*, yang salah satu fungsinya adalah mengklarifikasi kesan ambiguitas. Artinya, *dīnan* itu sendiri secara tidak langsung menunjukkan bahwa pluralitas keagamaan merupakan sebuah keniscayaan. Meski demikian, pluralitas tersebut tidak lantas bermakna singularisasi teologis sehingga semua agama menjadi aneka jalan keselamatan selama di dalamnya ada spirit kepasrahan. Sebaliknya, *dīnan* itu sendiri, dengan diperkuat oleh frasa *ghayr al-Islām* yang jatuh sebelumnya, justru menunjukkan bahwa dari aneka agama yang ada, baik yang diturunkan oleh Allah Swt. maupun yang dikembangkan manusia, ada satu yang selaras dengan keredaan Allah Swt.

Dari uraian di atas, diketahui betapa pengetahuan kaidah kebahasaan seseorang jelas akan sangat membantu dalam usaha menangkap tujuan hakiki dari satu teks Al-Qur'an. Meski demikian, perlu juga diketahui bahwa kelahiran kaidah tersebut sesungguhnya setelah kelahiran Al-Qur'an.

Artinya, Al-Qur'an itulah sendiri yang menjadi sumber dari kaidah tersebut.²³ Karena itu, jika terjadi semacam inkonsistensi dalam Al-Qur'an yang kiranya kurang selaras dengan kaidah kebahasaan tersebut – meski ini sangat sedikit, yang kemudian perlu dikoreksi atau direvisi adalah kaidahnya dan bukan malah Al-Qur'an itu sendiri.

d. *Siyāq*

Siyāq secara etimologis berarti *urutan*. Jika satu ayat diasumsikan diturunkan tidak dalam ruang kosong sehingga sering kali ada peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya ayat tersebut, maka pemaknaan berdasarkan *siyāq* berarti satu jenis pemahaman yang berusaha untuk mengetahui gambaran umum dan utuh (*big picture*) dari ayat tersebut. Gambaran tersebut bisa berupa satu penggalan penuh, satu ayat penuh, satu surat seluruhnya, dan bahkan satu Al-Qur'an utuh yang 30 juz itu. Termasuk dalam gambaran itu juga rangkaian atau situasi yang menjadi latar dari turunnya ayat tersebut. Terkait hal ini, pernyataan Shihab menarik untuk dicermati:

Ia merupakan bingkai yang di dalamnya terhimpun unsur-unsur teks dan kesatuan kebahasaannya yang berfungsi menghubungkan bukan saja kata demi kata, tetapi juga antarrangkaian kalimat serta situasi dan kondisi yang menyertainya, lalu dari himpunan keseluruhan unsur tersebut ditemukan oleh pembaca/pendengar teks, makna atau ide yang dimaksud oleh teks.²⁴

Dari sini, dapat dikatakan *siyāq* merupakan satu bentuk tahapan penafsiran yang dimaksudkan untuk menyelaraskan satu ayat tertentu dengan gagasan besar Al-Qur'an.

Siyāq dalam hal ini dapat dibagi menjadi dua, yaitu secara kebahasaan (*siyāq lughawī*) dan non-kebahasaan (*siyāq ghayr lughawī*). Dari segi kebahasaan, *siyāq* dapat ditemukan dalam redaksi kalimatnya sendiri atau juga di luar kalimatnya, yaitu dalam konteks di mana kalimat tersebut diucapkan. Adapun secara non-kebahasaan, ia dapat ditemukan dalam beberapa indikator, yaitu keadaan yang ada pada pengucap teks, lawan bicara, termasuk juga situasi dan kondisi yang menyertai pembicaraan yang sedang dilangsungkan.²⁵

Sebagai contoh adalah apa yang termaktub dalam penggalan ayat *dhuq innaka anta al-'azīz al-ḥakīm* (al-Dukhān/44:49). Melalui *siyāq*, dapat diketahui bahwa *al-'azīz* pada ayat tersebut tidak lantas dimaknai sebagai *perkasa* dan *mulia* sebagaimana dapat dipahami dari makna leksikalnya.

²³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 149-150.

²⁴ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 156.

²⁵ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 157-158.

Namun justru itu merupakan ejekan karena ketika di dunia keperkasaan dan kemuliaan tersebut justru dipergunakan untuk kesombongan diri.

Hal ini tentu saja dapat juga diterapkan dalam konteks makna *Islām* dalam Al-Qur'an. Bahwa, memaknai *Islām* dalam Āli 'Imrān/3:85 sebagai semata kepasrahan sehingga melahirkan fenomena singularisasi teologis terlihat kurang tepat. Demikian sebab *siyāq* ayat itu sendiri, jika dilihat dari ayat 81 hingga 84, sesungguhnya sedang membincangkan kesempurnaan sebuah kepercayaan alias keimanan. Yaitu bahwa yang termasuk dikatakan sebagai keimanan yang sempurna adalah jika seorang yang mengaku beriman kepada Allah Swt. mempercayai apa yang diturunkan kepada para nabi dan rasul yang diutus-Nya, mulai dari Ibrāhīm, Ismā'īl, Ishāq, dan Ya'qūb berikut anak cucunya, termasuk juga yang diturunkan kepada Mūsā, 'Īsā, dan para nabi lainnya. Sebaliknya, jika ada sebagian dari nabi dan rasul tersebut masih tidak dipercaya, maka keimanan yang dimaksud tidak dapat dikatakan sempurna. Memang dalam empat ayat ini tidak disebutkan secara eksplisit nama Rasulullah Saw. yaitu Muḥammad. Namun menjadi sebuah pemahaman yang terang benderang bahwa Rasulullah Saw., sepanjang yang digunakan sebagai basis argumentasi adalah Al-Qur'an, adalah juga nabi dan rasul Allah Swt. Karena itu, salah satu ukuran utama untuk menilai kesempurnaan keimanan tersebut adalah sejauh mana keimanan tersebut juga mencakup kepercayaan kepada ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Saw.

Perspektif *siyāq* inilah yang kemudian bisa digunakan untuk memahami ayat 85, bahwa kepasrahan yang dimaksud di dalamnya lebih ditekankan pada kepasrahan untuk mengimani segala apa yang diperintahkan Allah Swt., termasuk di dalamnya adalah mengimani ajaran para nabi dan rasul-Nya tanpa terkecuali – yang dengan sendirinya mencakup keimanan kepada Rasulullah Saw. Tanpa itu, maka kepasrahan yang dimaksud tidak dapat dikatakan sebagai kepasrahan yang sempurna. Jika kemudian kesempurnaan kepasrahan ini dapat diraih, maka kepasrahan itulah yang sesungguhnya menjadi inti dari sebuah agama yang bernama Islam.

Dari uraian di atas, dapat diketahui betapa penting pengetahuan terkait *siyāq* ini dalam usaha untuk memahami tujuan sesungguhnya dari satu ayat Al-Qur'an. Memang pada dasarnya ayat Al-Qur'an bisa diterapkan sebagai petunjuk dalam beberapa konteks yang parsial seperti sebagai isyarat dan lain sebagainya – selama petunjuk tersebut tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam. Namun, pengetahuan akan *siyāq* ini jelas akan menuntun pada pencerapan makna Al-Qur'an secara komprehensif.

e. *Munāsabah*

Munāsabah oleh sebagian kalangan didefinisikan sebagai kaitan makna antara ayat dengan ayat lain yang berimplikasi pada penjelasan atau

pengecualian makna. Definisi ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai *‘ām* juga *khāṣṣ*. Sebagai contoh adalah pengharaman darah yang di satu ayat disebutkan secara umum (*hurrima ‘alaykum al-maytatu wa al-damu*, al-Mā'idah/5:3) dan di ayat yang lain dijabarkan dengan detail, yaitu darah yang mengalir (*aw damam masfūhā*, al-An'ām/6:145). Namun yang lebih ditekankan dalam *munāsabah* dalam penelitian ini, lebih tepatnya oleh Shihab, adalah "pengetahuan yang dengannya diketahui rahasia perurutan bagian-bagian dari kosakata dan kalimat-kalimat ayat-ayat Al-Qur'an serta pengetahuan tentang maksud dan tujuan yang dikandung oleh masing-masing surah Al-Qur'an."²⁶

Contoh lain yang perlu ditelisik lebih lanjut adalah frasa *al-ladhīna āmanū* yang selalu didahulukan daripada *wa al-ladhīna hādū* dan beberapa golongan lainnya yang hal ini terletak pada tiga ayat serupa yaitu al-Baqarah 62, al-Mā'idah 69, dan al-Ḥajj 17. Termasuk juga diletakkannya *wa al-naṣārā* tepat setelah *wa al-ladhīna hādū* pada al-Baqarah 62 dan ternyata di dua tempat lain, yaitu al-Mā'idah 69 dan al-Ḥajj 17, disela dengan *wa al-ṣābi'ūn* dan *wa al-ṣābi'īn*. Konsep seperti ini tentu sangat membantu dalam usaha untuk menguak tujuan hakiki dari satu ayat.

Dalam konteks makna *Islām* dalam Al-Qur'an, konsep *munāsabah* ini kiranya dapat dicontohkan melalui al-Baqarah/2:62, satu ayat yang salah satu konteksnya adalah kecaman terhadap orang-orang Yahudi. Di dalamnya, dinyatakan bahwa persyaratan iman hanya meniscayakan dua rukun, yaitu iman kepada Allah Swt. dan Hari Akhir, dan pada saat yang sama tidak menyebutkan rukun iman yang lain, yaitu salah satunya yang berkaitan dengan pembahasan ini: iman kepada para nabi dan rasul. Di sini, hemat Penulis, *munāsabah* tidak semata berbicara tentang keterkaitan antara satu kata dengan kata lainnya, atau satu kalimat dengan kalimat lainnya. Namun, ia juga bisa bermakna keterkaitan antara keberadaan satu kata, frasa, atau kalimat dengan ketiadaan kata, frasa, atau kalimat yang sewajar dan seharusnya ada. Dalam hal ini, iman kepada Rasulullah Saw. adalah satu konsep besar yang keberadaan dan otentisitasnya tidak dapat dipungkiri dalam Al-Qur'an dan ia sendiri merupakan bagian dari rukun iman. Meski demikian, mengapa lantas dalam al-Baqarah/2:62, keimanan tersebut tidak tampak?

Dengan menggunakan konsep *munāsabah*, menurut Penulis, hal tersebut dapat dibaca sebagai satu bentuk kelembutan dan keteguhan Al-Qur'an dalam berdakwah kepada Ahli Kitab. Disebut kelembutan karena Al-Qur'an tampak enggan untuk menyebut langsung nama Muḥammad lantaran dikhawatirkan hal tersebut akan menyinggung perasaan Ahli Kitab. Disebut

²⁶ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 174.

juga sebagai keteguhan karena Al-Qur'an teguh untuk mengajarkan bahwa Islam sudah sewajar dan seharusnya dipeluk dengan ketulusan hati dan bukan paksaan. Dengan martabat Rasulullah Muḥammad Saw. yang demikian agung, berikut posisinya yang demikian sentral – setelah Allah Swt. – dalam Al-Qur'an, maka menjadi tidak wajar jika, dalam konteks ayat ini, untuk mengimaninya saja harus meniscayakan penyebutannya. Dengan posisi Ahli Kitab yang seakan-akan satu kakinya sudah melangkah di wilayah Islam, sementara satu kaki lainnya masih belum beranjak dari wilayah pengingkaran, gaya berdakwah Al-Qur'an dalam ayat ini menyiratkan satu ajakan lembut agar mereka berpikir sendiri bahwa beriman kepada Rasulullah Saw. sesungguhnya adalah konsekuensi logis dari keimanan yang paripurna kepada Allah Swt. dan keimanan itu sendiri terlalu terang benderang untuk diterangkan. Dengan cara demikian, maka keimanan yang ditimbulkan adalah buah dari ketulusan hati dan pikiran – dan bukan atas dasar paksaan. Dengan cara seperti ini, yaitu pengintegrasian antara makna leksikal dan makna kontekstual internal, pemahaman terhadap suatu teks keagamaan menjadi tampak lebih integral – daripada parsial.

Lebih jauh, uraian tentang makna leksikal dan makna kontekstual internal sebagaimana diuraikan di atas mendapat afirmasi dalam pemikiran *tafsīr maqāsidī* al-Qaraḍāwī melalui apa yang disebut sebagai *maqṣad al-naṣṣ*. Bagi ulama yang menghembuskan nafasnya di Qatar ini, *maqṣad al-naṣṣ* adalah tujuan yang sebenarnya di balik sebuah teks. Hal ini dapat dicontohkan melalui penelusuran makna hakiki dari sebuah kata perintah (*fi 'l al-amr*), yang melahirkan beberapa kemungkinan makna, mulai dari kewajiban, sunah, atau mubah. Termasuk juga dalam sebuah larangan, apakah ia lantas bermakna haram, makruh, atau juga mubah.²⁷ Ketentuan untuk memanjangkan jenggot dan memotong kumis, sebagai contoh, memang dinyatakan dalam bentuk perintah, yaitu "*khālīfū al-mushrikīn, waffirū al-liḥā wa aḥfū al-shawārib*."²⁸ Tapi apakah kata perintah *khālīfū* tersebut lantas bermakna sebuah kewajiban merupakan satu pokok perdebatan di antara para sarjana dan umat Islam. Dalam hal ini, al-Qaraḍāwī berpendapat bahwa yang lebih tepat dari implikasi makna kata perintah tersebut adalah merupakan sebuah anjuran, bukan kewajiban. Demikian karena pemanjangan jenggot dan pemotongan kumis merupakan hal yang bersifat pelengkap (*taḥsināt*), dan karenanya bukan hal yang pokok (*darūriyyāt*) dalam agama. Selain itu, alasan dari perintah tersebut adalah demi tujuan membedakan umat Islam dengan orang-orang musyrik, yang hal ini sangat penting di awal kemunculan dan pembentukan Islam pada masa

²⁷ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāsid Al-Sharī'ah*, ..., 155.

²⁸ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, vol. 5 Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993, 2209.

Rasulullah Saw.²⁹ Karena itu, cukup wajar jika aturan tersebut sangat dianjurkan waktu itu.

Adapun hari ini, umat Islam berada di era koeksistensi di mana posisi dan hubungan umat Islam dan umat agama lain di ruang publik bisa dikatakan setara; atau juga, sebagian umat Islam sekarang ada yang hidup sebagai minoritas di tengah-tengah umat agama lain yang mayoritas. Dalam situasi ini, khususnya dalam posisi seorang Muslim sebagai minoritas, ketika berpenampilan kontras dengan apa yang lazim di daerahnya justru akan menimbulkan stigma negatif atau bahkan hal-hal yang tidak diinginkan, maka meninggalkan aturan tentang jenggot dan kumis tersebut kiranya justru merupakan keputusan yang lebih tepat. Apa pun itu, dapat dikatakan bahwa mayoritas – jika bukan semuanya – sarjana menyatakan pemanjangan jenggot dan pemotongan kumis, betapa pun disampaikan dalam bentuk kata perintah, tidak lantas bermakna sebagai kewajiban. Sebaliknya, ia lebih tepat untuk dimaknai sebagai sebuah anjuran. Di sinilah terletak apa yang dimaksud oleh al-Qaradāwī sebagai *maqṣad al-naṣṣ*, yaitu maksud sesungguhnya dari sebuah teks.

Tentu mengintegrasikan makna leksikal dan makna kontekstual internal seperti di atas bukan pekerjaan mudah. Sebab, meski relatif hanya dalam konteks senarai makna suatu kata dan menyelaraskannya dengan beberapa kata yang jatuh sebelum dan sesudah kata yang dimaksud, ternyata masih ada sebagian umat Islam yang belum mampu melakukannya sehingga menghasilkan pemahaman ekstrem. Selain itu, hal lain yang sesungguhnya jauh lebih sulit adalah menggabungkan kedua makna tersebut, yaitu leksikal dan kontekstual internal, dengan makna yang mempunyai cakupan lebih luas dan kompleks, yaitu makna kontekstual eksternal.

3. Mempertimbangkan Makna Kontekstual Eksternal

Kontekstual eksternal di sini merujuk pada situasi dan kondisi yang mengiringi turunnya suatu ayat atau juga pertimbangan konseptual yang berhubungan dengan ayat yang dimaksud. Karena itu, makna kontekstual eksternal di sini bisa dianggap sebagai konteks non-kebahasaan (*qarā'in khārijīyyah maqāmiyyah*). Dalam hal ini, Penulis akan sepenuhnya menggunakan empat tahapan yang ditawarkan al-Qaradāwī untuk menggali tujuan hakiki dalam sebuah teks keagamaan. Demikian karena enam hal yang disampaikan oleh Shihab sebelumnya secara umum dapat dianggap lebih selaras pada makna leksikal dan kontekstual internal.

a. Memahami Teks Berdasarkan Sebab Munculnya

²⁹ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāsid Al-Sharī'ah*, ..., 157.

Apa yang disebut sebagai sebab munculnya ayat di sini adalah apa yang populer dengan sebutan *sabab al-nuzūl*. Ia berarti bahwa dalam usaha mengetahui *maqāṣid* hakiki dari sebuah teks diperlukan di antaranya pengetahuan kepada siapa teks tersebut ditujukan.³⁰ Sebaliknya, kegagalan dalam pengetahuan ini akan melahirkan sikap ekstrem. Karena itu, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Taymiyyah, pengetahuan terkait *sabab al-nuzūl* akan berkontribusi melahirkan komprehensivitas dalam memahami teks keagamaan.³¹ Sebagai contoh adalah polemik dalam apa yang disebut sebagai *āyāt ḥākimiyyah*, di mana ada sebagian umat Islam yang menghakimi saudaranya sesama Muslim sebagai kafir hanya karena melanggar aturan tertentu – yang bukan perkara pokok agama. Penghakiman ini oleh mereka didasarkan pada ketentuan Al-Qur'an yang mereka pahami bahwa barang siapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah Swt., maka dapat dianggap kafir (*wa man lam yahkum bimā anzalallāh, al-Mā'idah/5:44*). Padahal, ayat tersebut diturunkan dalam konteks Al-Qur'an merespons golongan Ahli Kitab yang telah memutarbalikkan fakta dan menukar kebenaran dengan kebatilan. Artinya, kafir dalam ayat tersebut lebih dapat dianggap sebagai kafir dalam perkara pokok alias akidah, dan bukan dalam permasalahan cabang seperti fikih atau akhlak.

Dengan mengetahui dan mempertimbangkan *sabab al-nuzūl*-nya, maka pemahaman terhadap Al-Qur'an akan terhindar dari risiko terjerumus dalam pemahaman ekstrem, yang salah satunya adalah memahami Al-Qur'an hanya semata-mata sesuai bunyi literalnya. Padahal, untuk menghasilkan pemahaman moderat, bunyi literal itu masih harus disinkronkan dengan makna tekstual, baik yang internal maupun yang eksternal, termasuk di dalamnya sebab turunnya ayat tersebut. Al-Qur'an pada dasarnya memang bersifat umum karena yang lebih banyak dikandungnya adalah nilai moral. Adapun jika ia berbicara secara khusus dan detail, hal tersebut semata dimaksudkan untuk mengambil intinya yang bersifat universal, yaitu pelajaran yang dapat diambil. Yang sebenarnya lebih banyak memerlukan pemahaman *sabab al-nuzūl* – atau lebih tepatnya *sabab al-wurūd* – ini adalah hadis, di mana ia cenderung lebih spesifik dan memang ia, dengan jumlahnya yang demikian banyak, dimaksudkan untuk merespons peristiwa-peristiwa detail.³² Yang kemudian menjadi ekstrem adalah ketika kesimpulan yang bersifat partikular ini digeneralisasi sedemikian rupa tanpa pertimbangan

³⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah*, 3rd ed. (Dār al-Shurūq, 2008), 162.

³¹ Taqīy al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Muqaddimah Fī Uṣūl Al-Tafsīr*, ed. 'Adnān Zarzūr, Damascus, 1972, 47.

³² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'Ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'īyah*, 3rd ed. (Dār al-Shurūq, 2008), 162.

matang sehingga menjadi universal. Beberapa contoh hadis yang jika dipahami hanya dari makna literalnya – sehingga harus juga melibatkan di dalamnya makna yang dilahirkan oleh *sabab al-nuzūl* – akan melahirkan sikap ekstrem adalah seperti peniadaan *ghanimah* untuk sebagian golongan yang telah ditetapkan oleh Al-Qur'an, larangan hidup di tengah-tengah orang musyrik, kepemimpinan hanya dari suku Quraish, dan larangan perjalanan seorang perempuan tanpa mahram yang menemaninya.³³

Kembali pada makna *Islām* dalam Al-Qur'an sebagai contoh, urgensi *sabab al-nuzūl* ini dapat ditunjukkan pada satu keterangan dari al-Ṭabarī bahwa setelah Āli 'Imrān/3:85 diturunkan, muncul pengakuan dari orang-orang Yahudi bahwa mereka adalah Muslim. Tentu saja nomenklatur *Muslim* dalam Al-Qur'an memang tidak eksklusif digunakan untuk merujuk umat Rasulullah Saw., namun juga umat para nabi dan rasul sebelumnya. Hanya saja, ketika pengakuan tersebut diuji dengan perintah untuk berhaji, orang-orang Yahudi tersebut enggan melakukannya sementara umat Rasulullah Saw. melakukannya.³⁴ Dari sini, dapat dinyatakan satu kesan bahwa peristiwa dan suasana yang mengitari turunnya ayat Āli 'Imrān/3:85 adalah fenomena kegaman terkait siapa yang sesungguhnya disebut sebagai Muslim sejati. Secara lebih spesifik, sebagaimana hal ini ditunjukkan oleh ayat yang datang tepat setelahnya, Al-Qur'an menunjukkan bahwa ukuran untuk menilai kesejatan Islam seseorang waktu itu adalah sejauh mana ia mampu mempercayai dan mengikuti ajaran Rasulullah Saw (*wa shahidū anna al-rasūl ḥaqq*, Āli 'Imrān/3:86).

Karena itu, konteks yang terasa lebih tepat untuk memaknai kepasrahan yang terkandung dalam nomenklatur *Islām* pada Āli 'Imrān/3:85 adalah sejauh mana kepasrahan tersebut termanifestasi dalam mengimani ajaran Rasulullah Saw. yang juga merupakan perintah Allah Swt. Karena itu juga, membawa pemaknaan *Islām* tersebut hanya berhenti pada makna generiknya, sehingga dalam batas tertentu melahirkan fenomena singularisasi teologis antar agama yang ada, terasa mengabaikan konteks sesungguhnya di balik turunnya ayat tersebut. Betapa pun demikian, sebenarnya tidak ada yang perlu dirisaukan dengan pemaknaan generik tersebut. Sebab, *Islām* memang berarti *kepasrahan*. Yang kemudian menjadi masalah adalah sejauh mana kesejatan kepasrahan tersebut. Sepanjang yang menjadi dasar argumentasi adalah Al-Qur'an, maka mengimani Rasulullah Saw. adalah bentuk kepasrahan sejati. Sebaliknya, jika yang terjadi adalah pengingkaran,

³³ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyah*, ..., 166–173.

³⁴ Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jām'i al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 5 Cairo: Dār Hijr, 2001, 556.

maka kepasrahan tersebut adalah kepasrahan yang parsial (*fainnahum fī shiqāq*, al-Baqarah/2:137).

b. Membedakan antara *Maqāṣid* dan *Wasā'il*

Maqāṣid berarti ketentuan yang bersifat umum, untuk kemudian datang penjelasnya, yaitu *wasā'il*, yang bersifat khusus. Kadang-kadang yang pertama ditetapkan dalam Al-Qur'an sehingga disebut *wasā'il manṣūṣah* seperti pasukan berkuda (*wa min ribāṭ al-khayl*, al-Anfāl/8:60) sementara yang kedua tidak sehingga disebut *wasā'il ghayru manṣūṣah*. Jika yang pertama bisa dicontohkan seperti pasukan berkuda (*wa min ribāṭ al-khayl*, al-Anfāl/8:60) yang merupakan bagian dari *wasā'il* dari *maqāṣid* berupa segala perlengkapan perang (*min quwwatin*, al-Anfāl/8:60), maka yang kedua bisa berupa organisasi kepolisian (*niẓām al-ḥisbah*) yang memang tidak disebutkan secara verbatim dalam Al-Qur'an, yang ia merupakan termasuk di antara *wasā'il* untuk *maqāṣid* amar makruf nahi mungkar (*wa'mur bi al-ma'rūf*, Luqmān/31:17).³⁵

Desain keseimbangan antara *maqāṣid* dan *wasā'il* semacam ini memang disusun sedemikian rupa agar tidak membebani manusia dan justru keberadaan *wasā'il* itu memotivasi mereka untuk menggunakan akal pikirannya seluas mungkin demi mencari dan mengembangkan *wasā'il* tersebut. Hanya saja, meski sedemikian luas, ia masih terpaku pada aturan pokok yang bersifat universal dan perenial, yaitu *maqāṣid*. Yang kemudian menjadi masalah sehingga terkadang menghasilkan pemahaman ekstrem adalah melihat satu penggal dengan penggalan lain dalam ayat yang sama atau berbeda sebagai bernilai sama, baik sama-sama sebagai *maqāṣid* maupun sama-sama sebagai *wasā'il*. Padahal, penyebutan sesuatu yang dalam hal ini dianggap *wasā'il* tersebut adalah karena memang dimaksudkan untuk menjelaskan sebuah kejadian, yang dalam hal ini bersifat partikular, dan bukan lantas serta merta untuk menjadikannya universal.³⁶

Di sinilah terletak arti penting penggunaan teori *systems approach* yang dipopulerkan oleh Jasser Auda, yang menurut Penulis berusaha untuk memberikan kesadaran bahwa berbagai teks dalam sumber-sumber keagamaan, terutama dalam hadis dan bahkan sebagian kecil dalam Al-Qur'an, sesungguhnya mempunyai fungsi dan implikasi yang berbeda. Sebagian teks tersebut ada yang bersifat universal dan ada pula yang partikular, termasuk ada yang perenial dan ada juga yang temporal. Meski demikian, desain metodologis semacam itu tidak berarti sebuah pendegradasian satu teks dari teks yang lain, namun justru semuanya harus

³⁵ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 175.

³⁶ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 177.

dibaca sebagai satu sistem yang memang mengandung komponen dengan fungsi dan implikasi berbeda-beda. Karena itu, “hukum yang merupakan produk dari ijtihad,” yang dalam hal ini juga bersifat partikular dan temporal sehingga bisa berubah sesuai dengan perubahan ‘illah, “selamanya tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip nilai moral dan *maqāṣid* dari ajaran Islam”³⁷ yang bersifat universal dan perenial.

Dalam hal ini, makna *Islām* dalam Al-Qur’an dapat kembali dicontohkan. Bahwa, kalimat *wa ‘amila ṣāliḥan* alias amal saleh dalam al-Baqarah/2:62 sesungguhnya tidak sepenuhnya berdiri sejajar dengan kalimat sebelumnya, yaitu *man āmana billāhi wa al-yam al-ākhir* yang merepresentasikan keimanan. Artinya, benar bahwa baik keimanan maupun amal saleh merupakan prasyarat keselamatan di akhirat nanti bagi seseorang yang mengaku Muslim. Namun, dengan menggunakan perspektif *maqāṣid* dan *wasā’il* ini, keimanan sesungguhnya lebih bertindak sebagai tujuan puncak sementara amal saleh sebagai tujuan antara. Keduanya memang tidak dapat dipisahkan namun tidak lantas ini berarti keduanya berdiri sejajar sepenuhnya.

Perspektif ini perlu diurusutamakan karena sementara pihak berpandangan bahwa, sebagai bagian dari argumen untuk mendukung *Islām* dengan semata bermakna kepasrahan sehingga melahirkan paham singularisasi teologis, keselamatan di akhirat nanti hanya meniscayakan dua hal, yaitu iman kepada Allah Swt. dan Hari Akhir, dan beramal saleh. Sementara dalam batas tertentu Allah Swt. pun masuk dalam konsep ketuhanan sebagian agama yang hal ini dianggap sebagai bagian dari kepasrahan, maka yang tersisa dan dianggap sama penting dengan keimanan tersebut adalah beramal saleh. Yang kemudian penting untuk diketengahkan di sini adalah bahwa bagaimana pun penting amal saleh, tetap saja ia menduduki peringkat *wasā’il* yang berkarakter berubah dari waktu ke waktu sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Yang justru menduduki peringkat *maqāṣid* – dan karenanya lebih diutamakan dari *wasā’il* – adalah keimanan itu sendiri. Sementara keimanan berkarakter *maqāṣid* yang cenderung tetap, maka keimanan kepada Rasulullah Saw. dengan demikian pada dasarnya adalah sesuatu yang tidak bisa dikompromikan – meski ia tidak disebut dalam ayat karena ia dianggap sebagai konsekuensi logis dari iman kepada Allah Swt.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa dengan metode *tafsīr maqāṣidī*, yaitu pengintegrasian antara makna leksikal dan makna kontekstual internal, serta berikhtunya makna kontekstual eksternal yang termasuk di dalamnya *maqāṣid* dan *wasā’il*, pemahaman atas suatu teks keagamaan tampak lebih

³⁷ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, ..., 185.

integral – dan tidak parsial. Selain itu, dapat juga dinyatakan dalam hal ini bahwa jika *sabab al-nuzūl* lebih berupa faktor eksternal, alias satu jenis indikator yang keberadaannya bukan pada sisi internal teks, maka karakter yang ada pada *maqāṣid* dan *wasā'il* ini lebih berupa faktor internal, yaitu sifat perenialitas dan temporalitas dari teks itu sendiri.

c. Menyelaraskan antara *Thawābit* dan *Mutaghayyirāt*

Agak serupa dengan *maqāṣid* dan *wasā'il*, hal lain yang perlu diperhatikan dalam pertimbangan makna kontekstual eksternal adalah konsep *thawābit* dan *mutaghayyirāt*. Yang pertama merujuk pada hal-hal yang perenial dalam ajaran agama seperti rukun iman dan rukun Islam, nilai-nilai universal seperti keadilan, kebaikan, berbagi, kejujuran, amanah, kasih sayang, kesabaran, syukur, dan malu. Termasuk juga keburukan universal seperti pembunuhan, zina, mencuri, pengkhianatan, kebohongan, mencederai kehormatan manusia.³⁸ Adapun yang kedua merujuk pada hal-hal yang temporal dan cenderung berubah dari satu waktu ke waktu seperti hukum salat sambil berdiri, wudu, penetapan pajak oleh pemerintah ketika dirasa memang diperlukan, hingga berbagai inovasi lain yang dilakukan manusia demi merealisasikan yang pertama tersebut.

Sebagaimana dalam *maqāṣid* dan *wasā'il*, desain ajaran Islam yang terdiri dari *thawābit* dan *mutaghayyirāt* seperti ini merupakan sebuah keindahan tersendiri, yang ia merupakan fondasi bagi pergerakan peradaban Islam secara khusus dan manusia pada umumnya. Hal ini sebenarnya dapat disederhanakan dalam ilustrasi roda, di mana roda tersebut tidak akan bergerak kecuali bertumpu pada bagian as yang sama sekali tidak bergerak pada porosnya, yang berfungsi sebagai tumpuan bagi segenap bagian roda lain yang bergerak.³⁹

d. Pemilahan antara Ibadah dan Muamalah

Hal terakhir yang perlu diperhatikan dalam penerapan *tafsīr maqāṣidī* adalah sepasang kriteria lain dalam komponen ajaran Islam, yaitu ada yang ibadah dan ada yang muamalah. Sebagaimana disebutkan oleh al-Shāṭibī, prinsip dasar ibadah adalah tidak berorientasi pada alasan (*'illah*), alias diterima apa adanya. Adapun yang muamalah bertumpu pada alasan, yaitu akal yang menjadi pedoman, baik pada akhirnya ia dilaksanakan atau tidak.⁴⁰ Jika ditelisik lebih jauh, hikmah dari adanya komponen ajaran Islam yang bersifat ibadah ini adalah untuk menilai sejauh mana keimanan manusia:

³⁸ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 197.

³⁹ Aziz, "The Art of Moderation in Islamic Semantic Legal Theory.," ...

⁴⁰ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 199–202.

apakah Allah Swt. tetap menjadi Tuhan mereka atau justru akal mereka?⁴¹ Betapa pun demikian, ajaran Islam yang berupa muamalah alias yang berbasiskan rasionalitas jauh lebih banyak dan luas daripada yang berbasis ibadah. Hal tersebut selaras dengan akal yang memang menjadi anugerah terbesar yang diberikan Tuhan kepada manusia.

Penekanan bahwa ibadah tidak berorientasi pada alasan tidak lantas bermakna bahwa dalam ibadah tidak terkandung hikmah. Sebab Allah Swt. sudah menegaskan bahwa segala yang diciptakan-Nya pasti mengandung hikmah. Yang terjadi adalah bahwa dalam ibadah kita hanya mengetahuinya secara umum dan bukan khusus. Adapun dalam muamalah, pengetahuan tersebut lebih bersifat khusus, yaitu berdasarkan akal. Lepas dari itu semua, dari uraian metode *tafsīr maqāṣidī* ini, dapat selanjutnya disusun langkah pemanfaatan metode itu sendiri, yang dalam hal ini bisa digunakan sebagai basis moderasi beragama.

C. *Tafsīr Maqāṣidī* sebagai Basis Moderasi Beragama

Jika moderasi, alias wasatiyyah, adalah karakter utama ajaran Islam, maka moderasi itu sendiri adalah buah dari sebuah proses pemahaman teks keagamaan yang bernama *tafsīr maqāṣidī*. Artinya, *tafsīr maqāṣidī* merupakan sebuah pemaknaan yang berusaha untuk menghadirkan tujuan alias *maqāṣid* yang sesungguhnya dari sebuah teks keagamaan; atau satu pemaknaan yang mampu meletakkan fatwa keagamaan berada dalam paradigma *maqāṣid* yang sudah ada. Inilah yang menjadi tesis utama yang mengantarkan pada asumsi di atas bahwa *tafsīr maqāṣidī* sesungguhnya dapat dianggap dan bekerja sebagai basis moderasi beragama. Asumsi ini dapat selanjutnya diperkuat melalui uraian terkait relasi antara *tafsīr maqāṣidī* dan moderasi beragama.

1. Relasi antara *Tafsīr Maqāṣidī* dan Moderasi

Jika *maqāṣid* adalah tujuan, maka *tafsīr maqāṣidī* adalah suatu usaha untuk menjelaskan berbagai tujuan di balik firman Allah Swt. Jika juga diasumsikan bahwa *tafsīr maqāṣidī* dapat bertindak sebagai basis moderasi beragama, maka dapat dikatakan juga bahwa moderasi beragama merupakan konsekuensi logis dari *tafsīr maqāṣidī*. Hal ini selaras dengan penjelasan Shihab bahwa salah satu makna wasatiyyah adalah *qaṣd* yang berarti “penjelasan tentang jalan yang mengantarkan menuju kebenaran.”⁴² Termasuk juga bahwa penggunaan kata *maqṣad* berkembang dari waktu ke waktu

⁴¹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah*, ..., 200.

⁴² Shihab, *Wasathiyyah*, ..., 20.

“sehingga melahirkan makna-makna baru antara lain moderasi, mendatangi, menuju ke arah sesuatu, tujuan, dan lain-lain.”⁴³

Dalam hal ini, moderasi dapat bertindak baik sebagai metode maupun hasil alias nilai. Merujuk pada posisinya sebagai metode dalam metodologi *tafsīr maqāṣidī* ini, moderasi sedari awal didesain sedemikian rupa untuk menjiwai tahapan metodologis *tafsīr maqāṣidī*, yaitu meniscayakan keseimbangan berbagai pasang *maqāṣid*, yang masing-masing dari anggota pasangan tersebut tampak berseberangan. Di antara yang bisa disebutkan di sini, dan ini akan diterapkan dalam studi kasus yang dibahas dalam penelitian ini, adalah keseimbangan antara *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-‘aqīdah*, antara *maqāṣid* dan *wasīlah*, antara *maqāṣid al-shāri‘* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*, dan antara berbagai lima kemaslahatan yang terangkum dalam *al-kullīyyāt al-khams*. Adapun sebagai hasil, dapat secara sederhana dinyatakan bahwa moderasi merupakan konsekuensi logis dari penggunaan *tafsīr maqāṣidī* dengan baik dan benar.

Lebih jauh, moderasi sebagai nilai dapat disederhanakan sebagai keindahan yang mewujudkan pada bentuk keseimbangan. Karena ia berupa keseimbangan, maka moderasi yang mewujudkan pada tiap orang, yang memang kondisinya berbeda antara satu dengan lainnya, akan juga berbeda satu dengan lainnya. Hal ini selaras dengan apa yang diilustrasikan oleh Shihab berikut ini bahwa teks ajaran Islam dapat dianggap sebagai bahan, kualitas, warna, dan model pakaian yang begitu indah. Namun, pakaian tersebut masih perlu diubah ukurannya antara satu orang dengan orang yang lain. Keindahan tidak akan tercapai ketika ukuran ini diseragamkan secara mutlak kepada setiap orang.

Wasathīyyah adalah sistem yang menuntut pemahaman agama dan pengamalannya, dan menuntut pengamalnya agar menjauhi ekstremisme terhadap diri dan pihak lain, sebagaimana menuntutnya juga menghindari sikap pengampangan dalam segala bidang kehidupan. Karena itu, sekali lagi, menerapkan wasathīyyah memerlukan *jihād* (mencurahkan tenaga), *ijtihād* (mengolah pikiran), dan *mujāhadah* (mengendalikan diri), karena wasathīyyah bukanlah pakaian jadi yang tinggal dipakai oleh umat Islam. Bukan! Memang, bahan, kualitas dan warnanya, serta modelnya telah tersedia dan ditentukan, tetapi sebelum memakainya, kita harus memesan kepada ahlinya untuk menjahitkan kita pakaian itu agar sesuai dengan ukuran badan kita masing-masing.⁴⁴

Adapun menurut al-Qaraḍāwī, moderasi yang menjadi salah satu proyek besar di sepanjang karier intelektualnya sesungguhnya berinti pada keseimbangan. Lebih jauh, ia menjelaskannya dalam pernyataan sebagai berikut:

⁴³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 96.

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Wasathīyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama* (Tangerang: Lentera Hati, 2022), 185.

Ia [paradigma *wasathiyyah*] merupakan sebuah usaha untuk mengakomodasi secara seimbang antara teks yang bersifat partikular dan *maqāṣid* yang bersifat universal, mempertimbangkan kekayaan tradisi di satu sisi dan tantangan modernitas di sisi yang lain, melestarikan berbagai tradisi yang baik dan membuka lebar-lebar setiap hal baru yang terbukti bermanfaat, berakar pada *maqāṣid* yang universal dan fleksibel terhadap *wasā'il* yang partikular, teguh pada hal-hal fundamental dan berlapang dada pada hal-hal yang bersifat percabangan, serta tidak fanatik pada satu mazhab, aliran, maupun imam tertentu. Namun, justru menukil dan mengambil manfaat dari semua pihak, dan tidak pula memfitnah mereka. Semua adalah teladan yang menyeru kepada kebaikan, bahkan atas kesalahan yang dilakukan pun, mereka mendapatkan pahala.⁴⁵

Dari sini terlihat jelas relasi antara *tafsīr maqāṣidī* dan moderasi di mana yang pertama dapat bertindak sebagai basis bagi yang kedua. Langkah praktis yang tidak kalah penting dalam usaha menjadikan *tafsīr maqāṣidī* sebagai basis otentik dari moderasi adalah memastikan diintegrasikannya nilai-nilai moderat dalam metodologis metode tafsir tersebut. Karena itu, uraian terkait indikator moderasi dalam *tafsīr maqāṣidī* menjadi cukup relevan.

2. Indikator Moderasi dalam *Tafsīr Maqāṣidī*

Demi mengemban kapasitas sebagai basis moderasi beragama, *tafsīr maqāṣidī* setidaknya harus mencakup tiga indikator moderasi sebagaimana disebutkan oleh Shihab, yaitu komprehensivitas ilmu pengetahuan, kebajikan, dan keseimbangan.”⁴⁶ Dari sini, lanjut Shihab, “*wasathiyyah* tidak mengenal penghindaran dari kewajiban, tidak juga mengedepankan pengampungan atau sikap netral yang pasif, tetapi keseimbangan yang mendorong lahirnya sikap aktif lagi arif.”⁴⁷

a. Komprehensivitas Pengetahuan

Terkait indikator yang pertama, komprehensivitas pengetahuan merujuk pada luasnya wawasan terhadap warisan keilmuan yang sudah dibangun oleh para sarjana pendahulu. Demikian sebab untuk mengetahui dan memastikan bahwa sebuah posisi benar-benar berada di tengah, diperlukan pengetahuan yang cukup untuk mengetahui bahwa yang lain tidak

⁴⁵ al-Qaraḍāwī, *Fatāwā Mu'āṣirah*, ..., 3:7.

⁴⁶ Shihab, *Wasathiyyah*, ..., 186. Di waktu lain, Shihab menyebutkan ada dua syarat terwujudnya moderasi, yaitu komprehensivitas pengetahuan dan kecakapan dalam membaca situasi; lihat Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*,, xv. Menurut Penulis, dua kualifikasi ini terepresentasikan dalam dua pertama dari tiga syarat lain yang disebut dalam bagian tulisan ini, yaitu pengetahuan dan kebajikan, sebelum selanjutnya dilengkapi dengan syarat ketiga yaitu keseimbangan.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama* (Tangerang: Lentera Hati, 2022), 185.

cukup berada di tengah. Posisi di tengah ini menjadi urgen karena keadilan, kesempurnaan, dan moderasi tidak akan tercapai kecuali sudah dipastikan terlebih dahulu keberadaan di posisi tengah tersebut. Berada di tengah itulah satu posisi yang mendekatkan untuk mampu bersikap moderat, merealisasikan keadilan, dan mencapai kesempurnaan dalam beragama. Dengan berdiri di tengah, semua pihak dapat dijangkau dengan proporsional dan pada saat yang sama tidak terjerumus dalam fanatisme kepada salah satu pihak tertentu.

Termasuk di tengah itulah yang menjadikan usaha pembaruan keagamaan (*tajdid*) secara jujur dan integral dapat dilakukan. Sejarah dan warisan nenek moyang yang baik tidak boleh dilupakan; namun tidak perlu juga menganggap semua warisan itu sepenuhnya suci dan tidak boleh berubah. Apa yang baik dan lebih baik diteruskan sementara yang buruk dihentikan. Sikap ini dapat diilustrasikan melalui sikap dalam menaiki sepeda. Agar sepeda bisa melaju ke depan, keseimbangan badan adalah paling utama. Dalam situasi demikian, fokus utama adalah apa yang ada di hadapan. Namun, sesekali juga perlu untuk menengok ke belakang agar tahu bahwa perjalanan berada di jalur yang benar dan tidak sedang akan mengambil lintasan orang lain. Jadi, sekali lagi, berada pada posisi pertengahan itulah yang memungkinkan untuk melakukan pembaruan; usaha untuk meneroka masa depan sembari tetap berpegang pada warisan yang masih baik dan cocok. Dalam konteks metodologi *tafsīr maqāṣidī*, agar menjadi moderat, sudah sewajarnya jika ia mengintegrasikan secara seimbang dua diskursus utama *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

b. Kebajikan

Meski demikian, moderasi tidak cukup hanya dipahami dalam konteks penguasaan tradisi sebagaimana disebutkan di atas. Satu langkah lain yang tidak kalah penting adalah indikator kedua, yaitu kecakapan membaca situasi, yang dalam bahasa Shihab sebagaimana disebutkan sebelumnya diistilahkan sebagai kebajikan. Ia bisa dipahami sebagai usaha meletakkan dan menerapkan pengetahuan alias penguasaan tradisi yang dimaksud dalam situasi dan kondisi yang tepat, sehingga pengetahuan tersebut benar-benar merefleksikan tujuan utama dari syariat, yaitu merealisasikan kemaslahatan. Konsekuensinya, pengaturan dan perubahan secara bijak terkait takaran sebuah pengetahuan agar bisa diterapkan dalam situasi dan kondisi tertentu merupakan keniscayaan. Sikap moderat seperti ini penting sekali untuk menjamin ajaran Islam agar senantiasa selaras dengan tantangan zaman. Metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang diasumsikan menghadirkan pemahaman moderat dengan demikian adalah satu pemahaman yang bisa

mengintegrasikan *fiqh al-nuṣūṣ* dan *fiqh al-wāqī'*; atau juga, meminjam bahasa Hasan Hanafi, yang mampu mengintegrasikan antara *tanzīl al-naṣṣ ilā al-wāqī'* dan juga *taḥmīl al-wāqī' ilā al-naṣṣ*. Dalam konteks metodologi *tafsīr maqāṣidī*, agar menjadi moderat, ia tidak cukup hanya memperkaya diri dengan diskursus *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, namun juga harus mampu menerapkannya dalam situasi yang tepat. Sederhananya, sesuatu tidak cukup hanya benar, tapi juga harus baik, disampaikan dengan cara yang baik, dan dalam situasi yang baik.

c. Keseimbangan

Indikator ketiga adalah prinsip keseimbangan. Artinya, dalam kerja intelektual *tafsīr maqāṣidī*, sudah semestinya diterapkan di dalamnya keseimbangan antara berbagai pasang *maqāṣid* atau konsep yang berhasil dieksplorasi. Beragam *maqāṣid* tersebut, dalam satu pasang, tampak bertentangan satu sama lain, namun sesungguhnya keduanya atau mereka saling menguatkan. Di antara pasangan *maqāṣid* dan konsep tersebut adalah *maqāṣid al-qur'an* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, *maqāṣid 'āmmah*, *maqāṣid khāṣṣah* dan *maqāṣid juz'īyyah*, *maqāṣid al-'aqīdah* dan *maqāṣid al-khalq*, *maqāṣid kullīyyah* dan *nuṣūṣ juz'īyyah*, *maqāṣid al-shārī'* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*, *maqāṣid* dan *wasā'il*, *thawābit* dan *mutaghayyirāt*, *ma'nā mu'jamī* dan *ma'nā siyāqī*, dan berbagai lima kemaslahatan yang terangkum dalam *al-kullīyyāt al-khams*.

Dengan formasi semacam ini, maka *tafsīr maqāṣidī* dapat diilustrasikan sebagai bahan bakar untuk sebuah mesin bernama moderasi beragama agar mampu bergerak maju menjawab tantangan zaman sesuai dengan apa yang digariskan dalam oleh ajaran Islam. Di sinilah terletak relevansi antara *tafsīr maqāṣidī*, moderasi beragama, dan pembaruan keagamaan. Terkait hal ini, pernyataan al-Qaraḍāwī menarik untuk disimak:

Di antara karakter wasathīyyah dan tajdid adalah jika kita mampu menghubungkan antara permasalahan yang sedang kita hadapi sekarang dengan apa yang diwariskan oleh para pendahulu kita. Kita ini sama sekali bukan umat yang lahir dan mewujud tanpa sejarah. Sebaliknya, kita bahkan amat kaya dengan pencapaian sejarah para pendahulu kita yang begitu gemilang. Peradaban kita hari ini mempunyai akar sejarah yang dapat dipertanggung jawabkan. Karena itu, menjadi kewajiban bagi kita semua untuk memanfaatkan semua warisan yang begitu luas dan beraneka ragam tersebut. Dari kerja intelektual para ahli fikih, usul fikih, hadis, kalam, tasawuf, sejarah, sastra, syair, filsafat, dan mereka yang terjun dalam menyelesaikan berbagai persoalan hidup.

Meski demikian, perlu kita sadari juga bahwa semua warisan tersebut, bahkan termasuk yang berkaitan dengan persoalan keagamaan, sesungguhnya adalah hasil kerja akal manusia. Maka menjadi wajar jika semua karya tersebut tidak lantas tidak menerima perubahan. Ia tetap berpotensi untuk diberikan analisa kritis, pengkajian ulang, pendiskusan kembali, untuk kemudian dinilai apakah tetap bisa diterima atau

tidak. Umat Islam ini pada dasarnya tidak akan bersepakat pada satu kesesatan. Karena itu, sekali lagi, dalam usaha untuk menelaah kembali beragam warisan tersebut, pijakan dan pegangan utama kita adalah hal-hal yang bersifat absolut (*qawā'ī*) baik yang berasal dari teks maupun penalaran manusia.⁴⁸

Pernyataan di atas menegaskan betapa moderasi adalah karakter utama ajaran Islam, yang menurut Shihab dapat diilustrasikan baju yang dipakai oleh seseorang. Agar terlihat indah, ukuran baju itu bisa berubah dari satu orang ke yang lain. Jika keindahan itu adalah moderasi, maka baju yang bisa berubah elastis tersebut adalah pemahaman terhadap ajaran keagamaan. Dan lagi, keindahan moderasi itu muncul karena diproduksi dari satu mesin bernama metodologi *tafsīr maqāṣidī*. Dari sini, usaha untuk membangun metodologi *tafsīr maqāṣidī* tidak cukup berhenti hanya dengan memformulasikannya, namun juga perlu mengambil beberapa studi kasus untuk menguji sejauh mana metodologi tersebut dapat bekerja dengan baik dan benar.

⁴⁸ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Waṣāṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*, ..., 203.

BAB V

APLIKASI METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDĪ* DALAM ISU-ISU HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA

Sebagaimana disebutkan dalam bab sebelumnya, bahwa dalam kerja intelektual bernama *tafsīr maqāsidī*, yaitu usaha memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, baik dalam konteks ayat, surat, tema, atau pun keseluruhan kandungan kitab suci tersebut, diperlukan suatu paradigma yang holistik, yaitu satu paradigma yang bersandar pada prinsip keutuhan (*wholeness*), bukan pada parsialitas. Ini tidak berarti juga bahwa pemahaman parsial tersebut lantas otomatis salah. Yang bisa dinyatakan dalam hal ini adalah bahwa parsialisme tersebut cukup rentan terhadap kesalahan. Karena itu, sebagai konsekuensi dari paradigma holistik di atas, yang harus dilakukan adalah mensintesis dan/atau mensinkronisasi pemahaman terhadap satu ayat dengan pemahaman terhadap ayat lain yang serupa dalam topik sehingga, dengan demikian, kombinasi antar parsialitas tersebut akan melahirkan pemahaman yang sepenuhnya, atau mendekati, komprehensif dan holistik. Keberadaan paradigma holistik tersebut menjadi lebih penting terutama dalam topik ketika sekian ayat Al-Qur'an yang terkait dengannya tampak jelas menampilkan kesan kontradiksi. Disebut 'kesan' di sini sebab kontradiksi tersebut sejatinya tidak ada dan tidak mungkin ada (*lawajadū fīhi ikhtilāfan kathīran*, al-Nisā' 82). Selain itu, secara rasional, suatu sistem yang dikatakan benar sehingga menjadi petunjuk tidak mungkin mengandung kontradiksi di dalamnya; sementara Al-Qur'an itu sendiri adalah petunjuk dari segala sumber petunjuk bagi kehidupan seorang Muslim.

Untuk memberikan pemahaman yang lebih baik terkait urgensi *tafsīr maqāṣidī* dalam mengakomodasi kesan kontradiksi ini, maka penelitian ini mengangkat tiga isu dalam konteks hubungan antarumat beragama sebagai studi kasus. Konteks ini dipilih karena ia merupakan salah satu isu sentral dalam diskursus studi Islam terutama di era negara bangsa (*nation-state*) seperti yang ada sekarang ini di mana di dalamnya terjadi pergeseran pola relasi sosio-politik antara umat Islam dengan umat-umat agama lain, yang sebelumnya lebih bersifat vertikal menjadi sekarang horizontal di mana mereka berdiri setara di depan hukum (*equal before the law*); yang juga dapat dikatakan sebagai pergeseran dari era dominasi menjadi koeksistensi. Karena itu, kemampuan untuk menarik maksud sesungguhnya dari ayat-ayat yang berbicara tentang relasi antara umat Islam dan umat berbagai agama lain, dan sebaliknya, tidak terpaku semata pada bunyi literal dari ayat-ayat tersebut, merupakan prasyarat demi mendapatkan produk penafsiran yang moderat, akomodatif, dan kompatibel.

Dalam hal ini, tiga isu yang dimaksud adalah, *pertama*, dalam isu pluralisme agama, yang dalam hal ini dibatasi dalam konteks penafsiran kata *Islām* dalam Al-Qur'an: apakah ia semata-mata sebagai sikap kepasrahan atau juga mencakup nama sebuah agama. Isu ini penting untuk dieksplorasi karena pemahaman komprehensif terhadapnya akan berkontribusi dalam mengurai perdebatan tentang kesatuan transendensi – atau dalam bahasa Sumanto Al Qurtuby disebut sebagai singularisme¹ – agama-agama. *Kedua*, dalam isu integrasi zakat dan pajak di Indonesia, yang dalam hal ini difokuskan pada pengeksplorasian konsep *maqāṣid-wasā'il* untuk kemudian diterapkan pada ayat-ayat yang berkaitan tentang integrasi zakat dan pajak. Selanjutnya, hal ini pada gilirannya dimaksudkan sebagai argumen pendukung pada usaha untuk menjadikan zakat sebagai pengurang sepenuhnya jumlah pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim. Elaborasi konsep ini menjadi penting untuk menghasilkan pemahaman moderat, yang mampu menjadi jembatan antara mereka para penolak pajak dan mereka yang menyamakan sepenuhnya antara zakat dan pajak. Adapun yang *ketiga* berkaitan dengan isu politik, yang dalam hal ini dibatasi pada pengeksplorasian titik temu antara Pancasila sebagai falsafah bagi negara multi-agama bernama Indonesia dengan *āyāt ḥākimiyyah* yang merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan transendensi sebuah bentuk pemerintahan. Pengeksplorasian titik temu semacam ini dapat dilihat sebagai usaha mereproduksi makna dari Pancasila, yang dalam hal ini jelas sangat

¹ Sumanto Al Qurtuby, "Antara Pluralitas dan Pluralisme," dalam *Sumanto Al Qurtuby*, diakses pada June 12, 2023, <https://sumantoalqurtuby.com/antara-pluralitas-dan-pluralisme/>.

diperlukan bagi eratnya persatuan dan kesatuan rakyat Indonesia yang demikian beragam dalam hal agama, budaya, dan adat istiadat.

Untuk yang pertama, sebagaimana diisyaratkan di atas, penelitian ini akan mencoba mengeksplorasi manakah kiranya yang lebih tepat antara Islam sebagai semata sikap kepasrahan atau, selain kepasrahan itu sendiri, ia juga dapat dikatakan sebagai nama sebuah agama.

A. *Islām* dalam Al-Qur'an: Antara Semata Sikap Kepasrahan atau Juga Nama Sebuah Agama

Pembahasan terkait makna kata *Islām* ini sesungguhnya tidak bisa dipisahkan dari diskursus pluralisme agama, yang dalam konteks lebih sempit dimaksudkan dalam konsep kesatuan transendensi agama-agama. Pluralisme agama itu sendiri tentu saja merupakan diskursus yang luas. Demi efisiensi, penelitian ini akan membatasinya pada satu hal yang cukup spesifik, yaitu jangkauan makna istilah *Islām* dalam Al-Qur'an antara hanya semata bermakna kepasrahan atau, selain kepasrahan tersebut, juga merujuk kepada satu agama tertentu.

1. Sebagai Semata Sikap Kepasrahan

Pluralisme agama merupakan salah satu istilah kunci dalam studi perbandingan agama-agama (*comparative study of religions*). Pada umumnya ia didefinisikan sebagai sebuah konsep untuk mengakui keberadaan keragaman agama dalam sebuah masyarakat.² Di sini, analisis yang diberikan oleh Sumanto Al Qurtuby patut diperhatikan yaitu perlunya pembedaan antara pluralitas dan pluralisme:

Pluralisme itu adalah semacam filosofi atau pandangan dunia untuk menyikapi fakta-fakta pluralitas atau kemajemukan secara terbuka, *open-minded*, dan toleran. Pluralitas adalah sesuatu yang bersifat alami, sedangkan pluralisme bersifat kultural. Tidak seperti pluralitas yang merupakan pemberian atau anugerah Tuhan, pluralisme adalah sebuah “prestasi” bersama dari kelompok agama, etnis, dan budaya yang berlainan untuk menciptakan sebuah “masyarakat bersama”. Dengan kata lain, pluralisme adalah sebuah proses pergumulan kreatif-intensif terhadap fakta pluralitas itu yang bertujuan menciptakan sebuah “komunitas bersama” yang saling menghargai keragaman dan keunikan masing-masing agama dan budaya. Pluralitas baru akan menjadi pluralisme, jika masing-masing umat bersedia membuka ruang dialog yang sehat dan pergumulan yang intensif.³

² Franklin Hutabarat, “Navigating Diversity: Exploring Religious Pluralism and Social Harmony in Indonesian Society,” dalam *European Journal of Theology and Philosophy*, Vol. 3 No. 6 Tahun 2023, hal. 6–13.

³ Qurtuby, “Antara Pluralitas dan Pluralisme,” ...

Dari pernyataan di atas, dapat diketahui perlunya pembedaan antara pluralitas agama dan pluralisme agama. Sederhananya, pluralitas adalah fakta perbedaan agama-agama; sementara pluralisme adalah respons manusia terhadap fakta perbedaan tersebut. Atau, meminjam istilah Mohammed Hashas, jika pluralitas agama merupakan penerimaan terhadap keragaman agama-agama secara apriori, maka pluralisme agama merupakan penerimaan yang sama namun secara aposteriori.⁴ Pembedaan ini menjadi penting untuk dilakukan karena istilah pluralisme agama itu sendiri telah menjadi bahan perdebatan di tengah-tengah masyarakat, terutama di antar kaum intelektual; sementara pada saat yang sama, ada kecenderungan bahwa kedua pihak belum sepakat terkait materi dan batasan yang sedang diperdebatkan.⁵ Ada sebagian yang memahaminya sebagai sekedar respons manusia untuk menyikapi perbedaan agama-agama; ada juga sebagian lain yang melihatnya sebagai usaha penyamarataan ajaran agama-agama.⁶

Demi efisiensi, penelitian ini tidak akan masuk lebih jauh dalam aneka definisi dari pluralisme agama tersebut. Apa yang dimaksud dengan pluralisme agama di sini bukan pluralitas agama yang kemudian dianggap jadi sumber masalah. Sebab, pluralitas itu sendiri adalah bagian dari *sunnatullah*, yaitu kebiasaan Tuhan – atau disebut juga hukum alam – untuk menjadikan hampir semua entitas berbeda satu dengan lainnya (*wa lan tajida lisunnatillāhi tabdīlā*, al-Fath/48:23). Dengan akhiran ‘isme’ pada kata ‘pluralisme’, ia juga tidak sedang merujuk pada satu pemahaman dan ideologi tertentu yang dimaksudkan untuk mengelola perbedaan agama yang ada dalam suatu masyarakat.⁷ Sebaliknya, pluralisme agama yang menjadi pokok pembahasan dalam penelitian ini merujuk pada pandangan pluralis – yang merupakan bagian dari fenomena pluralisme agama – yang menyatakan

⁴ Mohammed Hashas, “Introduction: Islam, Muslims, and Religious Pluralism: Concepts, Scope and Limits,” dalam *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and Modern Challenges*, ed. Mohammed Hashas, Cham: Springer International Publishing, 2021, 13, diakses pada June 11, 2024, https://doi.org/10.1007/978-3-030-66089-5_1.

⁵ Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama” Majelis Ulama Indonesia (MUI); Muhammad Abdul Aziz, “Benarkah Islam Satu Satunya Jalan Keselamatan? Relevansi Fatwa MUI Tentang Pluralisme Agama Dengan Pemikiran Maqasid Yūsuf al-Qaraḍāwī,” dalam *Peran Fatwa MUI Dalam Membangun Peradaban Bangsa*, Presented at the The 7th Annual Conference on Fatwa MUI Studies, Jakarta: Indonesian Council of Ulama (MUI), 2023.

⁶ Mohammad Harir Saifu Yasyak, “Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial,” dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2017, hal. 57–77; *Islam’s Influence on the US | Centre Stage*, 2023, diakses pada June 12, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=P6koSJTZsyY>; Nasitotul Janah, “Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Di Antara Kontribusi Dan Kontroversi),” dalam *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2017, hal. 44–63.

⁷ Qurtuby, “Antara Pluralitas dan Pluralisme,” ...

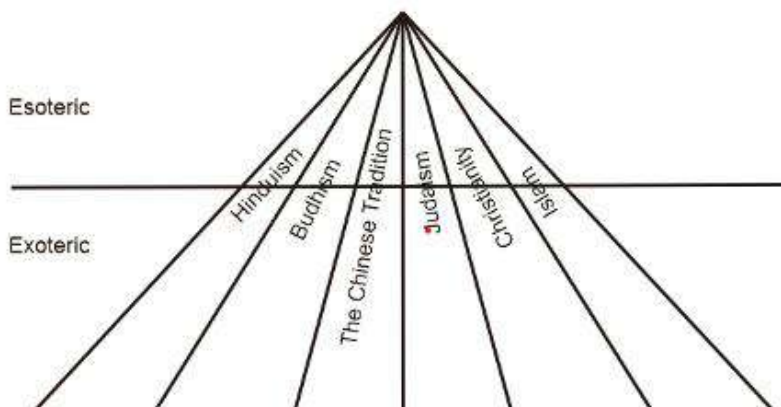
bahwa semua agama-agama yang ada sekaligus berbeda tersebut sesungguhnya berinti pada kepasrahan; dan karenanya semuanya adalah jalan yang sama-sama valid untuk mencapai keselamatan dari Tuhan yang sama.⁸

Pada konteks global, gagasan kesatuan transendensi agama ini dapat ditemukan jejaknya pada Frithjof Schuon (1907-1998), seorang filsuf kelahiran Swiss, yang berpendapat, sebagaimana dipahami oleh John Hick (1922-2012) yang merupakan koleganya dan keduanya memang sesama pendukung gagasan pluralisme agama, bahwa:

*Metaphysically, in God at the apex, religions (or rather the revealed religions, a distinction to which we shall return) converge, below they differ. The epistemological concomitant of this metaphysical fact is that religious discernment, too, unites at its apex while dividing below it.*⁹

(Di alam metafisik, [menurut Schuon] dengan Tuhan berada di puncak, agama-agama yang ada sesungguhnya bertemu; sementara di bawahnya [yaitu alam fisik] mereka berbeda satu sama lain. Titik temu epistemologis dari fakta metafisik ini adalah bahwa masing-masing agama tersebut bersatu pada puncak kearifan tertentu dan pada saat yang sama berbeda satu sama lain di level bawahnya [yaitu alam fisik])

Untuk memahami pernyataan Schuon di atas, ada baiknya dicantumkan di bawah ini ilustrasi yang ia sediakan sendiri terkait konsep kesatuan transendensi agama-agama (*transcendent unity of religions*) yang digagasnya.¹⁰



Gambar V.1 Konsep *Transcendent Unity of Religions*

⁸ Uraian cukup komprehensif tentang kemungkinan non-Muslim bisa masuk surga bisa ditemukan dalam Muhamad Ali, *Non-Muslim Bisa Masuk Surga: Islam, Keselamatan Yang Lain, Dan Etika Antariman*, Jakarta Selatan: Milestone, 2025.

⁹ John Hick dalam *Pengantar*-nya untuk karya Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, xiii.

¹⁰ Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, xii.

Dengan bantuan gambar di atas, dapat dinyatakan bahwa konsep *transcendent unity of religions* yang digagas Schuon menganalogikan agama-agama besar yang ada, dalam hal ini dicontohkan Hindu, Budha, tradisi-tradisi China, Yahudi, Kristen, dan Islam, seperti aneka sinar yang memancar secara vertikal dari sumber yang satu. Sinar-sinar tersebut kemudian dibelah oleh sebuah garis horizontal yang kemudian membentuk dua area. Pertama, bagian atas disebut esoteris (*esoteric*), yaitu wilayah khusus yang cenderung bersifat esensial sehingga hanya diketahui oleh sebagian kecil manusia. Dalam istilah Schuon, sebagaimana dinyatakan oleh Hick di atas, wilayah ini disebut alam metafisik. Kedua, bagian bawah yang disebut eksoterik (*exoteric*), yaitu wilayah umum yang cenderung mencakup hal-hal yang kasat mata sehingga ia diketahui oleh hampir semua manusia. Sebagai kebalikan dari metafisik, bagian bawah ini bisa disebut juga dengan alam fisik. *Nah*, di level eksoterik, agama-agama itu memang jelas berbeda satu sama lain, mulai dari ritual hingga konsepsi ketuhanan mereka. Namun, di level esoteris, mereka sesungguhnya bersatu, menuju, dan – sebagai konsekuensinya, menurut kesimpulan Penulis – mendapatkan keselamatan dari Tuhan yang sama. Sampai di sini, gagasan transendensi Schuon tersebut tampak selaras dengan pandangan kaum pluralis sebagaimana hal ini dinyatakan oleh Hick, bahwa “*the great world religions are different human responses to the same ultimate transcendent reality* (agama-agama besar yang ada di dunia ini sesungguhnya adalah aneka respons manusia yang berbeda satu sama lain terhadap satu realitas yang sama, transenden, dan mutlak).”¹¹

Dalam konteks Indonesia – dan konteks inilah yang menjadi obyek spesifik yang direspons oleh penelitian ini, gagasan kesatuan transendensi agama-agama ini juga terasa menggema. Di antara yang paling mendapatkan perhatian – sekaligus kontroversi – adalah apa yang diutarakan oleh Nurcholish Madjid (1939-2005) sebagaimana dapat disimak berikut:

Agama yang benar dengan inti ajaran pasrah kepada Tuhan itu kemudian diwasiatkan Ibrāhīm kepada keturunannya. Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya‘qūb atau Israel (artinya, hamba Allah) dari jurusan Nabi Ishaq, salah seorang putra Ibrāhīm. Wasiat Ibrāhīm dan Ya‘qūb itu kemudian menjadi dasar agama-agama Israel, yaitu (yang sekarang bertahan), agama-agama Yahudi dan Kristen...Jadi, agama-agama Yahudi dan Nasrani berpangkal kepada “*al-islām*”, karena merupakan kelanjutan agama Nabi Ibrāhīm.¹²

¹¹ John Hick, *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, London: Oneworld, 1999, 83; Muhamad Ali, “Religious Pluralism and Freedom in Islam,” dalam *Freedom of Religion and Religious Pluralism*, Brill Nijhoff, 2023, 44, diakses pada October 7, 2023, <https://brill.com/edcollchap-oa/book/9789004504967/BP000013.xml>.

¹² Nurcholish Madjid, “Islam: Doktrin Dan Peradaban,” dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, ed. Budhy Munawar-Rachman, Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019, 974–975.

Dari pernyataan di atas, tampak Madjid ingin menunjukkan adanya benang merah antara agama Yahudi dan Kristen sehingga dapat dikatakan selanjutnya bahwa agama Kristen, karena dianggap berpangkal dari Nabi 'Īsā dan Nabi 'Īsā itu sendiri adalah salah satu dari sekian pewaris rantai kenabian dari Nabi Ya'qūb, Nabi Ishāq, dan Nabi Ibrāhīm, sesungguhnya merupakan kelanjutan dari agama Yahudi. Benang merah dari sekian mata rantai kenabian tersebut menyatakan bahwa sikap kepasrahan merupakan titik temu di antara agama-agama yang ada terutama tiga agama besar dunia: Kristen, Islam, dan Yahudi. Dengan menggunakan paradigma *transcendent unity of religions* yang digagas Schuon, kepasrahan inilah yang dianggap berada di level esoteris, yaitu pertemuan dari ketiga agama yang berbeda tersebut – sebuah nilai yang diajarkan oleh Nabi Ibrāhīm sebagai sosok yang dianggap sebagai leluhur mereka. Posisi titik temu inilah yang agaknya kemudian melahirkan pernyataan lebih lanjut dari Madjid bahwa, “karena merupakan inti semua agama yang benar, maka “*al-islām*” atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang. Maka “*al-islām*” menjadi landasan universal kehidupan manusia, berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu.”¹³

Berdasarkan pernyataan ketiga tokoh di atas, patut untuk dinyatakan di sini bahwa, *pertama*, ketiganya, yaitu Schuon, Hick, dan Madjid, mengakui adanya titik temu antara agama-agama. Menurut Penulis, apa yang disebut titik temu di sini hendaknya tidak lantas – meskipun bisa jadi memang demikian adanya – hanya dipahami sebagai titik puncak yang menjadi titik pemersatu bagi aneka entitas berbeda yang berada di bawahnya sebagaimana terlihat dalam ilustrasi Schuon di atas. Namun ia bisa juga merujuk pada pola interseksi sebagaimana ditunjukkan dalam diagram venn yang kerap digunakan dalam ilmu logika,¹⁴ di mana di dalamnya dua entitas yang berbeda saling bersinggungan dan berbagi wilayah yang sama di satu sisi namun di sisi lain tetap juga memiliki wilayah perbedaan. Yang membedakan dua pola titik temu ini adalah terkait letak titik temu agama-agama itu sendiri. Bagi yang pertama, titik temu tersebut tidak hanya berupa titik temu sosiologis yang berada pada nilai-nilai universal kemanusiaan yang dapat ditemukan pada aras eksoterik, namun juga berupa titik temu teologis yang berlaku pada aras esoterik. Adapun bagi yang kedua, titik temu tersebut lebih berupa titik temu sosiologis. Sementara pada aras esoterik, titik temu teologis tersebut diyakini tidak terjadi semata-mata karena perbedaan konsepsi ketuhanan yang telah digariskan oleh entitas yang masing-masing kelompok keagamaan anggap sebagai Tuhan agar seseorang dengan konsepsi

¹³ Madjid, “Islam: Doktrin Dan Peradaban,” ... 974–975.

¹⁴ Amirouche Moktefi and Jens Lemanski, “On the Origin of Venn Diagrams,” dalam *Axiomathes*, Vol. 32 No. 3 Tahun 2022, hal. 887–900.

tersebut dapat berjalan menuju kepada-Nya. Meski demikian, perlu juga dicatat di sini bahwa dalam pemahaman kedua, apa yang menjadi keyakinan tersebut lebih berdasarkan pada pemahaman di level kemanusiaan terhadap konsepsi ketuhanan yang telah digariskan; sementara tentang apa yang benar-benar terjadi di akhirat nanti adalah sepenuhnya berada pada kekuasaan Tuhan.

Kedua, benar bahwa ketiga tokoh di atas mengakui adanya titik temu namun apa yang disebut titik tersebut boleh jadi berbeda antara mereka. Berdasarkan uraian tentang keragaman pola titik temu di atas, jika Schuon dan Hick jelas mengilustrasikan pemikiran pluralisme agama mereka dengan merujuk pada pilihan pertama yaitu segitiga transenden, pada Madjid ada kemungkinan bahwa pemikiran pluralisme agamanya merujuk pada pilihan kedua yaitu pola interseksi pada diagram venn. Hal ini setidaknya berdasarkan beberapa pernyataannya bahwa “karena merupakan inti semua agama yang benar, maka “*al-islām*” atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang. Maka “*al-islām*” menjadi landasan universal kehidupan manusia, berlaku untuk setiap orang, di setiap tempat dan waktu.”¹⁵ Di sini, Madjid menyatakan bahwa *al-islām*, yaitu sikap kepasrahan, adalah inti dari semua agama yang benar. Kepasrahan itulah yang menjadi titik tolak sikap keberagamaan seseorang untuk selanjutnya dikembangkan dan diwujudkan dalam aneka kegiatan keberagamaan lainnya. Perwujudan lanjutan inilah yang agaknya kemudian melahirkan perbedaan bentuk eksoterik antara agama yang satu dengan yang lain. Namun, meski berbeda, mereka semua berhulu pada pangkal esoterik yang sama: kepasrahan. Sifat dasar inilah yang kemudian menjadi satu alasan mengapa kepasrahan bersifat universal dan karenanya menjadi titik temu dari sekian agama yang ada. Hal ini kiranya dapat ditemukan dan diperkuat dalam pernyataan lanjutan dari Madjid sebagai berikut:

Oleh karena “*al-islām*” merupakan titik-temu semua ajaran yang benar, maka di antara sesama penganut yang tulus akan ajaran itu pada prinsipnya harus dibina hubungan dan pergaulan yang sebaik-baiknya, kecuali dalam keadaan terpaksa, seperti jika salah satu dari mereka bertindak zalim terhadap yang lain. Sikap ini terutama diamanatkan kepada para pengikut Nabi Muhammad, Rasul Allah yang terakhir, sebab salah satu tujuan dan fungsi umat Muhammad ini ialah sebagai penengah (*wasat*, “wasit”) antara sesama manusia, serta sebagai saksi (*shuhadā*) atas seluruh kemanusiaan.¹⁶

Dari uraian di atas, sekilas memang tampak bahwa Madjid lebih dekat kepada segitiga transenden Schuon di mana kepasrahan merupakan titik temu dari sekian agama yang berbeda-beda itu. Terlebih lagi, di tempat lain ia

¹⁵ Madjid, “Islam: Doktrin Dan Peradaban,” ... 977.

¹⁶ Madjid, “Islam: Doktrin Dan Peradaban,” ... 978.

menyatakan bahwa “ada indikasi dalam Al-Qur’an bahwa manifestasi lahiriah “*al-islām*” itu dapat beraneka ragam, antara lain karena mengikuti zaman dan tempat. Namun dalam keanekaragaman itu, semua orang (harus) mengabdikan dan berbakti kepada Wujud Yang Satu, yaitu Tuhan, dengan sikap pasrah kepada-Nya.”¹⁷

Hanya saja, kepasrahan yang dimaksud Madjid di sini boleh jadi berhenti hanya pada makna umum kepasrahan dan karenanya tidak sampai selaras dengan apa yang cukup jelas dilontarkan oleh Hick: *to the same ultimate transcendent reality*, bahwa semua agama yang berbeda-beda itu pada akhirnya menuju pada realitas yang sama, mutlak dan transenden. Hal ini terutama berdasarkan fakta bahwa setidaknya dalam dua pernyataan di atas, Madjid tidak menggunakan istilah realitas yang sama untuk merujuk pada Tuhan sebagai titik temu agama-agama yang berbeda tersebut. Selain itu, menariknya lagi, Madjid ternyata menggunakan istilah ‘semua agama yang benar’, yaitu:

Karena merupakan inti semua agama yang benar, maka “*al-islām*” atau pasrah kepada Tuhan adalah pangkal adanya hidayah Ilahi kepada seseorang”¹⁸ dan “oleh karena “*al-islām*” merupakan titik-temu semua ajaran yang benar, maka di antara sesama penganut yang tulus akan ajaran itu pada prinsipnya harus dibina hubungan dan pergaulan yang sebaik-baiknya.”¹⁹

Fakta ini menimbulkan satu asumsi bahwa yang Madjid maksud sebagai ‘semua agama atau ajaran yang benar’ dalam konsep pluralisme agamanya tersebut – dengan menggunakan Kristen dan Yahudi sebagai contoh – adalah agama Kristen dan Yahudi yang benar, bukan lantas segala bentuk ajaran agama Kristen dan Yahudi yang bisa ditemui. Memang dalam hal ini patut untuk diperjelas apa dan bagaimana standar untuk menentukan ajaran yang benar tersebut. Namun, menurut Penulis, karena Madjid sendiri adalah seorang Muslim, maka dengan sendirinya standar tersebut adalah menurut perspektif Islam, yaitu Al-Qur’an yang merupakan sumber dari segala sumber hukum bagi umat Islam. Dalam tradisi Islam, mayoritas ulama berpendapat bahwa baik agama Kristen maupun Yahudi, selama di dalamnya ajaran otentik masing-masing agama dilaksanakan dengan benar, sesungguhnya tidak lain adalah Islam itu sendiri. Dalam hal ini, pernyataan Zakir Naik, terlepas dari sisi kontroversialnya, cukup relevan untuk dipertimbangkan: “*if Christian means a person who follows the teachings of*

¹⁷ Nurcholish Madjid, “Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan,” in *Islam Doktrin Dan Peradaban*, ed. Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2020), 977.

¹⁸ Nurcholish Madjid, “Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan,” in *Islam Doktrin Dan Peradaban*, ed. Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2020), 977.

¹⁹ Madjid, “Islam: Doktrin Dan Peradaban,” ... 978.

Jesus Christ [pbuh], then we Muslims are more Christian than the Christians themselves” (Jika definisi Kristen adalah seseorang yang mengikuti ajaran Yesus, maka kami umat Islam dapat dianggap lebih Kristen daripada umat Kristiani sendiri).²⁰ Demikian sebab di antara yang menjadi ajaran otentik Yesus adalah mengimani kedatangan Rasulullah Saw. berikut ajaran-ajaran yang dibawanya nanti. Maka, jika seseorang menyatakan dirinya seorang Kristiani yang mengamalkan ajaran Yesus, menjadi sebuah konsekuensi logis jika ia juga mengimani Rasulullah Saw. Adapun jika yang terjadi sebaliknya, maka otentisitas keberagamaannya perlu ditelaah kembali; sebab, “kalau Anda percaya cuma sebahagian [dan] tidak percaya yang lain, Anda tidak dinamakan percaya Al-Qur’an.”²¹ Karena itu, jika standar kebenaran tersebut menggunakan konsep keyakinan terhadap ajaran para rasul yang dinyatakan dalam Al-Qur’an, maka kiranya dapat dinyatakan bahwa keyakinan umat Islam lebih komprehensif, yaitu mengakui Nabi Isa As dan Nabi Musa As – selain tentu saja Rasulullah Saw. – yang masing-masing merupakan nabi umat Kristiani dan Yahudi; sementara keyakinan umat Kristiani dan Yahudi terkesan parsial sebab hanya mengakui rasul masing-masing dan tidak mengakui risalah Rasulullah Saw.

Yang jelas, menurut Penulis, cara bagaimana Madjid menyampaikan gagasan pluralisme agama tersebut, yaitu dengan seakan-akan memperlakukan sama kedudukan teologis antara Islam, Kristen, dan Yahudi padahal yang sebenarnya ia maksud adalah “Islam, Kristen [yang benar], dan Yahudi [yang benar]”, melahirkan kesan abu-abu bagi para pembaca pikiran-pikirannya untuk memetakan posisinya dalam diskursus pluralisme agama. Dalam analisis lebih lanjut, sikap ini agaknya berkaitan dengan posisi dan perannya sebagai intelektual publik dan guru bangsa bagi masyarakat Indonesia yang demikian plural. Dalam situasi seperti ini, yang perlu ditonjolkan adalah persamaan, bukan perbedaan. Hal ini terefleksikan cukup terang dalam pernyataan Madjid berikut ini:

Agama adalah sistem simbol. Kalau kita berhenti pada sistem simbol, kita akan konyol. Tapi kalau kita berusaha untuk kembali ke asal simbol itu, kita akan menemukan [banyak] persamaan [antar-iman]... Sekadar ilustrasi, perhatikan roda sepeda. Jari-jari sepeda itu semakin jauh dari as-nya, semakin rapat, untuk kemudian menyatu di asnya itu. Maka ada sebuah ungkapan, bahwa barang siapa memahami *the heart of religion* [jantung atau hati/kalbu dari agama] dan *the religion of the heart* [agama “kalbu”, maksudnya hakikat agama], maka semua agama akan menjadi sama kendati tetap berbeda dalam keunikannya masing-masing), tapi barang siapa

²⁰ Zakir Naik, “Similarities between Islaam and Christianity,” diakses pada June 14, 2024, <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1258033821026128&set=muslims-are-more-christian-than-the-christians-themselvesif-christian-means-a-pe>.

²¹ *Iman Pada Kesempurnaan Al-Qur’an* | M. Quraish Shihab Podcast, 2021, 11:45-12:00 <https://www.youtube.com/watch?v=KAzqXPfp4M8>.

masih melihat perbedaan sebagai sesuatu yang sangat penting, maka ibarat orang dalam lingkaran itu berdiri di pinggiran.²²

Sampai di sini, meski ilustrasi roda pada kutipan di atas dapat mengesankan kecenderungan pemikiran Madjid pada segitiga transendensi Schuon, penelitian ini tidak bermaksud memverifikasi lebih jauh apa dan bagaimana pola yang sesungguhnya dimaksud oleh Madjid dengan titik temu agama-agama tersebut: apakah berupa segitiga transendensi ala Schuon dan Hick atau pola interseksi yang ditemukan dalam diagram venn? Yang jelas, jika yang dimaksud Madjid adalah yang kedua, mayoritas – jika bukan semua – sarjana juga setuju bahwa memang dalam hampir semua agama yang ada terkandung sekian konsep kebenaran yang bersifat universal – termasuk di antaranya adalah kepasrahan – di mana pada area itulah masing-masing dari para pemeluk agama-agama tersebut dapat saling bertemu dan berkolaborasi. Namun, jika yang dimaksud Madjid adalah pola yang pertama, maka inilah yang menjadi di antara alasan mengapa penelitian yang ada di hadapan sidang pembaca ini – yang menawarkan metodologi *tafsīr maqāṣidī* dalam memahami ayat Al-Qur'an – ditulis.

2. Sebagai Juga Nama Sebuah Agama

Penggunaan metodologi *tafsīr maqāṣidī* untuk merespons pemikiran Nurcholish Madjid menjadi cukup relevan di sini sebab argumen yang ia jadikan sebagai landasan konsep kesatuan transendensi agama-agama tersebut pada dasarnya juga berdasarkan Al-Qur'an – yang darinya metodologi *tafsīr maqāṣidī* demikian juga diekstrak. Pada saat yang sama, tidak sedikit – bahkan mayoritas umat Islam baik dari kalangan awam maupun para sarjananya – yang berpandangan sebaliknya terkait konsep tersebut, yaitu bahwa kata *Islām* dalam Al-Qur'an, selain tentu saja bermakna *kepasrahan*, pada dasarnya memang merujuk pada nama sebuah agama tertentu. Dengan *tafsīr maqāṣidī* tersebut, akan ditimbang mana di antara dua pemaknaan terhadap kata *Islām* tersebut, yaitu semata sikap kepasrahan atau sikap kepasrahan yang juga mencakup nama sebuah agama tertentu, yang lebih dekat kepada prinsip-prinsip *maqāṣid* (kebertujuan) dalam metodologi *tafsīr maqāṣidī*. Penggunaan *tafsīr maqāṣidī* tersebut juga berdasarkan pertimbangan bahwa dalam batas tertentu kebenaran yang dihasilkannya bukan semata-mata bersifat partikular yang selaras dengan paradigma Islam, namun karena ia juga bersifat universal.²³

²² Nurcholish Madjid, “Dawlah, The Wheel of Fortune,” dalam *Ensiklopedia Nurcholish Madjid*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.

²³ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 1 ‘Aqrabiyyah: Dār Ibn ‘Affān, 1997, 20.

Demi merealisasikan tujuan ini, dalam konteks kontestasi makna *Islām* yang menjadi fokus kajian bagian tulisan ini, maka prinsip-prinsip *maqāṣid* yang dimaksud, sebelum kemudian akan digunakan dalam merespons argumen kesatuan transendensi agama-agama Madjid, akan merujuk pada pengeksploresian sisi moderasi antara dua *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-‘aqīdah*.

a. Antara *Maqāṣid al-Khalq* dan *Maqāṣid ‘Aqīdah*

Yang dimaksud dengan *maqāṣid al-khalq* di sini adalah sekian tujuan yang ditetapkan dalam penciptaan kehidupan manusia di dunia ini. Pembahasan komprehensif tentang *maqāṣid al-khalq* dalam diskursus *maqāṣid*, baik *maqāṣid al-Qur’ān* maupun *maqāṣid al-sharī‘ah*, dapat dianggap masih cukup jarang dilakukan – jika bukan tidak ada. Padahal, Al-Qur’ān sendiri sedemikian terang menyatakan bahwa tujuan penciptaan manusia – berikut jin – adalah agar mereka melakukan penyembahan tulus kepada Allah Swt. (*illā liya ‘budūn*, al-Dhāriyāt/51:56). Dalam dimensi yang lebih luas, pengetahuan akan *maqāṣid al-khalq* tersebut akan cukup berkontribusi dalam memahami diskursus *maqāṣid* secara umum, dan secara khusus, yaitu dalam konteks topik penelitian ini, juga akan cukup membantu dalam memahami fenomena pluralitas keagamaan yang terjadi pada manusia dari waktu ke waktu dalam rentang sejarah kemanusiaan. Disebut jarang bahkan mungkin tidak ada karena yang menjadi *maqāṣid al-khalq* tersebut, dengan ibadah sebagai contoh, memang belum ditemukan dalam banyak senarai *maqāṣid* yang ada, baik pada *maqāṣid al-Qur’ān* maupun *maqāṣid al-sharī‘ah*. Dalam *maqāṣid al-Qur’ān* yang digagas Said Nursi atau pun al-Alwani di atas, termasuk juga lima kemaslahatannya al-Ghazālī (*al-kullīyyāt al-khams*) yang dikenal luas sebagai substansi dari *maqāṣid al-sharī‘ah*, sebagai contoh, jelas tidak ditemukan redaksi *ibadah*.

Hal ini tidak lantas berarti bahwa apa yang ada pada senarai tersebut tidak mengandung unsur ibadah; namun, yang ditekankan di sini adalah bahwa pencantuman istilah *ibadah* secara verbatim sebagai satu dari sekian tujuan dalam senarai *maqāṣid* tersebut memang tidak ditemukan. Padahal pencantuman tersebut berkontribusi penting terhadap adanya keseimbangan antara *maqāṣid* yang bersifat duniawi dan *maqāṣid* yang bersifat ukhrawi. Pengarusutamaan keseimbangan ini menjadi penting mengingat apa yang terjadi hari ini adalah kecenderungan adanya ketidakseimbangan antara dua jenis *maqāṣid* tersebut. Dalam *maqāṣid al-Qur’ān* Said Nursi, sebagai contoh, tiga yang pertama yaitu tauhid, kenabian, dan hari kebangkitan dapat digolongkan sebagai *maqāṣid* ukhrawi, sementara yang terakhir yaitu keadilan sebagai *maqāṣid* duniawi. Begitu juga pada *maqāṣid al-Qur’ān* al-Alwani, tauhid dapat dianggap sebagai representasi dari *maqāṣid* ukhrawi

sementara *tazkiyah* dan *'umrān* sebagai *maqāṣid* duniawi. Keadilan sering kali dipahami sebagai gagasan yang harus dicapai demi keadilan itu sendiri. Padahal, keadilan tersebut, betapa pun ia senantiasa selaras dengan spirit ajaran Islam, masih harus dikaitkan dengan tujuan yang lebih tinggi dan substansial, yaitu tauhid yang tentu saja merupakan bagian dari ibadah. Di sini, terlihat bahwa meski ibadah di satu sisi merupakan *maqāṣid al-khalq* dan di sisi lain ternyata tidak disebutkan secara verbatim sebagai bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *maqāṣid al-sharī'ah*, namun ia terlihat telah terakomodasi secara substansial dalam satu istilah yang sesungguhnya jauh lebih komprehensif, yaitu tauhid.

Jika posisi ibadah sebagai bagian dari *maqāṣid al-khalq* terdeklarasikan sedemikian jelas, yang agaknya belum disadari sebagai juga bagian dari *maqāṣid al-khalq* tersebut adalah cobaan. Artinya, benar bahwa manusia sepenuhnya diharapkan untuk menjadikan segala yang ada di dunia ini sebagai media ibadah kepada Allah Swt. Namun, perlu dicatat juga bahwa seandainya tujuan penciptaan tersebut hanya semata sebagai ibadah, sebenarnya dengan hanya menciptakan manusia dalam posisi sebagaimana malaikat, tujuan ibadah tersebut dapat tercapai. Jika demikian, timbul satu pertanyaan: lalu apa maksud dari diciptakannya manusia di dunia ini – selain untuk beribadah? Satu konsep *maqāṣid* yang bisa ditawarkan untuk menjawab pertanyaan ini adalah apa yang disebut sebagai *maqṣad al-ibtilā'*, yaitu bahwa penciptaan manusia di dunia ini, selain untuk ibadah, adalah dimaksudkan sebagai tempat ujian. Karakter ujian ini dapat dilihat dari perbedaan struktur bawaan antara malaikat dan manusia yang merupakan anugerah dari Allah Swt. Jika yang pertama hanya diberikan kecenderungan untuk taat (*lā ya'sūn Allāh*, al-Tahrīm/66:6) sehingga ia tidak mengalami cobaan, maka yang kedua dikaruniai dua kecenderungan (*wa hadaynāhu al-najdayn*, al-Balad/90:10) yaitu jalan ketaatan dan jalan kedurhakaan,²⁴ yang dengan kondisi inilah ia akan diberikan cobaan untuk memilih yang baik dari yang buruk.

Keberadaan *maqṣad al-ibtilā'* ini, meski tidak seterang pada *maqṣad al-'ibādah*, demikian nyata terdeklarasikan dalam Al-Qur'an. Di antaranya adalah bahwa penciptaan manusia dari setetes mani yang bercampur itu sesungguhnya dimaksudkan untuk menguji mereka dengan memberikan aneka perintah dan larangan (*inna khalaqnā al-insāna min nutfatin amshāj nabtālīh*, al-Insān/76:2). Penciptaan hidup dan mati terutama yang menimpa manusia sejatinya juga ditujukan sebagai satu ujian, mana di antara mereka yang lebih baik amalannya di antara yang lain (*alladhī khalaq al-mawt wa al-hayāt liyabluwakum ayyukum aḥsanu 'amalan*, al-Mulk/67:2). Tidak

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 15 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 276.

terkecuali satu contoh lain yang kiranya paling dekat di antara sekian contoh lainnya dengan topik penelitian ini, yaitu tentang fakta pluralitas agama sebagai ujian bagi manusia. Bahwa, seandainya berkehendak, sebenarnya Allah Swt. tentu saja mampu menciptakan manusia ini berupa umat yang satu sehingga tidak timbul pertikaian antara satu umat dengan umat lainnya sebagaimana yang terlihat di panggung sejarah kemanusiaan. Namun, secara sengaja Allah Swt. menciptakan pluralitas agama tersebut dengan maksud sebagai cobaan agar manusia, dengan Al-Qur'an dan akal yang dimilikinya, memilih mana di antara agama-agama tersebut yang benar dan baik sehingga wajib dipeluk, dan mana di antara mereka yang justru mengandung hal sebaliknya sehingga perlu untuk dijaui. Meski demikian, betapa pun seorang manusia – atau dalam konteks penelitian ini lebih tepatnya seorang Muslim – meyakini sepenuhnya agama yang dipeluknya sebagai yang benar dan paling benar, kebenaran keyakinan tersebut masih berada di level manusia – yang tentu saja berpotensi selaras dengan kebenaran di level Tuhan. Adapun yang pada akhirnya benar-benar mengetahui agama yang benar, berikut nasib akhir yang menimpa setiap pemeluk agama sebagai konsekuensi atas pilihan dalam cobaan tersebut, adalah Allah Swt. itu sendiri. Karena itu, dalam kehidupan dunia ini, yang perlu ditonjolkan adalah berbuat dan berlomba-lomba dalam kebaikan dengan Al-Qur'an dan akal sebagai panduan (*wa lākin liyabluwakum fī mā ātākum fastabiḡ al-khayrāt*, al-Mā'idah 48).

Dalam konteks pemikiran Shihab, pembahasan tentang – atau katakan penyebutan secara verbatim – *maqāṣid al-khalq* ini belum terlihat secara komprehensif. Meski demikian, secara substansi, hal tersebut telah terindikasikan dalam sekian pernyataan yang ia sampaikan dalam beberapa kesempatan. Sebagai contoh, terkait keniscayaan perbedaan penafsiran tentang konsep Tuhan antara manusia yang satu dengan lainnya, Shihab menyatakan sebagai berikut:

[Fakta bahwa manusia] punya tafsiran berbeda-beda [terkait konsep Tuhan], [itu] tidak apa-apa. Dan itu Tuhan [memang] mau begitu. Karena dia beri kita tanggung jawab. Saya ada, saya mau kamu menggunakan pikiranmu. Saya beri petunjuk ini, pikirkan. Kalau kamu mau terima, silakan. Tidak mau terima, tidak apa-apa. Tapi masing-masing bertanggung jawab dengan pilihannya. Kalau Tuhan menghendaki, kita satu agama saja. [Itu akan terjadi] kalau Tuhan memang mau begitu. Tapi Tuhan menghormati manusia. Kamu saya beri akal, kamu saya beri pikiran. Pikirkanlah. Apa yang kamu dapatkan, kamu pertanggung jawabkan.²⁵

Dari pernyataan di atas, dapat diketahui bahwa perbedaan penafsiran itu memang merupakan kehendak Tuhan, yaitu keinginannya untuk menguji manusia siapakah di antara mereka yang mengikuti petunjuk yang telah

²⁵ Mukjizat Sang Nabi Penutup “Al-Qur'an”. Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025, 00.12:12-00.12:53, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

diberikan oleh-Nya. Petunjuk tersebut, selain berupa Al-Qur'an dan sekian kitab suci yang diturunkan kepada para nabi sebelum Rasulullah Saw., juga berupa akal. Akal tersebut, selama digunakan dengan cara yang baik dan benar, akan senantiasa selaras dengan kebenaran yang dikandung oleh Al-Qur'an. Keberadaan petunjuk inilah yang kemudian melahirkan kebebasan dan kebebasan itu pula yang selanjutnya melahirkan perbedaan. Karena itu, kebebasan dan perbedaan tersebut tidak seyogyanya dilihat sebagai semata kebebasan dan perbedaan, di mana orang bisa dengan sekehendak hatinya untuk memahami dan beribadah kepada Tuhan, namun lebih sebagai kebebasan dan perbedaan yang bertanggung jawab.

Dalam bahasa Shihab, hal ini terefleksikan dalam pernyataannya bahwa "Tuhan menghormati manusia. Kamu [yaitu manusia] saya [yaitu Tuhan] beri akal, kamu saya beri pikiran. Pikirkanlah. Apa yang kamu dapatkan, kamu pertanggung jawabkan."²⁶ Di sini, keberadaan akal untuk berpikir merupakan modal untuk menjelajahi alam yang dihasilkan oleh 'pikirkanlah' yang dalam hal ini dapat dianggap sebagai *maqṣad al-ibtilā'*, yaitu satu ujian untuk memahami dan menemukan Tuhan berikut segala ajaran-Nya. Adapun kalimat "apa yang kamu dapatkan, kamu pertanggung jawabkan" merupakan satu indikasi akan keberadaan apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-'aqīdah* – yang juga dalam kerangka *maqāṣid al-khalq* disebut sebagai *maqṣad al-'ibādah* – yaitu menemukan jawaban yang benar dalam ujian tersebut. Karena itu, setiap pilihan langkah dalam ujian tersebut akan mendapatkan pertanggungjawaban alias balasan, baik yang berupa kebaikan (*khayran yarah*, al-Zalzalah/99:7) maupun keburukan (*khayran yarah*, al-Zalzalah/99:7).

Adapun dalam konteks pemikiran al-Qaraḍāwī, uraian tentang *maqāṣid al-khalq* ini terlihat cukup terang. Dengan mengutip pendapat al-Rāghib al-Aṣfahānī,²⁷ ulama kelahiran Mesir tersebut secara gamblang menyebutkan ada tiga tujuan dalam *maqāṣid al-khalq*, yaitu tujuan ibadah (*maqṣad al-'ibādah*), tujuan suksesi (*maqṣad al-khilāfah*), dan tujuan pembangunan (*maqṣad al-'imārah*).²⁸ Dari hierarki tiga tujuan ini, jelas

²⁶ Mukjizat Sang Nabi Penutup "Al-Qur'an". Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025, 00.12:12-00.12:53, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

²⁷ al-Aṣfahānī, *Kitāb Al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah*, ed. Abū al-Yazīd Abū Zayd al-'Ajamī (Cairo: Dār al-Salām, 2007), 82-83.

²⁸ Pada titik ini, al-Qaraḍāwī melakukan modifikasi urutan bagian-bagian dalam *maqāṣid al-khalq* tersebut. Menurut pendapat al-Aṣfahānī, tiga dari *maqāṣid al-khalq* tersebut adalah *maqṣad al-'imārah*, *maqṣad al-'ibādah*, dan *maqṣad al-khilāfah*. Apa yang kemudian dilakukan oleh al-Qaraḍāwī adalah memodifikasi urutannya menjadi *maqṣad al-'ibādah*, *maqṣad al-khilāfah*, dan *maqṣad al-'imārah*. Meski terlihat sepele, hierarki seperti ini menunjukkan skala prioritas yang pada gilirannya menunjukkan sistem berpikir dalam

bahwa tujuan ibadah menempati posisi pertama. Lebih jauh dari itu, penegasan supremasi tujuan ibadah sesungguhnya dapat juga diketahui dari digunakannya *adāt al-ḥaṣr*, yaitu huruf *mā li al-naḥy* dan *illā li al-ithbāt*, pada ayat al-Dhāriyāt/51:56 sebagaimana disebutkan sebelumnya, di mana hal ini berarti bahwa ibadah merupakan tujuan puncak dari aneka tujuan lain dalam penciptaan manusia. Selain al-Dhāriyāt/51:56, supremasi tujuan ibadah yang juga bisa dimaknai sebagai pengenalan terhadap Allah Swt. ini mendapatkan penegasan dari ayat lain yang menyatakan bahwa penciptaan langit dan bumi berikut segala isinya – karena itu termasuk di dalamnya manusia – sesungguhnya dimaksudkan agar manusia mengenal Allah Swt. berikut segala kekuasaan yang melekat pada-Nya (*li ta‘lamū annallāh ‘alā kulli shay’in qadīr*, al-Talaq/65:12). Pengenalan inilah yang dimaksud sebagai bagian dari *maqṣad al-‘ibādah*; sebab mengenal Allah Swt. adalah termasuk bagian dari ibadah kepada-Nya. Adapun yang dimaksud *maqṣad al-khilāfah*, lanjut al-Qaraḍāwī, adalah bahwa penciptaan manusia di dunia dimaksudkan agar mereka menjadi wakil (*khalīfah*, *successor*) Allah Swt. dalam menegakkan kebenaran dan keadilan di muka bumi.²⁹ Posisi wakil tersebut meniscayakan satu implikasi bahwa manusia, dengan batas daya dan kekuatannya, diharapkan untuk berpikir dan bertindak menurut akhlak Allah Swt. sebagaimana diuraikan dalam 99 nama-Nya (*al-asmā’ al-ḥusnā*). Posisi inilah yang kemudian membedakan antara manusia dan malaikat sebagaimana tersebut dalam perjanjian primordial yang terkenal itu (*innī jā‘ilun fī al-arḍ khalīfah*, al-Baqarah/2:30). Sementara *maqṣad al-‘imārah* berarti bahwa sebagai bagian dari misi kekhilafahan tersebut adalah adanya amanah bagi manusia untuk membangun dan menyelenggarakan kemakmuran di muka bumi ini (*wasta‘marakaum fīhā*, Hūd/11:61) – satu amanah yang tidak dijumpai dalam tugas-tugas yang diberikan kepada malaikat.

Dari uraian di atas, jelas terlihat bahwa meski *maqṣad al-ibtilā’* demikian nyata disebutkan dalam Al-Qur’an – sebagaimana diuraikan sebelumnya, ia ternyata kurang mendapatkan elaborasi cukup proporsional dalam senarai *maqāṣid al-khalq*, baik yang digagas oleh al-Qaraḍāwī maupun Shihab. Padahal, jika ditelusuri lebih lanjut, terutama dalam sekian *maqāṣid* yang berkarakter duniawi seperti *maqṣad al-‘imārah*, di mana misi pembangunan itu akan diselenggarakan dalam masyarakat yang demikian beragam adat istiadat dan budayanya, kesadaran bahwa hidup di dunia ini

diskursus *maqāṣid al-khalq* itu sendiri. Untuk penelusuran lebih lanjut, bandingkan keduanya pada al-Aṣḥāhānī, *Kitāb Al-Dharī‘ah Ilā Makārim al-Sharī‘ah*, ..., 82–83; Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Al-Islām: Ḥaḍārat al-Ghad*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1995, 181–185; Abū Zayd, *Ri‘āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qaraḍāwī*, ..., 58–59.

²⁹ al-Qaraḍāwī, *Al-Islām: Ḥaḍārat al-Ghad*, ..., 183–184.

adalah sebuah cobaan merupakan sesuatu yang cukup fundamental. Signifikansi *maqṣad al-ibtilā'* ini menjadi jauh lebih penting ketika ia dicangkokkan dalam isu kesatuan transendensi agama-agama yang merupakan bagian dari payung besar bernama pluralisme agama.

Sampai pada titik ini, terlihat bahwa khususnya dalam *maqṣad al-ibtilā'*, ada kesan penyejajaran antara yang baik dan buruk. Dalam konteks kesatuan transendensi agama-agama yang menjadi salah topik penelitian ini, penyejajaran yang dimaksud adalah kesan pengaburan terhadap unsur rasionalitas dalam agama. Artinya, pilihan agama adalah hak setiap orang yang, karena itu, apa pun agama yang dipeluk, selama ia mampu menyelenggarakan kebaikan sebagaimana hal ini terartikulasikan dalam frasa *fastabiq al-khayrāt* (al-Mā'idah/5:48) – yang juga menjadi argumen *maqṣad al-ibtilā'* – dan pada saat yang sama tidak mengindahkan rasionalitas tersebut, maka pilihan tersebut dapat dianggap valid dalam pandangan Al-Qur'an. Konsekuensi logisnya, terkait benar tidaknya suatu keyakinan agama, hal tersebut bukanlah merupakan satu persoalan yang begitu penting. Yang lebih penting, dan karena itu harus mendapatkan perhatian lebih, adalah sejauh mana pilihan keagamaan tersebut mampu berkontribusi dalam realisasi kemaslahatan sosial. Tapi, benarkah demikian? Menurut Penulis, pemahaman terhadap *maqāṣid al-khalq*, terutama terkait *maqṣad al-ibtilā'* yang merupakan bagian darinya, tidak akan terlihat komprehensif kecuali dengan meletakkannya dalam bingkai satu *maqāṣid* lain yang posisinya tidak kalah, bahkan lebih, signifikan dari *maqāṣid al-khalq* itu sendiri: *maqāṣid al-'aqīdah*.

Adapun yang dimaksud dengan *maqāṣid al-'aqīdah* di sini adalah sekian tujuan yang ditetapkan pada hal-hal yang bersifat teologis. Sebagaimana sudah menjadi kesepakatan para sarjana, bahwa pembicaraan persoalan akidah tidak akan pernah bisa dilepaskan dari tauhid yaitu pengesaan terhadap Allah Swt. Sebab, inti dari akidah – dan bahkan keseluruhan ajaran Islam – itu sendiri adalah tauhid. Karena itu, dapat selanjutnya dinyatakan bahwa apa yang menjadi *maqāṣid al-'aqīdah* di sini adalah tauhid. Sedemikian sentral posisi tauhid tersebut, sebagaimana hal ini diisyaratkan oleh Toshihiko Izutsu,³⁰ sehingga dapat kiranya dipastikan bahwa tidak ada satu halaman pun dalam Al-Qur'an kecuali tersebut di dalamnya nama *Allāh*. Bahkan lebih fundamental lagi, tidak ada satu ayat pun di sepanjang 30 juz, 114 surat, dan 6.236 ayat dalam Al-Qur'an – betapa pun beragama topik permasalahan yang dibahas dalam setiap ayat atau kelompok ayat tersebut – kecuali ia berhubungan, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan Allah Swt.

³⁰ Izutsu, *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, ..., 100.

Dalam diskursus *maqāṣid al-Qur'ān*, betapa pun antara satu sarjana dengan sarjana lainnya berbeda pendapat terkait jumlah *maqāṣid* tersebut, hampir semuanya sepakat bahwa doktrin tauhid menempati urutan teratas dari sekian *maqāṣid* yang lain. Sebagai contoh, dalam empat hal yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān* menurut Said al-Nursi, tauhid menempati urutan pertama baru kemudian setelahnya kenabian (*nubuwwah*), kebangkitan jasmani (*al-ḥaṣr al-jusmānī*), dan keadilan ('*adl*').³¹ Demikian juga dalam trilogi *maqāṣid al-Qur'ān* yang digagas oleh Thaha Jābir al-'Alwānī, yang mengklasifikasikan tujuan-tujuan diturunkannya Al-Qur'an menjadi tiga bagian besar yaitu pengesaan terhadap Allah Swt. (*tawhīd*), penyucian diri (*tazkiyah*), dan membangun peradaban ('*umrān*').³² Jelas di sini bahwa tauhid menempati posisi pertama dari dua lainnya. Dalam diskursus *maqāṣid al-sharī'ah* pun terjadi hal serupa. Meski hampir tidak ada yang menyangkal bahwa pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah* yang ada selama ini cenderung memang bernuansa legal-formal – sebagaimana dipahami dari penyempitan makna kata *sharī'ah* itu sendiri, namun fakta menunjukkan bahwa apa yang disebut *hifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama) menempati urutan pertama dari empat lainnya yaitu *hifẓ al-nafs* (pemeliharaan nyawa), *hifẓ al-'aql* (penjagaan terhadap akal), *hifẓ al-nasl* (pemeliharaan keturunan), dan *hifẓ al-māl* (pemeliharaan harta) – satu klasifikasi kemaslahatan yang pertama kali diperkenalkan oleh al-Ghazālī pada sekitar 900 tahun silam yang sekarang dikenal dengan sebutan *al-kullīyyāt al-khams* (lima kemaslahatan umum);³³ dan *hifẓ al-dīn* itu sendiri, disadari atau tidak, tidak lain adalah representasi dari tauhid itu sendiri.

Dalam konteks pemikiran Shihab, sentralitas tauhid ini dapat diketahui melalui trilogi *maqāṣid al-Qur'ān* yang diperkenalkan di mana petunjuk akidah (*maqāṣid al-'aqīdah*) diletakkannya sebagai yang pertama, baru kemudian dua yang lain yaitu petunjuk akhlak (*maqāṣid al-akhlāq*) dan petunjuk syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*).³⁴ Hal yang sama terjadi dalam delapan *maqāṣid* yang bisa dikatakan sebagai penjabaran dari yang tiga sebelumnya, di mana tujuan (1) membersihkan akal dan menyucikan jiwa serta memantapkannya dengan tauhid menempati urutan pertama, baru kemudian setelahnya tujuan (2) mengajarkan kemanusiaan yang adil dan beradab, (3) menciptakan persatuan dan kesatuan, (4) mengajak berpikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara, (5)

³¹ al-Nūrsī, *Ṣayqal Al-Islām*, ..., 110.

³² Ṭahā Jābir al-'Alwānī, *Al-Tawhīd Wa al-Tazkiyah Wa al-'Umrān: Muḥāwalāt Fī al-Kashf 'an al-Qiyam Wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Hākimah*, Beirut: Dār al-Hādī, 2003; Abū Zayd, *Ri'āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qardāwī*, ..., 59–60.

³³ al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, ..., 2:491.

³⁴ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, ..., 27–28.

membasmi kemiskinan material dan spiritual, (6) memadukan kebenaran dan keadilan dengan Rahmat dan kasih sayang, (7) mempromosikan jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, dan (8) menekankan peranan ilmu dan teknologi dalam menciptakan peradaban.³⁵ Adapun dalam konteks pemikiran al-Qaradāwī, posisi sentral tauhid ini dapat diidentifikasi melalui pandangannya yang menempatkan tauhid, yaitu reformasi akidah dan paradigma, sebagai tujuan pertama dan paling utama dari enam tujuan lain diturunkannya Al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*), yaitu (2) pengakuan hak-hak dasar kemanusiaan, (3) ibadah dan bertakwa kepada Allah Swt., (4) penyucian diri kemanusiaan, (5) pembentukan keluarga dan penghargaan terhadap perempuan, (6) pembentukan masyarakat madani, dan (7) seruan kepada kolaborasi kemanusiaan.³⁶

Melihat sedemikian sentral posisi tauhid tersebut, maka menjadi wajar jika dalam segala permasalahan yang dihadapi, seorang Muslim sudah semestinya mampu mencari akar hubungannya dengan tauhid. Dengan metafora sebuah pohon, jika tauhid tersebut dapat dianggap sebagai akar, maka betapa pun dahan, ranting, daun, dan buah terletak jauh dari akar tersebut dan terlihat tidak berhubungan, mereka semua sama sekali tidak bisa menafikan peran akar bagi perkembangan mereka sendiri. Jika satu atau beberapa bagian dari selain akar tersebut ditebang, pohon tersebut akan tetap hidup. Namun, sekali akarnya ditebas, maka pohon tersebut akan mati. Demikian juga dengan tauhid. Ketika keberagamaan seorang Muslim dapat dipastikan pernah ternoda oleh satu atau sekian kesalahan atau dosa yang ia perbuat dalam kehidupan keseharian baik di ranah ritual maupun sosial, selama akar tauhid tersebut masih bersemayam dalam hati dan pikiran dasarnya, maka keberagamaan tersebut masih mempunyai peluang untuk perbaikan. Namun, ketika akar tauhid tersebut sudah tercerabut, maka peluang perbaikan untuk keagamaannya akan semakin kecil dan bahkan dalam beberapa kasus hilang sama sekali.

Dalam konteks yang lebih konstruktif, betapa pun jauh ranting, daun, dan buah tersebut menjulang, mereka akan tetap mempunyai relasi peran dengan akar. Sebagaimana seorang Muslim, betapa pun jauh berimajinasi dan berpikir untuk perubahan, kemajuan, dan peradaban, ia mesti berpijak pada akar tauhid yang menjadi penopang fundamentalnya. Inilah yang agaknya dimaksud oleh sebagian kalangan sebagai *rooted revival* yaitu kebangkitan

³⁵ Delapan *maqāṣid* ini merupakan penyederhanaan dari delapan *maqāṣid* yang sama, yang sebelumnya masih berupa uraian panjang. Penyederhanaan tersebut lebih dimaksudkan untuk tujuan efisiensi. Keterangan selengkapnya bisa dilihat pada Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, ..., 12–13.

³⁶ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., 71.

pemikiran yang berakar pada tradisi,³⁷ yang jika ditelusuri lebih lanjut akan ditemukan penjelasannya dalam ibarat yang digunakan Al-Qur'an, yaitu pohon yang baik (*shajarat ṭayyibah*, Ibrāhīm 24), di mana akarnya kokoh menghunjam (*aṣluḥā thābit*) sementara ranting-rantingnya menjulang ke langit (*wa far'uhā fī al-samā'*). Sampai di sini, agaknya dapat dinyatakan bahwa tauhid inilah yang dimaksud oleh Madjid sebagai sikap kepasrahan yang menjadi kata kunci dalam gagasan kesatuan transendensi agama-agama yang dipopulerkannya. Sebab, sebagaimana dikatakannya, “semua agama yang benar pada hakikatnya adalah *“al-islām”*, yakni semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Sang Maha Pencipta, Tuhan Yang Mahaesa.”³⁸

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa baik *maqāṣid al-khalq* maupun *maqāṣid al-'aqidah* harus ditempatkan dalam posisi yang moderat – sebagaimana hal ini telah disebutkan di awal bagian tulisan ini. Moderasi posisi ini tidak lantas berarti sejajar, namun lebih tepat untuk dinyatakan sebagai proporsional sesuai tempatnya. Artinya, keduanya harus ditempatkan menurut satu hierarki dengan mempertimbangkan kapasitas masing-masing. Hierarki yang dimaksud, sebagaimana dapat dilihat pada Gambar Ilustrasi Sintesis antara *Maqāṣid al-Qur'ān* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*, membagi tujuan menjadi setidaknya dua jenis, yaitu tujuan antara (*wasā'il*) dan tujuan akhir (*maqāṣid*), sehingga penggunaan tujuan antara harus dalam bingkai dan karenanya selaras dengan tujuan akhir. Karena itu, dengan menambahkan *maqṣad al-ibtilā'* dalam senarai *maqāṣid al-khalq*, *maqṣad al-ibtilā'* itu sendiri berikut *maqṣad al-'imārah* dapat diklasifikasikan sebagai tujuan antara. Sementara itu, dengan mengasumsikan bahwa *maqāṣid al-'aqidah* sudah terepresentasikan pada *maqṣad al-'ibādah* dan *maqṣad al-khilāfah*, maka dua tujuan yang disebutkan terakhir dapat dikategorikan sebagai tujuan akhir.

Dalam isu hubungan antara manusia dan malaikat, sebagai contoh, melalui hierarki ini, dapat dijelaskan bahwa jika seandainya tujuan penciptaan hanyalah semata-mata ibadah, maka Allah Swt. bisa saja menciptakan manusia sebagai umat yang satu sebagaimana malaikat sehingga mereka bisa beribadah sepenuhnya tanpa ada perselisihan di antara mereka (*wa law shā'Allāh laja'alakum ummatan wāḥidah*, al-Mā'idah 48). Namun apa yang kemudian dilakukan oleh Allah Swt. adalah menciptakan manusia untuk ibadah dan pada saat yang sama untuk juga diberikan cobaan berupa dua kecenderungan yaitu baik dan buruk sehingga, melalui Al-Qur'an dan akal yang dikaruniakan kepada mereka, dapat memilih mana agama yang

³⁷ “Usul Academy.” ...

³⁸ Nurcholish Madjid, “Islam Doktrin Dan Peradaban,” in *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, ed. Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019), 967.

paling mendekati rasionalitas. Di sini, beribadah adalah tujuan akhir yang dicapai melalui tujuan antara yaitu cobaan antara memilih yang baik dari yang buruk. Adapun malaikat sendiri adalah satu jenis makhluk yang penciptaannya sedari awal tidak dimaksudkan untuk menjalani tujuan antara, namun langsung tujuan akhir: ibadah.

Dengan hierarki semacam ini, juga dapat dinyatakan bahwa ciri dari tujuan antara adalah kecenderungannya pada prinsip egaliter antara manusia satu dengan lainnya dengan tanpa memandang jenis keimanan mereka. Adapun tujuan akhir akan memandang jenis keimanan yang dipeluk manusia tersebut di mana hal ini akan berkonsekuensi pada adanya hierarki derajat antara manusia satu dengan lainnya. Dengan hierarki yang dianggap cukup moderat seperti ini, maka ia diasumsikan dapat menyelesaikan satu problem dalam isu kesatuan transendensi agama-agama – yang menjadi salah satu studi kasus penelitian ini, yaitu bahwa benar tidaknya suatu agama bukanlah sebuah persoalan yang terlalu esensial. Yang jauh lebih esensial adalah seberapa jauh pilihan agama tersebut mampu melahirkan kemaslahatan sosial.

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa dalam memahami istilah *Islām* dalam Al-Qur'an diperlukan paradigma keseimbangan, yaitu antara *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-'aqidah*. Keseimbangan tersebut tidak lantas berarti sejajar, namun lebih pada makna bahwa pemahaman terhadap yang pertama harus diletakkan dalam kerangka pemahaman yang kedua. Merujuk kembali pada pertanyaan yang dikemukakan di awal, dengan menggunakan paradigma keseimbangan teleologis ini, dapat dinyatakan juga bahwa *Islām* memang benar bermakna *kepasrahan*, yang memang menjadi inti semua agama yang benar. Namun ia tidak semata berhenti pada pemaknaan generik tersebut. Jauh lebih substansial, ia juga mencakup keniscayaan bagi setiap orang dari umat manusia untuk mencari mana dari sikap *kepasrahan* tersebut, alias agama yang mana, yang dapat dianggap benar-benar otentik.

Di sini, pluralitas agama yang ada di dunia ini, yang masing-masing mengklaim *kepasrahan* sebagai sikap inti keberagamaannya, merupakan bagian dari *maqāṣid al-khalq*, alias ragam pilihan keberagamaan yang menjadi cobaan bagi seorang manusia dalam hidupnya. Adapun memilih mana dari sekian agama tersebut yang paling rasional dalam konsepsi keagamaannya bisa dikatakan merupakan bagian dari *maqāṣid al-'aqidah*.³⁹ Memang, pada akhirnya, yang paling mengetahui hakikat kebenaran agama yang dipilih manusia adalah Allah Swt. semata. Meski demikian, hal tersebut tidak bermakna Dia meninggalkan dan membiarkan manusia memilih agama

³⁹ Rujukan lebih lanjut terkait keberadaan Islam sebagai agama yang benar bisa dilihat pada 'Abd al-'Azīz al-'Arūsī, *Naḥwa Al-Islām al-Ḥaqq: Buhūth Fī al-Qur'ān Tuḍīḥ Ḥaqīqat al-Islām*, Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1992.

berdasarkan naluri dan pemikirannya semata-mata. Sebaliknya, selain teks yang bersifat deduktif, Dia juga memberikan petunjuk berupa akal yang kebenarannya bersifat induktif. Dari sini, dapat dinyatakan bahwa adalah konsep keberagamaan yang paling rasional (*Qur'ānan 'arabiyyan la'allakum ta'qilūn*, al-Zukhruf/43:3) yang pada akhirnya sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah Swt. Konsep keberagamaan yang paling rasional inilah yang menurut Penulis termanifestasikan pada satu agama yang kesempurnaannya diwujudkan oleh Rasulullah Saw.: Islam. Untuk melahirkan pemahaman yang lebih komprehensif terkait Islam ini, uraian terkait implikasi universalitas Islam terasa penting untuk diketengahkan.

b. Implikasi Universalitas Islam

Sedari awal Islam menegaskan dirinya sebagai agama universal. Hal ini dapat dilihat dari digunakannya panggilan *yā ayyuha al-nās* (*wahai manusia*) – selain tentu saja *yā ayyuha al-ladhīna āmanū* (*wahai orang-orang yang beriman*) – yang merujuk pada segenap umat manusia. Artinya, Islam adalah agama dakwah yang tidak diperuntukkan secara eksklusif untuk golongan tertentu, namun untuk umat manusia secara keseluruhan, apa pun perbedaan latar belakang mereka. Konsekuensi logis dari posisi ini adalah bahwa karakter dari ajaran Islam itu sendiri harus juga bersifat universal. Terkait bagaimana karakter universalitas dalam sekian aspek ajaran tersebut, ia masih belum menjadi fokus penelitian ini. Yang untuk sementara ini menjadi fokus pembahasan adalah sejauh mana karakter universalitas tersebut dapat ditunjukkan melalui struktur kebahasaan yang melekat pada kata *Islām* dalam Al-Qur'an. Karena itu, tabel berikut yang berisi tentang distribusi kata *Islām* kiranya akan cukup membantu.

Tabel 0V.1 Distribusi Kata *Islām* dalam Al-Qur'an

| No | Kata | Ayat | Kadar Definitif | Bentuk Tunggal |
|----|-----------------|--|-----------------|----------------|
| 1 | <i>Al-Islām</i> | <i>Inna al-dīna 'ind Allah al-islām</i> (Āli 'Imrān/3:19) | <i>Ma'rifah</i> | <i>Mufrad</i> |
| 2 | <i>Al-Islām</i> | <i>Wa man yabtaghī ghayr al-islām dīnan</i> (Āli 'Imrān/3:185) | <i>Ma'rifah</i> | <i>Mufrad</i> |
| 3 | <i>Al-Islām</i> | <i>Wa raḍītu lakum al-islām dīnān</i> (al-Mā'idah/5:3) | <i>Ma'rifah</i> | <i>Mufrad</i> |
| 4 | <i>Al-Islām</i> | <i>Yashrah ṣadrahū li al-islām</i> (al-An'ām/6:125) | <i>Ma'rifah</i> | <i>Mufrad</i> |
| 5 | <i>Al-Islām</i> | <i>Afaman sharaḥallāh Yashrah ṣadrahū li al-islām</i> (al-Zumar/39:22) | <i>Ma'rifah</i> | <i>Mufrad</i> |

| | | | | |
|---|------------------|--|-----------------|---------------|
| 6 | <i>Al-Islām</i> | <i>Wahuwā yud‘ā ilā al-islām</i> (al-Şaff/61:7) | <i>Ma‘rifah</i> | <i>Mufrad</i> |
| 7 | <i>Islāmakum</i> | <i>Qul lā tamunnū ‘alāyya islāmakum</i> (al-Hujurāt/49:17) | <i>Ma‘rifah</i> | <i>Mudāf</i> |
| 8 | <i>Islāmihim</i> | <i>Wa kafarū ba‘da islāmihim</i> (al-Tawbah/9:74) | <i>Ma‘rifah</i> | <i>Mudāf</i> |

Sebelum menjelaskan isi dan implikasi dari tabel di atas, perlu dinyatakan di sini bahwa gagasan kesatuan transendensi agama-agama yang dalam konteks Indonesia dipopulerkan oleh Madjid sesungguhnya juga berusaha untuk menunjukkan universalitas Islam, yaitu bahwa sikap kepasrahan adalah titik temu semua agama-agama – yang dalam hal ini Madjid memberikan batasan berupa – yang benar.⁴⁰ Universalisasi ini berangkat dari usaha untuk menarik makna *kepasrahan* yang memang merupakan makna kata *Islām* dan selanjutnya berhenti pada kepasrahan tersebut sehingga apa yang disebut Islam, terutama pada konteks hari ini, tidak hanya mencakup agama yang dibawa oleh Rasulullah Saw, namun juga agama-agama hari ini yang mewarisi ajaran-ajaran para nabi sebelum Rasulullah Saw.

Kesimpulan ini, menurut Penulis, terutama terkait tercakupnya beberapa agama lain selain apa yang dikenal luas hari ini sebagai Islam dan semua agama tersebut tergolong sebagai agama yang benar, didasarkan frasa “orang terdahulu maupun terkemudian” pada satu pernyataan Madjid yang menyatakan bahwa “agama [-agama yang benar] itu ialah agama *al-islām* yang Allah tidak menerima selain agama itu, baik dari kalangan orang terdahulu maupun terkemudian, sebab semua Nabi berada di atas agama *al-islām* (Ibn Taymiyyah, dalam *al-Risālah al-Tadammuriyah*, h. 53).”⁴¹ Terkait sikap kepasrahan sebagai inti ajaran semua agama yang benar tersebut, bahkan dalam batas tertentu juga pada agama-agama yang kurang atau tidak benar, agaknya hampir semua sarjana sepakat. Sebab, untuk bisa menerima keyakinan berikut menjalani segala ketentuan, baik perintah maupun larangan, yang merupakan implikasi dari keyakinan tersebut, seseorang, apa pun agamanya, sudah semestinya harus pasrah terlebih dahulu terhadap agama tersebut. Hal ini kiranya bukan hanya berlaku pada agama, namun pada juga sekian banyak entitas sosial, dari organisasi sekolah, dunia kerja, paguyuban masyarakat, dan lain-lainnya. Syarat paling awal untuk memasuki

⁴⁰ Nurcholish Madjid, “Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan,” in *Islam Doktrin Dan Peradaban*, ed. Munawar-Rachman (Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2020), 977.

⁴¹ Nurcholish Madjid, “Cendekiawan Dan Religiusitas,” dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, ed. Budhy Munawar-Rachman, Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019, 4132.

seluk beluk entitas tersebut adalah kepasrahan diri untuk melakukan apa yang diperintahkan dan menjauhi apa yang dilarang. Hanya saja, dalam konteks kesatuan transendensi agama-agama Madjid, yang kemudian menjadi pertanyaan adalah: benarkah, dengan berhenti pada makna generik *kepasrahan*, Islam yang ada dalam Al-Qur'an pada hari ini juga mencakup agama-agama – yang dianggap – benar selainnya?

Kata *Islām* dalam Al-Qur'an, sebagaimana ditunjukkan pada tabel di atas, tersebar dalam delapan ayat yang berbeda. Pada enam pertama dari daftar kata tersebut, dengan tambahan *alif* dan *lām* di awal, *Islām* berbentuk *mufrad*, yaitu kata benda tunggal (*al-Islām*). Sementara pada dua terakhir, dengan akhiran *kum* dan *him* sebagai kata ganti (*damīr*), keduanya berbentuk kata majemuk (*muḍāf*). yaitu *Islāmakum* (Islam kamu semua) dan *Islāmihim* (Islam mereka semua). Dari sini, dapat dinyatakan bahwa kata *Islām* di sepanjang ayat dan surat dalam Al-Qur'an berbentuk *ism al-ma'rifah*. Sebagaimana karakter *ism al-ma'rifah* itu sendiri yang cenderung merujuk pada kepastian,⁴² dapat kemudian dinyatakan bahwa kata *Islām* dalam Al-Qur'an juga merujuk pada sebuah kepastian, baik berupa agama, sikap diri, atau mungkin lainnya. Untuk menentukan apakah kepastian tersebut lebih merujuk pada *pertama*, yaitu semata sikap kepasrahan, atau *kedua*, yaitu bahwa *Islām* memang merujuk pada sikap kepasrahan namun pada saat yang sama juga pada nama sebuah agama, satu fakta lain perlu dicermati. Fakta yang dimaksud adalah bahwa kata *Islām*, di sepanjang delapan penyebutan tersebut, ternyata tidak disandarkan kepada nabi selain Rasulullah Saw.

Ayat “inna al-dīna ‘ind Allah al-islām (Āli ‘Imrān/3:19), sebagai contoh, menurut Shihab, merupakan bagian dari delapan puluh pertama dari ayat-ayat surat Ali Imran yang merupakan gambaran perihal dialog antara Rasulullah Saw. dengan para pendeta Kristen dari Najran (sebuah lembah yang terletak pada perbatasan antara Yaman dan Saudi Arabia) terkait posisi Nabi Isa As dengan konsep keesaan Allah Swt.⁴³ Dialog itu sendiri dapat dibaca sebagai usaha Rasulullah Saw. untuk meyakinkan para pendeta tersebut mengakui risalah yang dibawanya sebab risalah tersebut, selain sebagai penyempurna (*akmaltu lakum dīnakum*, al-Mā'idah/5:3), tidak lain merupakan kelanjutan dari risalah yang dibawa oleh Nabi Isa As. yang merupakan nabi mereka. Meski pada akhirnya berakhir dengan keteguhan masing-masing pihak sehingga bahkan dilakukan *mubāhalah* (saling sumpah kutukan), ada beberapa hal yang bisa ditarik dari fakta adanya dialog tersebut. *Pertama*, pemaknaan terhadap ayat Ali Imran 19 di atas sudah sewajarnya mempertimbangkan konteks bagaimana ayat tersebut diturunkan,

⁴² Muṣṭafā al-Galāyīnī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyyah*, vol. 1 Beirut: Manshurāt al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1993, 147.

⁴³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 2:3.

yaitu dalam suasana perdebatan antara Rasulullah Saw. dengan para pendeta Kristen.

Pada titik ini, perlu dinyatakan bahwa keberadaan agama-agama yang ada, baik yang berupa warisan dari para nabi dan rasul sebelum Rasulullah Saw. maupun yang merupakan hasil pemikiran manusia, termasuk di dalamnya Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw. yang dikenal luas hari ini, adalah *maqṣad al-ibtilā'* di mana *maqṣad* yang terakhir disebut ini merupakan bagian dari *maqāṣid al-khalq*. Di sini, manusia diberikan cobaan untuk menggunakan akal yang dimilikinya, dengan dipandu oleh Al-Qur'an yang merupakan bukti transenden, demi memilih mana di antara sekian agama tersebut yang paling dekat dengan rasionalitasnya. Hasil pilihan inilah, yang jika benar, dapat disebut sebagai *maqāṣid al-'aqidah*. Pada dasarnya manusia tidak dalam posisi memastikan mana di antara pilihan agama tersebut yang paling diinginkan oleh Allah Swt. Yang bisa dikatakan dalam hal ini adalah bahwa pilihan tersebut masih berada di level manusia. Adapun di level Tuhan, hanyalah Allah Swt. yang mengetahuinya. Pilihan inilah, sekali lagi, yang kemudian disebut sebagai *maqāṣid al-'aqidah* yang berinti pada kebenaran.

Hanya saja, dengan menyadari fakta lain dari tabel di atas bahwa kata *Islām* ternyata tidak disandarkan kecuali kepada Rasulullah Saw, kiranya akan lebih logis jika kepastian tersebut dimaknai pada apa yang memang disandarkan kepadanya, yaitu agama Islam yang sudah sedemikian jauh dan begitu meyakinkan di sepanjang pentas sejarah kemanusiaan untuk dipahami sebagai sebuah agama samawi yang pewahyuan terakhirnya diturunkan kepada Rasulullah Saw. Penegasan terkait ke mana makna kepastian itu harus ditujukan menjadi penting karena sebagian argumen yang diajukan Madjid adalah bahwa makna yang lebih tepat dari ayat tersebut bukanlah "sesungguhnya agama (yang syariatkan) di sisi Allah adalah Islam"⁴⁴ tapi "*sesungguhnya agama bagi Allah ialah sikap pasrah kepada-Nya* (al-islām)."⁴⁵ Dengan penegasan ini, kiranya menjadi jelas bahwa kata *Islām* yang ada dalam Al-Qur'an terasa lebih dekat untuk dimaknai sebagai agama, sehingga bukan semata-mata *sikap kepasrahan*. Pemilihan makna seperti ini sesungguhnya lebih akomodatif karena di satu sisi tetap mencakup sikap kepasrahan dan di sisi lain menegaskan nama sebuah agama bernama *Islām*.

Sebagaimana diungkap oleh Washfī Ashur Abu Zayd yang merupakan salah satu pensyarah terbaik pemikiran al-Qaraḍāwī, jika *maqāṣid al-sharī'ah* sedemikian penting sehingga telah menjadi pisau analisis bagi sekian banyak studi interdisipliner dan transdisipliner sebagaimana disebutkan di atas, maka adalah sebuah permasalahan yang menjadi

⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 2:40.

⁴⁵ Madjid, "Islam: Doktrin Dan Peradaban," ... 533.

pekerjaan rumah terutama bagi para sarjana Muslim untuk menyadari kemudian memikirkan bahwa literatur Islam belum memberikan perhatian yang luas terhadap apa yang disebut *maqāṣid al-‘aqīdah*. Satu karya yang dianggap sebagai tonggak baru dalam pengembangan *maqāṣid al-sharī‘ah* ke ranah akidah adalah karya Mohammed Gamal Abdelnour yang berjudul *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-‘Aqīdah*. Dalam buku ini sang penulis menyatakan bahwa jika fokus utama dalam *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah keadilan, dalam *maqāṣid al-akhlāq* adalah keindahan perilaku, maka fokus utama dalam *maqāṣid al-‘aqīdah* adalah perihal kebenaran.⁴⁶ Artinya, akidah dapat diibaratkan sebagai pintu gerbang utama kebenaran dalam perjalanan manusia; yang jika salah memasukinya, maka akan salah pula seluruh apa yang dilakukannya di dunia ini.

Dalam merespon isu pluralisme agama, hal yang sama juga dinyatakan oleh ulama kelahiran Mesir ini. Dalam kitabnya yang berjudul *Madkhal li Ma‘rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā‘iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*,⁴⁷ ia menyatakan bahwa kebenaran agama pada hakikatnya satu; dan ini memang selaras dengan karakter dari kebenaran itu sendiri yang memang tunggal. Jika sesuatu itu dianggap benar, maka yang lain dapat diklasifikasikan sebagai sama-sama benar, tidak cukup benar atau bahkan salah. Kebenaran pada tahapan ini disebut kebenaran hakiki yang memang hanya Tuhan yang mengetahuinya (*inna rabbak huwa yaḥṣil*, al-Sajdah/32:25). Meski demikian, keyakinan seorang Muslim terhadap adanya kebenaran hakiki tersebut tidak lantas menghalanginya untuk bersikap toleran terhadap perbedaan pemahaman tentang kebenaran hakiki tersebut. Pemahaman di level manusia inilah yang kemudian melahirkan kebenaran relatif, yaitu pluralitas kebenaran yang berada di level pemahaman manusia.

Paradigma semacam ini, lanjut al-Qaraḍāwī, sesungguhnya juga termanifestasikan dalam Al-Qur‘an itu sendiri. Hal ini setidaknya diketahui dari penggunaan istilah *dīn* dalam Ali Imran 58 yang seakan menyejajarkan antara Islam dengan agama lainnya. Disebutkan dalam ayat tersebut bahwa “*barang siapa yang mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima [agama tersebut]*”. Dari sini terlihat bahwa ayat tersebut seakan ingin mengatakan bahwa adalah menjadi ketetapan Tuhan untuk memberikan ujian (*baliyyah*) kepada manusia dalam kehidupan di dunia ini.⁴⁸ Salah satu bentuk

⁴⁶ Mohammed Gamal Abdelnour and Mohammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2022), xiv.

⁴⁷ al-Qaraḍāwī, *Madkhal Li Ma‘Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā‘iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*,

⁴⁸ al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, ..., vol. 1, hal. .

ujian tersebut adalah menjadikan sekian agama berbeda-beda satu dengan lainnya melalui satu prosedur yang disebut sunnatullah.

Meski demikian, perbedaan itu tidak lantas berarti bahwa Tuhan kemudian merestui semua agama-agama tersebut sehingga masing-masing pemeluknya mendapatkan keselamatan. Tuhan tetap memberikan garis panduan tentang mana agama yang benar dan mana yang sebaliknya. Dalam ayat tersebut, secara jelas Tuhan menjelaskan bahwa agama yang benar adalah Islam. Di sinilah letak keseimbangan antara *maqāṣid al-khalq* yang bertumpu pada adanya ujian universal terkait mana di antara agama-agama yang ada di dunia yang dirasa paling benar dan *maqāṣid al-‘aqīdah* yang berisi hasil dari menjalani ujian tersebut, yaitu keyakinan terhadap kebenaran agama tertentu dari sekian agama yang ada. Selain itu, yang tidak kalah menarik adalah bahwa argumen universalitas agama Islam yang ada pada zaman Rasulullah Saw. sesungguhnya juga dapat diperkuat melalui analisis terkait pembentukan agama Islam, yaitu dari sekian nabi dan rasul sebelum Rasulullah Saw. sehingga berada terakhir di tangan Rasulullah Saw. itu sendiri.

c. Proses Pembentukan Islam

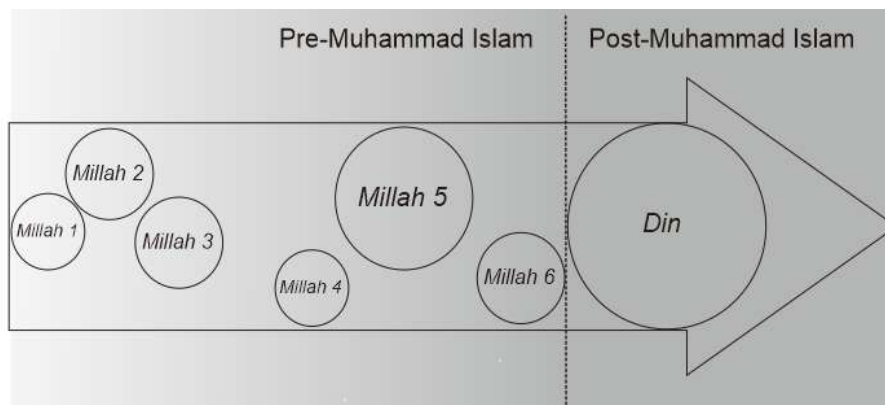
Untuk mengetahui bagaimana terbentuknya Islam, yang dalam hal ini dikerucutkan pada perbandingan antara Islam di zaman para nabi dan rasul sebelum Rasulullah Saw. dan Islam yang ada pada zaman Rasulullah Saw. dan seterusnya, pembahasan terkait perbedaan antara *dīn* dan *millah* terlihat cukup relevan. Ada setidaknya dua istilah dalam Al-Qur’an yang merujuk pada pengertian agama, yaitu *dīn* dan *millah*. Betapa pun demikian, ada beberapa perbedaan antara keduanya. Jika *dīn* sudah menemukan bentuk terjemahan yang cukup representatif yaitu agama, beda halnya dengan *millah*. Secara literal, *millah* bermakna *jalan dalam suatu agama*.⁴⁹ Secara terminologi, al-Shahrustānī menyatakan bahwa *millah* lebih merupakan seperangkat aturan yang membantu manusia dalam segala aspek kehidupan sosialnya berupa kerja sama dan saling tenggang rasa di antara mereka.⁵⁰ Sementara al-Iṣfahānī mendefinisikannya sebagai seperangkat syariat yang telah digariskan oleh Allah Swt. bagi manusia melalui para nabi-Nya dengan tujuan untuk mendekat kepada-Nya.⁵¹ Bagi al-Attas, *millah* merupakan, “*ragam di mana kepatuhan kepada Tuhan dilaksanakan dalam kehidupan*

⁴⁹ Louis Ma’luf, *Al-Munjid Fī al-Lughah Wa al-A’lām*, Beirut: Dār al-Mashriq, 2008, 771.

⁵⁰ Muḥammad ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad al-Shahrustānī, *Al-Milal Wa al-Niḥal*, vol. 1 Cairo: Mu’assasah al-Ḥalbā, 1968, 38.

⁵¹ al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*, ..., 773.

kita.”⁵² Adapun bagi Shihab, *millah* “berbeda dengan kata *dīn* dari sisi bahwa ia sering kali disebut dengan nama seseorang, tidak berdiri sendiri sebagaimana kata *dīn* dapat diucapkan berdiri sendiri. Di sisi lain, kata *millah* biasanya digunakan untuk menunjuk kepada sekumpulan ajaran, berbeda dengan kata *dīn* yang dapat digunakan untuk menunjuk kepada satu atau beberapa rinciannya.”⁵³ Untuk mendapatkan gambar lebih jelas perihal hubungan antara *dīn* dan *millah* ini, ilustrasi berikut tampak cukup relevan:



Gambar V.2 Proses Pembentukan Islam dari *Millah* ke *Dīn*

Dari gambar di atas, tampak bahwa *millah* yang dibawa oleh masing-masing nabi dan rasul sebelum Rasulullah Saw. relatif berbeda antara satu dengan lainnya, di mana semua *millah* tersebut pada dasarnya merupakan sekumpulan ajaran partikular yang berevolusi menuju pembentukan sebuah agama universal di tangan Rasulullah Saw. yang bernama Islam. Partikularitas *millah* ditunjukkan melalui lingkaran-lingkaran kecil yang tidak memenuhi sebuah jalan keselamatan di mana jalan ini digambarkan berupa daerah perjalanan dengan batas atas dan batas bawah. Artinya, di era *millah*, jalan keselamatan itu bisa berbilang sebanyak *millah* itu sendiri. Adapun universalitas Islam di tangan Rasulullah Saw. ditunjukkan berupa lingkaran besar yang memenuhi jalan keselamatan tersebut yang ini berarti bahwa jalan keselamatan di era *dīn* alias Islam di tangan Rasulullah Saw. hanyalah satu, yaitu melalui apa yang diajarkan oleh Rasulullah Saw. itu sendiri. Partikularitas *millah* juga ditunjukkan oleh intensitas warna arsiran yang tidak sepenuhnya pekat pada gambar di atas, yaitu bagian sebelah kiri

⁵² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam Dan Sekularisme*, Bandung: Perpustakaan Salman ITB, 1981, 89.

⁵³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 1:328–329.

garis putus-putus yang memisahkan antara periode kenabian sebelum dan sesudah Rasulullah Saw. Berbeda halnya dengan warna daerah sebelah kanan garis tersebut yang sepenuhnya pekat, di mana hal ini menunjukkan universalitas Islam di era Rasulullah Saw.

Selain itu, dalam Al-Qur'an disebutkan secara verbatim bahwa *millah* yang pertama kali disebut adalah sebuah *millah* terbesar yang dibawa Nabi Ibrāhīm As. (*an ittabi' millata Ibrāhīm*, al-Nahl/16:123) – yang menurut al-Shahrustānī dikenal dengan sebutan Hānīfiyyah⁵⁴ – yang pada gilirannya *millah* inilah yang menjiwai seluruh *millah* para Nabi setelahnya. Bagaimana pun juga, lanjut al-Shahrustānī, perjalanan *millah* itu sendiri sesungguhnya dimulai dari Adam As. yang secara spesifik membawa ajaran *al-asmā* (*wa 'allama ādama al-asmā*, al-Baqarah/2:31), dilanjutkan oleh Nuh As. berupa makna *asmā* tersebut, Ibrāhīm As. yang menyatukan keduanya, lantas Musa As. dengan *tanzīl*, dan Isa As. berupa *ta'wīl*. Semua elemen dasar ini akhirnya mencapai titik kulminasinya pada zaman Nabi Muhammad Saw.⁵⁵ Di sinilah letak relevansi fakta historis tersebut dengan al-Maidah/5:3: "*alyauma akmalu lakum dīnakum wa atmamtu a'laikum ni'matī wa raḍītu lakum al-islāma dīnan*." *Akmalu* di sini bermakna *menyempurnakan*, yang juga berarti bahwa *millah* sebelum Nabi Saw. masih belum sempurna karena berada dalam tahap pembentukan; dan adalah Rasulullah Saw. yang kemudian ditetapkan sebagai penyempurna *millah-millah* sebelumnya. Hal ini juga dikuatkan dengan hadis yang menyatakan bahwa beliau menjadi peletak batu terakhir dari seluruh bangunan agama sebelumnya (*khutima biya al-bunyan*).

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ قَصْرِ أَحْسَنِ بُنْيَانِهِ تُرِكَ مِنْهُ مَوْضِعُ لَبْنَةٍ فَطَافَ النَّظَّارُ يَتَعَجَّبُونَ مِنْ حُسْنِ بَنِيَانِهِ إِلَّا مَوْضِعَ تِلْكَ اللَّبْنَةِ فَكُنْتُ أَنَا سَدَدْتُ مَوْضِعَ اللَّبْنَةِ حَتَمَ بِي الْبُنْيَانُ وَحَتَمَ بِي الرَّسُولُ». وَفِي رِوَايَةٍ: «فَأَنَا اللَّبْنَةُ وَأَنَا حَاتَمُ النَّبِيِّينَ».⁵⁶

Diriwayatkan dari Abū Hurayrah, yang mengatakan bahwa Rasulullah Saw. pernah bersabda: *perumpamaanku dengan para nabi yang ada [sebelumku] adalah seperti istana yang dibangun dengan sangat baik. Pembangunan istana tersebut ternyata masih menyisakan ruang untuk satu batu bata. Orang-orang yang melihat bangunan tersebut terkesima dengan keindahannya kecuali bagian ruang tersisa untuk satu batu bata tersebut.*

⁵⁴ al-Shahrustānī, *Al-Milal Wa al-Niḥal*, ..., 1:38.

⁵⁵ al-Shahrustānī, *Al-Milal Wa al-Niḥal*, ..., 1:38–39.

⁵⁶ Al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Mishkāt Al-Maṣābiḥ*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, vol. 3 Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979, 1601.

Maka aku [Rasulullah Saw.] adalah orang yang menutup ruang untuk batu bata tersebut, dan yang dengannya sempurna adalah pembangunan istana tersebut dan sempurna pula [pengutusan] para rasul. Dalam riwayat lain disebut juga dengan kalimat “akulah batu bata tersebut dan akulah penutup para nabi.” (HR. al-Bukhārī dan Muslim dan Abū Hurayrah).

Dari hadis di atas, selain dari kalimat *khutima biya al-bunyān* sebagaimana disebutkan sebelumnya, posisi Rasulullah Saw. sebagai nabi dan rasul terakhir diafirmasi secara verbatim oleh kalimat *wa khutima biya al-rusul*, yang berarti bahwa beliau adalah penutup kedatangan para rasul di dunia ini. Dari sini juga dapat dipahami bahwa agama, sebagaimana dinyatakan oleh al-Qaradāwī, di dunia ini pada dasarnya bermacam-macam. Ada yang diturunkan dari langit (*dīn samāwī*), ada yang merupakan hasil karya manusia (*adyān samawīyah*), dan ada juga bisa disebut sebagai percampuran antara keduanya, yaitu sebenarnya ia awalnya diturunkan dari langit namun lantas mendapat sentuhan inovasi dari pikiran manusia. Dari sekian agama tersebut, ada yang diterima oleh Allah Swt. dan ada juga yang tidak diterima oleh-Nya. Yang diterima dalam hal ini, karena memang yang dijadikan standar adalah Al-Qur'an, adalah tentu saja yang sesuai dengan Al-Qur'an, yaitu Islam, sebuah agama yang mewajibkan beriman kepada Rasulullah Saw. – selain tentu saja kepada Allah Swt. dan sekian pilar iman lainnya. Meski demikian, lanjut al-Qaradāwī, keberadaan Islam sebagai agama kebenaran ini tidak lantas menafikan adanya agama-agama lain.⁵⁷ Hal ini, menurut Penulis, kiranya dapat ditunjukkan melalui adanya istilah *dīnan* dalam Āli 'Imrān/3:85 (*wa man yabtaghī ghayr al-Islām dīnan*) yang dalam ilmu Nahwu dikenal sebagai *tamyīz*, yang fungsinya adalah untuk menghilangkan ambiguitas. Dengan perspektif ini, dapat dinyatakan bahwa agama di dunia ini memang kenyataannya beragam. Keberagaman agama ini sesungguhnya merupakan bagian dari apa yang disebutkan sebelumnya, yaitu *maqṣad al-ibtilā'* alias ujian dari Allah Swt. – yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-khalq*. Namun, agar manusia tidak merasa ambigu dan terombang-ambing dalam kesesatan, maka dalam ujian tersebut sudah dijelaskan kriteria agama apa yang diterima oleh Allah Swt.; dan agama yang dimaksud tidak lain adalah Islam. Jawaban tunggal agar dapat dipilih oleh manusia itulah yang disebut *maqāṣid al-'aqidah*.

Lebih jauh, perspektif terkait universalitas *dīn* dan partikularitas *millah* ini menjadi lebih jelas jika ditelisik dari distribusi kata *millah* dalam Al-Qur'an dan asosiasinya dengan *dīn* sebagaimana ditunjukkan tabel berikut:

⁵⁷ <https://www.al-qaradawi.net/node/3354>

Tabel V.2 Distribusi Kata *Millah* dalam Al-Qur'an dan Asosiasinya dengan *Dīn*

| No. | Ayat | Penyebutan <i>Millah</i> | Asosiasi kepada Nabi | Asosiasi kepada <i>Dīn</i> |
|-----|---|-------------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| 1 | <i>Wa mā ja'ala 'alaykum fī al-dīn min ḥaraj millata abīkum Ibrāhīm</i> (al-Ḥajj/22:78) | <i>Millata abīkum Ibrāhīm</i> | Ibrāhīm | Terasosiasi |
| 2 | <i>Qul innanī hadānī rabbi ilā širāṭin mustaqīmīn dīnan qiyaman millata Ibrāhīm ḥanīfan</i> (al-An'ām/6:161) | <i>Millata Ibrāhīma</i> | Ibrāhīm | Terasosiasi |
| 3 | <i>Wa man aḥsanu dīnan mimman aslama wajhahu lillāhi wahuwa muḥsin wattaba'a millata Ibrāhīma ḥanīfan</i> (al-Nisā/4:125) | <i>Millata Ibrāhīma</i> | Ibrāhīm | Terasosiasi |
| 4 | <i>Qul šadaqaḷlāh fattabi'ū millata Ibrāhīma ḥanīfan</i> (Āli 'Imrān/3:95) | <i>Millata Ibrāhīm</i> | Ibrāhīm | Tidak Terasosiasi |
| 5 | <i>Thumma awḥaynā ilayka anittabi' millata Ibrāhīm ḥanīfan</i> (al-Naḥl/16:123) | <i>Millata Ibrāhīm</i> | Ibrāhīm | Tidak Terasosiasi |
| 6 | <i>Wa qālū kūnū hūdan aw naṣārā tahtadū, qul bal millata Ibrāhīm ḥanīfan</i> (al-Baqarah/2:135) | <i>Millata Ibrāhīm</i> | Ibrāhīm | Tidak Terasosiasi |
| 7 | <i>Wa man yarghabu 'an millati Ibrāhīma illā man safīha nafsah</i> (al-Baqarah/2:130) | <i>Millati Ibrahīma</i> | Ibrāhīm | Tidak Terasosiasi |
| 8 | <i>Wattaba'tu millata ābā'ī Ibrāhīma wa Ishāqa wa Ya'qūba</i> (Yūsuf/12:38) | <i>Millata ābā'ī Ibrāhīma</i> | Ibrāhīm, Ishāq, and Ya'qūb | Tidak Terasosiasi |
| 9 | <i>Wa lan tarḏā 'anka al-yahūdu wa lā al-naṣārā ḥatta tattabi'a millatahum</i> (al-Baqarah/2:120) | <i>Milatahum</i> | Kaum Yahudi | Tidak Terasosiasi |
| 10 | <i>Innī taraktu millata qawmin lā yu'minūnun billāh</i> (Yūsuf/12:37) | <i>Millata qawmin</i> | Kaum tertentu | Tidak Terasosiasi |

| | | | | |
|----|--|--------------------------------|-------------------|-------------------|
| 11 | <i>Innahum in yazharū ‘alaykum yarjumūkum aw yu ‘idūkum fī millatihim</i> (al-Kahf/18:20) | <i>Millatihim</i> | Kaum tertentu | Tidak Terasosiasi |
| 12 | <i>Qadīfaraynā ‘ala Allāh kadhīban in ‘udnā fī millatikum ba ‘da idh najjānallah minhā</i> (al-A‘rāf/7:89) | <i>Millatikum</i> | Kaum tertentu | Tidak Terasosiasi |
| 13 | <i>Aw lata ‘ūdunna fī millatinā faawḥā ilayhim rabbuhum</i> (Ibrāhīm/14:13) | <i>Millatinā</i> | Kaum tertentu | Tidak Terasosiasi |
| 14 | <i>Lata ‘ūdunna fī millatinā qāla awalaw kunnā kārihīn</i> (al-A‘rāf/7:88) | <i>Millatinā</i> | Kaum tertentu | Tidak Terasosiasi |
| 15 | <i>Mā sami ‘nā bi hādhā fī al-millah al-ākhirah</i> (Şād/38:7) | <i>Al-Millah</i> | Tidak ditunjukkan | Tidak Terasosiasi |
| 16 | <i>Wa qālū asāfīr al-awwalīn iktatabahā fahiya tumlā ‘alayh bukratan wa ašilan</i> (al-Furqān/25:5) | <i>Tumlā</i> | Tidak ditunjukkan | Tidak Terasosiasi |
| 17 | <i>Walyumlil al-ladhī ‘alayh al-ḥaqq ... aw lā yastaḥī ‘u an yumilla huwa falyumlil waliyyuhū bi al- ‘adl</i> (al-Baqarah/2:282) | <i>Yumlil, Yumlil, Yumilla</i> | Tidak ditunjukkan | Tidak Terasosiasi |

Dari data di atas, dapat diketahui bahwa kata *millah* disebut sebanyak 19 kali dalam 17 ayat yang berbeda. Di luar tabel di atas, diketahui juga bahwa kata *dīn* disebut 101 kali dalam 87 ayat. Selanjutnya, diketahui juga bahwa dalam 19 kali penyebutan kata *millah*, hanya ada tiga kali penyebutannya beriringan dalam satu ayat dengan *dīn*, yaitu al-Ḥajj/22:78, al-An‘ām/6:161, al-Nisā’/4:125 (nomor 1 hingga 3). Dalam ketiga penyebutan tersebut, terlihat bahwa *millah* selalu datang setelah *dīn*, yang ini bisa ditafsirkan bahwa *millah* lebih berfungsi sebagai penjelas dari *dīn*. Artinya juga, *dīn* lebih luas daripada *millah*. Yang juga kemudian menarik adalah bahwa dari 19 kali sebutan, *millah* beriringan 8 kali secara verbatim dengan Ibrāhīm As. dan 11 kali dengan sosok yang tidak dinyatakan secara verbatim. Dari sini dapat dinyatakan bahwa, sementara *dīn* diketahui terasosiasikan secara langsung dan verbatim dengan *Allāh* sebanyak tiga kali, yaitu *fi dīnillāh afwājan* (al-Naṣr/110:2), *fi dīnillah* (al-Nūr/24:2), dan *afaghayr dīnillah* (Āli ‘Imrān/3:83), *millah* tidak pernah diasosiasikan sedemikian terang dengan *Allāh*. *Millah*, karenanya, hanya terbukti terasosiasikan secara verbatim dengan para nabi dan rasul dan itu pun mereka yang ada sebelum Rasulullah Saw.

Data ini menunjukkan bahwa ada semacam proses pembentukan *dīn*; dari sekian *millah* para nabi dan rasul yang bersifat partikular menuju *dīn al-islam* yang universal. Betapa pun berbeda, hal tersebut tidak lantas menunjukkan bahwa *millah* terpisah sama sekali dengan *dīn*. *Dīn* sesungguhnya mencakup seluruh ajaran dari Adam As. hingga Muhammad Saw. Penyebutan *dīn* sebelum *millah*, sebagai ditunjukkan oleh ketiga ayat diatas, bermakna bahwa *dīn* yang dibawa Nabi Saw. mencakup ajaran-ajaran pada *millah* para nabi sebelumnya.

Dengan demikian, bisa dinyatakan di sini bahwa *dīn* bersifat universal sementara *millah* bersifat partikular. Hal tersebut cukup wajar lantaran *dīn* mengandung unsur yang jauh lebih komprehensif dari *millah* itu sendiri. Dari sini, dapat dikatakan bahwa agama di dunia ini memang banyak. Keberadaannya merupakan satu jenis *maqṣad al-ibtilā’* yang disediakan oleh Allah Swt. kepada manusia untuk memilih mana di antara agama-agama tersebut yang benar. Kenyataannya, berdasarkan pemahaman terhadap Al-Qur’an, hanya ada satu agama yang benar menurut pandangan Allah Swt., yaitu Islam. Agama inilah yang diturunkan dari Adam As. berikut para nabi dan rasul setelahnya yang berakhir di tangan Rasulullah Saw. Agama Islam dibentuk mula-mulai berupa sekian *millah* yang dibawa oleh para nabi dan rasul untuk umat mereka masing-masing. Karena itu, *millah* ini disebut partikular. Adapun karena *millah-millah* ini mencapai kesempurnaan pada era Rasulullah Saw., menjadi cukup wajar jika sekian

millah tersebut berevolusi menjadi apa yang disebut sebagai *dīn* yang bersifat universal.

Lebih jauh, berdasarkan uraian di atas, dapat juga kemudian ditawarkan alternatif pemahaman terhadap ayat al-Baqarah/2:62 yang kerap kali menjadi bahan perdebatan dalam isu pluralisme agama. Sebagaimana ditunjukkan oleh Quraish Shihab, maka penerjemahan – termasuk di dalamnya penafsiran – dengan menggunakan metode *tafsīr maqāṣidī* terhadap ayat tersebut dapat kiranya ditawarkan sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang [benar-benar] beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.*¹

Yang membedakan penafsiran di atas dengan apa yang ditampilkan oleh Kementerian Agama adalah adanya frasa ‘benar-benar’. Demi memberikan penjelasan terhadap siapa orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Sabiin yang dimaksud ayat ini, disebutkan dalam *Terjemahan Al-Qur’an Kementerian Agama Tahun 2019* sebagai berikut:

Sabiin adalah umat terdahulu yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi tidak memeluk agama tertentu ... Ayat ini merupakan ketentuan umum bagi setiap umat pada masa mereka masing-masing. Misalnya, umat Yahudi pada masa Nabi Musa a.s. dan umat Nasrani pada masa Nabi Isa a.s.²

Artinya, orang Yahudi, Nasrani, dan Shabiin yang dimaksud dalam ayat di atas lebih merujuk pada mereka yang hidup pada zaman dahulu yaitu masa para nabi-nabi sebelum Rasulullah Saw, sehingga ada kesan bukan untuk mereka yang hidup pada hari ini. Pendapat seperti ini, jika kemudian digeneralisir kepada setiap ayat dalam Al-Qur’an yang terutama merujuk pada orang-orang Yahudi dan Nasrani, akan tampak bertentangan dengan posisi Al-Qur’an itu yang mendeklarasikan diri sebagai petunjuk umat manusia sepanjang masa; dahulu, kini, dan akan datang. Pendapat tersebut seakan-akan bermakna bahwa al-Baqarah tidak lagi menjadi petunjuk umat Yahudi dan Nasrani hari ini. Pendapat tersebut juga melahirkan kesan ketidaksejalaran dengan apa yang disebut al-Nūrsī sebagai *shababiyyāt al-*

¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur’an*, ..., 1:214.

² Kementerian Agama RI, “Qur’an Kemenag (Edisi Terjemahan 2019),”

Qur'ān;³ bahwa Al-Qur'an itu senantiasa segar dan menjadi petunjuk bagi setiap orang dari masa ke masa.

Adapun dengan menggunakan frasa *benar-benar* sebagaimana disebutkan sebelumnya, akan terasa ada keselarasan pemahaman antara kebebasan beragama yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-khalq* dan pada saat yang sama keyakinan terhadap Islam sebagai agama yang direstui oleh Allah Swt. yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-'aqidah*. Artinya, siapa saja dari umat manusia diberikan kebebasan untuk memeluk agama yang ia yakini. Termasuk kebebasan tersebut adalah keyakinan umat Yahudi, Kristiani, dan Shabiin untuk menjadikan Allah – berikut beragam sebutan untuk Allah – sebagai Tuhan mereka. Mereka semua, baik di masa dahulu, sekarang, atau pun akan datang, asalkan benar-benar beriman pada Allah Swt. dan Hari Akhir, akan mendapatkan keselamatan di Hari Akhir nanti. Dalam pandangan Al-Qur'an, frasa tersebut berimplikasi pada satu tuntutan bahwa setiap orang yang mengaku beriman pada Allah Swt. sudah semestinya harus juga beriman kepada Al-Qur'an yang merupakan firman-Nya. Sementara Al-Qur'an sendiri dengan tegas dan jelas memposisikan Rasulullah Saw. sebagai nabi akhir zaman dan risalah yang dibawanya bersifat universal, maka tidak ada konsekuensi lain, baik bagi umat Islam maupun umat lain agama yang mengaku ber-Islam, yaitu berserah diri kepada Tuhan, kecuali mengimani risalah Rasulullah Saw. Dengan pemahaman seperti ini, maka umat Yahudi, Kristiani, dan Shabiin bisa berlaku baik pada zaman dahulu, sekarang, atau bahkan akan datang. Setiap orang berhak untuk mengaku beragama Yahudi, Nasrani, Shabi'ah – atau juga agama lain, namun, dalam paradigma Al-Qur'an, selama tidak mengakui Rasulullah Saw. sebagai utusan terakhir-Nya berikut segala konsekuensi logisnya, maka ia sulit untuk dikatakan sebagai benar-benar beragama Yahudi, Nasrani, atau pun Shabi'ah.⁴

Dalam pandangan Penulis, ketiadaan penyebutan kewajiban beriman kepada Rasulullah Saw. pada ayat di atas lebih dapat dibaca sebagai model dakwah kepada Ahli Kitab yang dicontohkan oleh Al-Qur'an. Artinya, sedemikian dekat posisi keimanan Ahli Kitab kepada Islam sehingga jika persyaratan iman kepada Rasulullah Saw. disebut dalam ayat tersebut, akan dikhawatirkan menyinggung perasaan mereka; termasuk juga jika pun mereka menerima, iman yang timbul ternyata lahir dari sebuah keterpaksaan – sesuatu yang jauh dari karakteristik ajaran Islam. Dengan ketiadaan iman kepada Rasulullah Saw. pada ayat tersebut, sementara pada ayat-ayat lain ia dinyatakan dengan demikian eksplisit (*fa'āminū billāhi wa rasūlih*, al-Taghābun/64:8, al-A'rāf/7:158), Al-Qur'an

³ Sa'īd al-Nūrsī, *Al-Kalimāt*, 6th ed. Cairo: Sozler Publications, 2011, 467.

⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, ..., 1:214.

tampak secara tidak langsung ingin mengajak Ahli Kitab untuk berpikir bahwa beriman kepada Rasulullah Saw. sesungguhnya adalah konsekuensi logis dari beriman kepada Allah Swt. Dengan cara demikian, maka iman yang lahir merupakan satu bentuk keyakinan tulus, yang merupakan integrasi antara keikhlasan hati dan kejernihan pikiran.

Apa pun itu, boleh jadi dengan berkeyakinan semacam ini, akan timbul kesan intoleransi. Menurut Penulis, sekali lagi, setiap orang bisa dan boleh mengadopsi pola keimanan seperti ini, keyakinan akan kebenaran satu agama tertentu, tanpa harus khawatir dianggap tidak toleran terhadap orang lain. Sebab, mencari kebenaran, apalagi dalam agama – sesuatu yang paling sensitif dalam kehidupan seorang manusia – adalah salah satu naluri dasar kemanusiaan. Meski demikian, perlu diketahui juga bahwa seabsolut-absolut keyakinan seorang Muslim terhadap paradigma ini, ia tidak akan mampu menyamai kebenaran absolut sepenuhnya yang ada pada Tuhan. Setiap Muslim dan manusia berhak untuk memilih agama sebagaimana yang diajarkan Tuhan. Namun Tuhan itulah sendiri yang pada akhirnya memutuskan siapa di antara manusia tersebut yang benar.

B. Analisa Teleologis terhadap Posisi MUI terkait Integrasi Zakat dan Pajak: Sebuah Usaha Memahami *Maqāṣid* dan *Wasā'il*

Apa yang dimaksud sebagai integrasi zakat dan pajak dalam penelitian ini adalah posisi zakat yang diharapkan bertindak sebagai pengurang langsung terhadap jumlah pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim. Hal ini perlu diklarifikasi terlebih dahulu sebab jika yang dimaksud sebagai integrasi tersebut adalah integrasi secara umum, di Indonesia hal tersebut sudah diterapkan melalui peraturan, di mana zakat dapat bertindak sebagai pengurang penghasilan kena pajak.

Selanjutnya, terkait gagasan integrasi zakat dan pajak ini, Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut sebagai MUI) dalam kapasitasnya sebagai organisasi yang bersemboyan sebagai *khādim al-ummah wa ṣadīq al-hukūmah* (pelayan umat dan mitra Pemerintah), yang hal ini termanifestasikan dalam usahanya untuk menegakkan nilai-nilai Qur'ani dengan cara “melaksanakan dakwah Islam, *amar ma'ruf nahi mungkar*”,⁵ memang sudah mengeluarkan dua fatwa yang salah satu isinya merekomendasikan implementasi gagasan tersebut oleh Pemerintah. Fatwa yang dimaksud adalah Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia ke-6 Tahun 2018 tentang Tanggung Jawab dan Wewenang Ulil

⁵ Moch Nur Ichwan, “‘Ulamā’, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2005, hal. 45–72; Nadirsyah Hosen, “Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998),” dalam *Journal of Islamic Studies*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2004, hal. 147–179.

Amri dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat⁶ dan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat.⁷ Meski demikian, sejarah menunjukkan bahwa sikap MUI tersebut tidak sepenuhnya tunggal dari awal hingga akhir. Sebab, fakta menunjukkan, sebagai contoh, bahwa KH Ibrāhīm Hosen (1917-2001), sosok ulama yang pertama kali menjabat Ketua Komisi Fatwa MUI, ternyata berpendapat bahwa zakat dan pajak adalah dua entitas yang harus ditunaikan secara berbeda oleh seorang Muslim. Demikian karena:

Tidak dapat dijadikan dalil bahwa apabila zakat telah dibayar maka kewajiban pajak gugur, atau sebaliknya bila pajak telah dibayar maka zakat menjadi gugur. Warga negara Indonesia yang beragama Islam berkewajiban mengeluarkan zakat sebagai realisasi pelaksanaan perintah agama dan berkewajiban pula membayar pajak sebagai realisasi ketaatan kepada Ulil Amri/pemerintah yang juga diwajibkan oleh agama.⁸

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa tahun 2018 adalah titik balik sikap MUI dari yang sebelumnya dapat dikatakan menolak menjadi mendukung gagasan integrasi tersebut. Hanya saja, meski terlihat sudah cukup konsisten dalam mendukung gagasan integrasi tersebut, yaitu dengan mengarusutamakan gagasan serupa pada 2024, gagasan tersebut hanya muncul di bagian rekomendasi dan MUI belum mengeluarkan satu naskah akademik yang secara komprehensif membahas alasan di balik diperlukannya integrasi zakat dan pajak berikut manfaat yang dapat dicapai. Apa yang disebutkan oleh MUI dalam fatwa yang dikeluarkannya, yang hal ini mempunyai korelasi dengan topik penelitian ini, yaitu usaha mengeksplorasi lebih dalam terkait konsep *maqāṣid* dan *wasā'il*, adalah apa yang tersebut dalam fatwa terkait yang dikeluarkan pada tahun 2024 sebagai berikut:

Zakat merupakan kewajiban agama yang mempunyai dua dimensi, yaitu dimensi ibadah, penghambaan diri kepada Allah, dan dimensi muamalah. Dimensi ibadah zakat terletak pada ketentuan siapa yang wajib membayar zakat, siapa yang berhak

⁶ Asrorun Niam Sholeh et al., eds., "Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke-6 Tahun 2018 Tentang Tanggung Jawab Dan Wewenang Ulil Amri Dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat," dalam *Himpunan Fatwa Zakat Majelis Ulama Indonesia 1976-2021*, Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021.

⁷ Asrorun Niam Sholeh, ed., "Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat," dalam *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024*, Presented at the Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024, Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2024.

⁸ M Fuad Nasar, "Sudah Bayar Pajak, Masih Wajib Bayar Zakat?," dalam <https://kemenag.go.id>, last modified 2024, diakses pada July 11, 2024, <https://kemenag.go.id/kolom/sudah-bayar-pajak-masih-wajib-bayar-zakat-RoJEB>.

menerima zakat dan berapa kadar zakat yang harus ditunaikan berdasarkan syariat Islam. Sementara dimensi muamalah zakat adalah terpenuhinya kebutuhan hidup mustahiqqin (orang-orang yang berhak menerima zakat).⁹

Redaksi dalam fatwa yang dimaksud adalah dua dimensi, yaitu sebagai ibadah dan muamalah, yang hal ini dapat disederhanakan sebagai masing-masing *'ibādah maḥḍah* dan *'ibādah ḡhayr maḥḍah*. Artinya, zakat dapat dianggap sebagai satu jenis ibadah yang berdiri di atas dua kaki yang berbeda, yaitu satu kaki pada *'ibādah maḥḍah* dan satu kaki lainnya pada *'ibādah ḡhayr maḥḍah*. Dengan mempertimbangkan satu alasan bahwa yang pertama lebih bersifat tetap sementara yang kedua relatif, dapat selanjutnya formulasikan bahwa *'ibādah maḥḍah* merepresentasikan apa yang penelitian ini sebut sebagai *maqāsid*, sementara *'ibādah ḡhayr maḥḍah* merepresentasikan apa yang disebut sebagai *wasā'il*.

Menariknya, dengan menyadari absennya naskah akademik komprehensif dari MUI terkait integrasi zakat dan pajak yang hal ini sebenarnya diharapkan dapat dijadikan sebagai pijakan demi lahirnya sebuah fatwa yang radikal, ternyata pada saat yang sama, secara praktis, gagasan integrasi zakat dan pajak tersebut sudah diterapkan di Malaysia sejak 1967,¹⁰ dan terbukti membawa pengaruh yang sangat signifikan terhadap ekonomi negara. Artinya, Indonesia hingga hari ini sudah tertinggal lima abad dalam hal kemajuan ekonomi Islam sementara pada hari ini pun zakat di Indonesia masih bertindak sebagai pengurang penghasilan kena pajak.

Manfaat yang sedemikian besar ini dikonfirmasi oleh beberapa penelitian sebelumnya. Sebagai contoh adalah penelitian yang dilakukan oleh Salina Kassim, et al yang menunjukkan bahwa pada praktiknya, sebagai contoh, kebijakan ini terbukti dengan berhasil dikumpulkannya dana zakat di Malaysia pada 2019 dengan jumlah RM 2,729 milyar (setara Rp 9,005 triliun),¹¹ dengan jumlah penduduk Muslim sebesar 16,318 juta orang (61%). Keberhasilan tersebut akan terlihat begitu signifikan jika dibandingkan dengan Indonesia yang pada dasarnya sama-sama sebagai negara mayoritas Muslim, dan dengan penduduk Muslim jauh lebih besar,

⁹ Sholeh, "Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat," ..., 102.

¹⁰ "Laws of Malaysia, Act 53, Income Tax Act 1967" The Commissioner of Law Revision, Malaysia.

¹¹ Salina Kassim, Anwar Hasan Abdullah Othman, and Razali Haron, "The Role of Zakat during Pandemic Crisis and Post Recovery," dalam *Handbook of Research on Islamic Social Finance and Economic Recovery After a Global Health Crisis*, Pennsylvania: IGI Global, 2021, 23.

yaitu 229 juta orang (87%),¹² yang ternyata pengumpulannya baru sebesar Rp 10,3 triliun¹³ – hanya selisih 1 triliun lebih tinggi dari Malaysia. Memang ini tidak lantas berarti ada sekian puluh juta umat Islam di Indonesia tidak menunaikan zakat. Sebab, ukuran data di atas adalah pembayaran zakat yang disalurkan melalui lembaga resmi yang ditunjuk oleh Pemerintah. Memang ada banyak faktor yang melatarbelakangi hal ini, namun salah satu penyebab utamanya agaknya adanya adalah adanya kebijakan integrasi zakat dan pajak sebagaimana disebutkan di atas, yaitu bahwa pembayaran zakat dapat digunakan sebagai potongan sepenuhnya pajak yang dibayarkan.

Termasuk juga penelitian yang dilakukan oleh Harry Djatmiko¹⁴ dan Abdullah Al-Mamun et al¹⁵ yang menunjukkan bahwa ada nilai manfaat yang demikian besar ketika zakat dianggap dan diimplementasikan sebagai pengurang sepenuhnya terhadap pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim. Disebut demikian besar karena nilai manfaat tersebut terbukti memang lebih besar daripada jika zakat hanya bertindak sebagai pengurang penghasilan kena pajak – dan bukan langsung terhadap jumlah pajak yang dibayar. Apalagi jika perbandingan tersebut diarahkan kepada zakat yang dianggap harus dibayar bersama-sama dengan pajak – karena keduanya dianggap mutlak berbeda,¹⁶ tentu nilai manfaat integrasi zakat dan pajak di sini akan menjadi jauh lebih besar lagi.

Berangkat dari celah intelektual ini, yaitu belum adanya argumentasi MUI yang cukup komprehensif terkait integrasi zakat dan pajak sementara manfaat yang dilahirkan dari gagasan tersebut terbukti sedemikian besar, penelitian ini berusaha untuk menawarkan perspektif baru terkait argumen gagasan integrasi zakat dan pajak, yaitu yang berdasarkan paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il* yang merupakan bagian dari

¹² Wan Nur Azira Wan Mohamed Salleh, Siti Zaleha Abdul Rasid, and Rohaida Basiruddin, "Towards Transforming Zakat Collection and Distribution Roles Using Digital Wallet in Support of Social Justice and Social Financing," dalam *Open International Journal of Informatics*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2019, hal. 97.

¹³ Mokhammad Makhdom and Muhammad Nadrattuzaman Hosen, eds., *Indeks Kesehatan Organisasi Pengelola Zakat*, Jakarta: Pusat Kajian Strategis BAZNAS, n.d., 12.

¹⁴ Hary Djatmiko, "Re-Formulation Zakat System as Tax Reduction in Indonesia," dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 135–162.

¹⁵ Abdullah Al-Mamun, Ahasanul Haque, and Muhammad Tahir Jan, "Measuring Perceptions of Muslim Consumers toward Income Tax Rebate over Zakat on Income in Malaysia," dalam *Journal of Islamic Marketing*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 368–392.

¹⁶ Penelitian ini tidak bermaksud menolak sepenuhnya pembayaran ganda, yaitu zakat dan pajak. Yang menjadi titik tekan dalam bagian ini adalah perbedaan secara mutlak zakat dan pajak sehingga keduanya terkesan tidak bisa diintegrasikan dan karenanya, mau tidak mau, harus dibayar semuanya.

teori teleologi Islam. Dari situ, dapat diharapkan selanjutnya bahwa temuan penelitian ini dapat digunakan dan dimanfaatkan oleh MUI untuk memperkuat argumennya berkenaan dengan isu terkait. Karena itu, permasalahan penelitian ini akan menjawab tiga pertanyaan penting: apa hakikat dari *maqāṣid* dan *wasā'il*? Bagaimana keduanya dapat diterapkan dalam konteks integrasi zakat dan pajak? Dan apa kriteria utama dalam usaha mengimplementasikan gagasan integrasi tersebut?

1. Sebuah Mekanisme Transenden untuk Keberlanjutan Islam

Secara umum, dapat dinyatakan bahwa kombinasi antara *maqāṣid* dan *wasā'il* sesungguhnya merupakan mekanisme transenden dalam ajaran Islam yang memang sedari awal didesain untuk memastikan bahwa ajaran Islam senantiasa selaras dengan tantangan zaman. Keselarasan ini meniscayakan bahwa ajaran Islam mampu menjawab berbagai persoalan yang sudah, sedang, dan akan dihadapi manusia di sepanjang sejarah kemanusiaan. Apa yang disebut sebagai *maqāṣid* – yang memang secara literal bermakna *tujuan-tujuan*¹⁷ – adalah beberapa hal yang menjadi tujuan dalam suatu ketentuan ajaran Islam. Dalam kesarjanaan Islam, setidaknya hingga saat ini, istilah *maqāṣid* sebenarnya merujuk pada dua diskursus besar, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*. Memang, jika dilihat dari perhatian para sarjana terhadap keduanya, yang pertama mendapatkan perhatian yang cukup besar. Hal tersebut dapat ditandai dengan kemunculan beberapa karya seminal terkait seperti *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* oleh al-Ghazālī (1058-1111),¹⁸ *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* oleh al-Rāzī (1150-1210),¹⁹ *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* oleh al-Shāṭibī (1320-1388),²⁰ *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* oleh Ibn 'Ashūr (1879-1973),²¹ hingga *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Sharī'ah bayn al-Maqāṣid al-Kullīyyah wa al-Nuṣūṣ al-Juz'iyyah* oleh al-Qarāḍawī (1926-2022).²² Bahkan *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya dikaitkan dan diulas dalam bingkai disiplin usul fikih, namun sudah dicangkokkan dan

¹⁷ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, ..., 738.

¹⁸ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥafīz, Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, 2010.

¹⁹ al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*,

²⁰ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.

²¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah, 3 vols. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.

²² al-Qarāḍawī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

dikembangkan sedemikian ke disiplin lain seperti pendidikan²³ dan terutama sekali ekonomi sehingga melahirkan ekonomi Islam atau ekonomi syariah.²⁴ Artinya, perhatian terhadap diskursus *maqāṣid al-sharī'ah* terlihat cukup konsisten tidak hanya dari tahun ke tahun, namun dari abad ke abad.

Adapun perhatian terhadap *maqāṣid al-Qur'ān*, jika dibandingkan dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, terlihat masih minim. Memang usaha pengembangan para sarjana dalam bidang *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dikatakan dimulai pada periode yang sama dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini, sebagaimana dicatat oleh Aziz,²⁵ terlihat dari ditulisnya *Jawāhir al-Qur'ān* oleh al-Ghazālī yang merupakan karya komprehensif pertama dalam bidang *maqāṣid al-Qur'ān*,²⁶ di mana pada saat yang sama sang penulis juga dikenal sebagai pelopor *maqāṣid al-sharī'ah* melalui kitabnya *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* sebagaimana disebutkan sebelumnya. Dari al-Ghazālī, perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān* tertransmisikan melalui beberapa karya dari para sarjana setelahnya seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dengan *Mafātīḥ al-Ghayb*,²⁷ Ibrāhīm al-Biqā'ī (w. 1480 M) dengan *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*,²⁸ al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr dalam *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*,²⁹ Ṭāhā Jābir al-'Alwānī (1935-2016) dalam *Al-Jam' bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Waḥy wa Qirā'at al-Kawn*,³⁰ hingga era kontemporer sekarang ini seperti Yūsuf al-Qaradāwī dalam kitabnya *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-Aẓīm*.³¹ Namun, sekali lagi, menjadi satu konsensus bahwa perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah* jauh lebih menggegar daripada *maqāṣid al-Qur'ān*. Salah satu penyebab hal ini adalah agaknya karena keberadaan istilah *sharī'ah* dalam *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri dalam maknanya yang praktis-sempit adalah “Islamic

²³ Moneim, “Towards Islamic Maqasidi Education Philosophy For Sustainable Development,” ...

²⁴ Kusnan, Osman, and Khalilurrahman, “Maqashid Al Shariah in Economic Development,” ...; Maulida and Ali, “Maqasid Shariah Index,” ...

²⁵ Muhammad Abdul Aziz, “Hubungan Antaragama Dalam Al-Qur'an: Ayat Kalimatun Sawā' Dalam Perspektif Maqāṣid al-Qur'ān Sa'Id al-Nursī: Interreligious Relationship in the Koran: Chapters on Common Ground in the Perspective of Sa'Id al-Nursi's Maqasid Al-Qur'an,” *Besari: Journal of Social and Cultural Studies* 2, no. 2 (May 5, 2025): 119–42, <https://doi.org/10.71155/besari.v2i2.118>.

²⁶ al-Ghazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān*, ...

²⁷ al-Rāzī, *Tafsīr Al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir Bi al-Tafsīr al-Kabīr Wa Mafātīḥ al-Ghayb*, ...

²⁸ al-Biqā'ī, *Naẓm Al-Durar Fī Tanāsub al-Āyāt Wa al-Suwar*, ...

²⁹ Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, ...

³⁰ al-'Alwānī, *Al-Jam' Bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Waḥy Wa Qirā'at al-Kawn*, ...

³¹ al-Qaradāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-Aẓīm*, ...

law [which] is the epitome of Islamic thought, the most typical manifestation of the Islamic way of life, the core and kernel of Islam itself,"³² yaitu aspek ajaran Islam yang paling tampak dalam kehidupan seorang Muslim dan bahkan merepresentasikan inti ajaran Islam itu sendiri – apalagi dalam bidang ekonomi. Apa pun itu, yang perlu disebutkan di sini adalah bahwa selama definisi *maqāṣid al-sharī'ah* dilihat dari sudut pandang syariah yang secara praktis dikenal luas sebagai hukum Islam, maka pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān* mencakup daerah yang lebih luas dari *maqāṣid al-sharī'ah* itu sendiri. Dengan mempertimbangkan bahwa obyek pembahasan penelitian ini adalah zakat dan pajak yang jelas merupakan bagian dari korpus syariah, maka istilah *maqāṣid* dalam penelitian ini dimaksudkan merujuk pada apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana dimaksud.

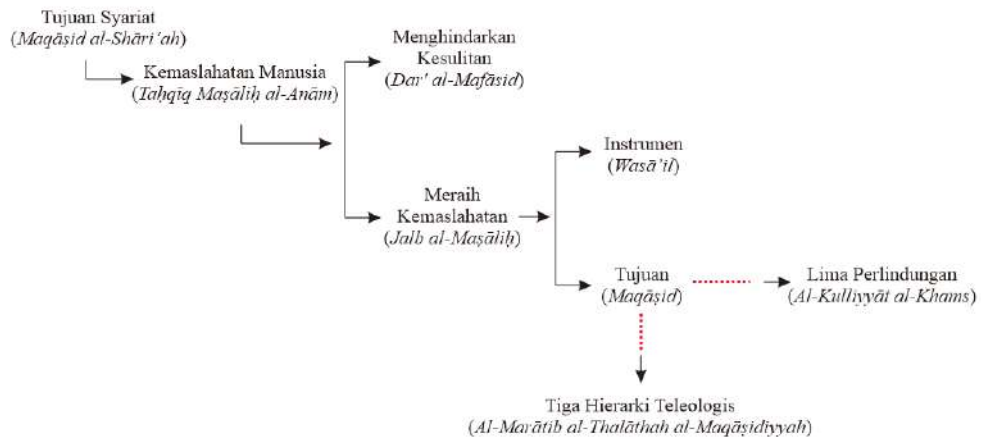
Hampir juga menjadi konsensus di kalangan sarjana bahwa inti dari *maqāṣid al-sharī'ah* secara umum adalah merealisasikan kemaslahatan bagi manusia (*maṣāliḥ al-anām*), baik kemaslahatan yang ada di dunia maupun yang ada di akhirat nanti.³³ Dalam konteks Al-Qur'an, visi ini dapat ditemukan dalam credo yang berulang-ulang disebutkan di dalamnya yaitu *ya'murūn/ta'murūn bi al-ma'ruf wa yanhawn/tanhawn 'an al-munkar* (Āli 'Imrān 104, Āli 'Imrān 110, Āli 'Imrān 114, Al-Tawbah 71), alias mempromosikan kebaikan dan menghindarkan kemungkaran. Adapun dalam konteks usul fikih, visi tersebut terekam dengan jelas dalam kaidah *dar'u al-mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*, bahwa menghindarkan kemungkaran lebih didahulukan daripada meraih kemaslahatan.³⁴ Dalam konteks diskursus *maqāṣid al-sharī'ah*, visi merealisasikan kemaslahatan tersebut selanjutnya diformulasikan ke dalam tiga level kemaslahatan berdasarkan skala prioritasnya – atau bisa juga dianggap berdasarkan kualitasnya – yaitu *al-maṣāliḥ al-darūriyyah*, *al-maṣāliḥ al-ḥājiyyāh*, dan *al-maṣāliḥ al-taḥsīniyyah*. Di sisi lain, berdasarkan jenisnya – atau bisa juga dianggap berdasarkan kuantitasnya, kemaslahatan tersebut juga dapat dibagi ke dalam lima jenis perlindungan yang juga populer dengan sebutan *al-kulliyāt al-khams*, yaitu terhadap agama (*hiḥfz al-dīn*), nyawa (*hiḥfz al-nafs*), akal (*hiḥfz al-'aql*), keturunan (*hiḥfz al-nasl*), dan harta (*hiḥfz al-māl*). Sementara sebagian besar sarjana berpandangan bahwa kedua jenis klasifikasi ini terpisah, penelitian ini berpendapat bahwa keduanya

³² Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, ..., 1.

³³ Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*,

³⁴ Muḥammad Ṣidqī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Burnū Abī al-Ḥārīth al-Ghazzī, *Al-Wajīz Fī 'Idāḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996, 256.

sesungguhnya saling berkaitan antara satu dengan lainnya sebagaimana bisa dilihat dalam bagan berikut ini:



Gambar V.3 Peta Konsep Diskursus *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Adapun yang disebut *wasā'il* adalah sesuatu yang mengantarkan kepada *maqāṣid*. *Wasā'il* ini ada yang memang disebutkan tata caranya oleh Syariah (*wasā'il manṣūṣah*) dan ada juga yang tidak disebutkan tata caranya (*wasā'il ḡhayr manṣūṣah*). Untuk yang pertama, maka ia bersifat tetap; sementara untuk yang kedua bersifat berubah sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Sampai di sini, mungkin ada pertimbangan bahwa yang pertama seakan mirip dengan *maqāṣid*, yaitu bersifat tetap, sementara di awal dinyatakan bahwa salah satu karakter dasar dari *wasā'il* adalah tetap.³⁵ Terkait hal ini, dapat dikatakan bahwa *wasīlah* yang bersifat tetap biasanya memang berupa *'ibādah maḥḍah*, sementara *wasīlah* yang bersifat berubah dapat digolongkan sebagai *'ibādah ḡhayr maḥḍah*. Karena itu, *wasīlah* kadang kala dapat berdiri di atas dua kaki; kaki pertama menjadi instrumen primer bagi tercapainya suatu ibadah yang wajib, dan kaki kedua berdiri sendiri sebagai sebuah ibadah yang independen. Sebagai contoh, dalam salat, wudu bertindak sebagai *wasīlah* bagi dimulainya dan tercapainya kesempurnaan salat. Bahkan karena posisinya sebagai instrumen primer, salat tidak akan bisa dilaksanakan atau tidak akan pernah dianggap sah tanpa didahului wudu (*idhā qumtum ilā al-ṣalāt*, al-Mā'idah/5:6). Namun dalam situasi tertentu, seseorang bisa saja melakukan wudu bukan karena ingin salat, namun karena berwudu itu sendiri ibadah. Di sinilah terletak apa yang dimaksudkan oleh al-Shāṭibī

³⁵ Iṣām Muḥammad Abū Sinīnah, "Wasā'il al-Maqāṣid Bayna al-Thabāt Wa al-Taghayyur," dalam *Majallah Jāmi'at al-Khalīl li al-Buḥūth*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2011.

bahwa suatu ibadah, di samping bertindak sebagai *maqāṣid*, kadang kala pada saat yang sama dapat bertindak sebagai *wasā'il*. Sama, suatu *wasīlah*, di samping posisinya yang memang menjadi *wasīlah*, dapat juga bertindak sebagai *maqāṣid*.³⁶ Hal ini akan sampai pada ketentuan bahwa setiap ibadah, di samping menjadi *maqāṣid*, sebenarnya bertindak juga sebagai *wasīlah*, demikian seterusnya sampai pada *maqṣad al-maqāṣid* atau *asnā al-maqāṣid* yaitu apa yang disebut oleh Ibn Qayyim sebagai *ma'rifatullāh* atau tauhid.³⁷ Dalam bagan di atas, terlihat dengan jelas bahwa *wasā'il* dilakukan terlebih dahulu daripada *maqāṣid*; yang dalam kasus salat, wudu dilakukan terlebih dahulu daripada salat.

Dari sini, dapat dinyatakan bahwa perpaduan antara *wasā'il* dan *maqāṣid* sesungguhnya merupakan mekanisme transenden yang sedari awal didesain untuk membuat ajaran Islam senantiasa berhasil mengakomodasi tantangan zaman di sepanjang sejarah kemanusiaan. Justru jika Islam hanya terdiri dari *maqāṣid* yang merupakan kumpulan hal-hal yang absolut, maka ia akan menjadi agama yang rigid. Sebab, sebagaimana disebutkan oleh Ibn Rushd, “teks keagamaan terbatas sementara persoalan yang dihadapi manusia [di mana teks tersebut memang didesain untuk menjadi jawaban persoalan tersebut] tidak terbatas.”³⁸ Sebagaimana jika ia hanya terdiri dari hal-hal yang senantiasa berubah mengikuti perkembangan kehidupan dan tantangan manusia, maka ia akan menjadi agama liberal yang berdiri tanpa aturan yang baku. Terkait kedua kemungkinan ini, yang pertama adalah apa yang disebut oleh al-Qaraḍāwī sebagai *al-zāhiriyyah al-judud* dan yang kedua apa yang disebut sebagai *al-mu'aṭṭilah al-judud*.³⁹

Perpaduan antara *maqāṣid* dan *wasā'il* ini juga bisa diilustrasikan dengan roda, yang salah satu cirinya adalah ia tidak akan bisa berputar dan melaju ke depan dengan baik jika tidak dilengkapi dengan bagian as – terutama roda dengan sistem bantalan (*bearing*) – yang diam tidak bergerak, dan juga dengan bagian-bagian selainya seperti jari-jari yang selalu bergerak dari satu posisi ke posisi yang lain. Perpaduan inilah yang oleh Jasser Auda – sebagaimana disebutkan sebelumnya, disebut sebagai bagian dari *systems approach*, yaitu melihat Al-Qur'an berikut teks-teks keagamaan lainnya sebagai sebuah sistem yang masing-masing komponennya, meskipun mempunyai tugas yang berbeda, sesungguhnya saling bekerja sama untuk mencapai satu tujuan tertentu.

³⁶ Mutaz Alkhatib, “Manhajyyat Al-Maqāṣid Wa al-Wasā'il Fī al-Ijtihād al-Fiqhī,” dalam *Islāmiyyat al-Ma'rifah*, Vol. 71 No. Winter Tahun 2013.

³⁷ Taqiy al-Dīn Abī al-'Abbās Aḥmad Ibn Taymiyyah, *Al-Fatāwā al-Ḥamwiyyah al-Kubrā*, Riyadh: Dār al-Ṣamī'ī, 2004.

³⁸ Ibn Rushd, *Bidāyatul Mujaḥid Wa Nihāyat Al-Muqtaṣid*, ..., 3.

³⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*,

2. *Maqāṣid* dan *Wasā'il* dalam Integrasi Zakat dan Pajak

Para ulama, di antaranya adalah al-Qaraḍāwī, telah menginventarisir sedemikian banyak tujuan zakat, mulai dari yang berada di level individu hingga sosial kemasyarakatan. Di level individu, zakat, sebagaimana ditunjukkan oleh salah satu maknanya yaitu *membersihkan (tahārah)*,⁴⁰ sesungguhnya mampu membersihkan diri orang yang memberikannya (*muzakkī*) dari sifat kikir (*wa man yūqā shuḥḥ nafsihi*, al-Ḥashr/59:9), termasuk juga membersihkan harta yang dimilikinya dari sesuatu yang pada hakikatnya bukan miliknya (*wa fī amwālihim ḥaqq li al-sā'il wa al-mahrūm*, al-Dhāriyāt/51:19).⁴¹ Selain itu, bahkan zakat tersebut mampu membersihkan diri orang yang menerimanya (*mustahiq*) dari sifat iri terhadap kekayaan yang dimiliki oleh orang yang memberikannya (*muzakkī*). Ketika kebersihan di tingkat individu ini berhasil dilakukan dengan baik dan dalam skala yang masif, sesungguhnya ia akan berimplikasi di level sosial kemasyarakatan, yaitu berkurangnya – jika bukan dibersihkannya – penyakit sosial yang ada di tengah-tengah masyarakat yaitu kesenjangan antara si kaya dan si miskin (*kay lā yakūna dūlatan bayna al-aghniyā'*, al-Ḥashr/59:7) yang hal ini tidak jarang melahirkan kecemburuan bahkan kejahatan sosial.⁴² Lebih jauh dari itu, institusi zakat itu sendiri sesungguhnya bagian dari sistem jaminan sosial Islam yang sedari awal didesain untuk melindungi segenap lapisan dan kalangan dalam masyarakat.⁴³

Meski demikian, agar selaras dengan apa yang sudah disampaikan sebelumnya terutama sebagaimana tertera dalam bagan di atas, yang menjadi penekanan di sini adalah bahwa sekian banyak tujuan tersebut sesungguhnya merepresentasikan, dan karenanya bisa diletakkan, dalam paradigma *al-kullīyyāt al-khams*, yaitu perlindungan terhadap agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta. Artinya, dengan beberapa aspek di dalam zakat yang merupakan ibadah murni (*'ibādah maḥḍah*) seperti niat, batas wajib zakat, kelayakan pewajiban, dan alokasi, zakat sesungguhnya dapat dilihat juga sebagai satu usaha untuk menjaga syiar agama Islam (*ḥifẓ al-dīn*). Terdistribusikannya zakat tersebut dari si kaya kepada si miskin juga dengan sendirinya melindungi nyawa pihak pertama dari kecurigaan, perampokan, dan kejahatan yang dilakukan pihak lain karena iri atas

⁴⁰ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, ..., 396.

⁴¹ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, ..., 2:857.

⁴² al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, ..., 2:886.

⁴³ al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, ..., 2:880.

kekayaan tersebut. Termasuk ia juga melindungi nyawa pihak kedua dari kelaparan dan bahkan dalam kasus tertentu kematian yang disebabkan oleh kekurangan harta benda demi menyambung hidupnya (*hifẓ al-nafs*). Perlindungan akal dan keturunan dalam praktik zakat terjadi terutama terhadap pihak *mustahiq*, yaitu untuk mendukung usaha menjamin tumbuh kembang otak dan pemikirannya (*hifẓ al-‘aql*); dan dalam konteks yang lebih luas, juga melindungi keberlangsungan manusia dari generasi ke generasi (*hifẓ al-nasl*). Yang terakhir, zakat, yang juga berarti *menumbuhkan* (*namā*),⁴⁴ juga jelas ditujukan untuk melindungi dan bahkan menumbuhkan dan mengembangkan harta yang sudah ada dan dipunyai oleh pihak *muzakkī* dan pada saat yang sama juga untuk ikut menjamin bahwa pihak *mustahiq* tetap berharta (*hifẓ al-māl*).

Dari uraian ini, terlihat bahwa yang menjadi *maqāṣid* dalam praktik zakat lebih merupakan sekumpulan nilai yang bersifat tetap dan perenial, yang itu semua dapat dikatakan bertumpu pada usaha untuk menjaga keseimbangan kehidupan, terutama dalam aspek ekonomi, baik di level individu maupun masyarakat. Tidak dapat disangkal bahwa keseimbangan (*‘adl, wasāṭiyyah*) itu sendiri adalah salah satu nilai dalam ajaran Islam yang bersifat universal, yang disetujui, dipelajari, dan diperjuangkan oleh manusia (*ummataṇ wasāṭan*, al-Baqarah/2:143), apa pun latar belakang agama, adat istiadat, dan kebudayaan mereka; sementara ketidakseimbangan, lawannya, adalah satu nilai yang tidak disetujui bahkan ditolak oleh mereka. Jika demikian halnya, maka muncul satu pertanyaan: lantas, jmana dari institusi zakat yang dapat digolongkan sebagai *wasā’il* – sebagai antitesis dari *maqāṣid* – yang cenderung bersifat partikular dan temporal?

Yang disebut *wasā’il* dalam zakat adalah segala jenis pemikiran dan usaha fisik manusia untuk menerjemahkan dan merealisasikan sekian tujuan dari zakat sebagaimana disebutkan sebelumnya. Dari bagan di atas, *wasā’il* dapat dicontohkan dalam diimplementasikannya berbagai undang-undang dan peraturan yang merupakan bagian dari hukum positif sebuah negara. Sebagai contoh, dalam Pasal 4 Ayat 3 UU No. 36 Tahun 2008 Tentang Perubahan Keempat Atas UU No. 7 Tahun 1983 Tentang Pajak Penghasilan, dinyatakan bahwa zakat dan sumbangan keagamaan wajib yang ada di agama-agama lain yang diakui Pemerintah bukan merupakan obyek pajak.⁴⁵ Lebih jauh lagi, dalam UU No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat disebutkan bahwa “zakat yang dibayarkan oleh muzaki

⁴⁴ Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, ..., 396.

⁴⁵ Presiden Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia No. 36 Tahun 2008 Tentang Perubahan Keempat Atas Undang-Undang No. 7 Tahun 1983 Tentang Pajak Penghasilan*, 2008, 8–9.

kepada BAZNAS atau LAZ dikurangkan dari penghasilan kena pajak.”⁴⁶ Artinya, zakat mendapatkan pengakuan dan insentif jauh lebih besar sehingga ia dapat mengurangi penghasilan kena pajak seseorang. Yang kemudian sedang dibahas dan diperjuangkan oleh artikel ini adalah pengakuan terhadap zakat dalam lanskap yang lebih jauh lagi, yaitu zakat bisa menjadi pengurang sepenuhnya pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim – sehingga bukan hanya penghasilan kena pajak.

Dari sini dapat dinyatakan bahwa zakat merupakan ibadah yang *maqāsid* utamanya adalah menjaga keseimbangan kesejahteraan kehidupan umat Islam, baik di level individu maupun masyarakat. Keseimbangan ini selanjutnya termanifestasikan ke dalam tujuan perlindungan agama (*hifẓ al-dīn*), nyawa (*hifẓ al-nafs*), akal (*hifẓ al-‘aql*), keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan harta (*hifẓ al-māl*). Adapun yang menjadi *wasīlah* adalah serangkaian aturan yang dimaksudkan untuk menjaga dan merealisasikan *maqāsid* tersebut, baik yang sudah ditentukan oleh Syariah (*wasā’il manṣūṣah*) maupun yang tidak ditentukan (*wasā’il ghayr manṣūṣah*). Yang pertama meliputi batas minimum wajib zakat (*niṣāb*), ukuran (*qadr*), kelayakan (*ahliyyat al-tazkiyah*), dan peruntukan (*ahliyyat al-istiḥqāq*),⁴⁷ di mana cirinya adalah bahwa posisinya memang dimaksudkan untuk mendukung terealisasinya *maqāsid*, namun ia bersifat tetap dan tidak berubah. Adapun yang kedua dapat dicontohkan seperti UU No. 36 Tahun 2008 Tentang Perubahan Keempat Atas UU No. 7 Tahun 1983 Tentang Pajak Penghasilan dan UU No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat di mana ia dicirikan mempunyai kapasitas mendukung terealisasinya *maqāsid*; hanya saja ia bisa berubah seiring dengan berjalannya waktu dan tantangan di masyarakat. Paradigma moderat yang berusaha untuk mengintegrasikan antara *maqāsid* dan *wasā’il* inilah yang selanjutnya bisa digunakan untuk merespons dua pandangan dalam diskursus integrasi zakat dan pajak, yang menurut Penulis beredar dalam kutub ekstrem. Dua pandangan yang dimaksud adalah, *pertama*, yang menafikan pajak; sebab dalam harta seorang Muslim, yang wajib hanyalah zakat. *Kedua*, satu pandangan lain yang menanggapi bahwa pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim, dengan hanya meniatkannya sebagai zakat, dengan sendirinya merupakan zakat.

a. Legalitas Pajak dalam Islam

⁴⁶ Undang-Undang Republik Indonesia No. 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat (2011), 11.

⁴⁷ Sholeh, “Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima’ Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat,” ..., 102.

Sebagian kecil dari umat Islam ada yang berpendapat bahwa pajak merupakan satu bentuk kezaliman. Pajak tersebut di masa lalu dikenal dengan beberapa istilah seperti *'ushr*, *maks*, *ḍarībah*, dan *kharāj* yang semuanya merujuk pada makna “pungutan yang ditarik dari rakyat oleh para penarik pajak.”⁴⁸ Meski sudah dikenal, lanjut mereka berargumen, perlu dicatat bahwa pajak pada zaman Rasulullah Saw. tidak pernah diwajibkan atas kaum muslimin, dan pajak hanya diwajibkan atas orang-orang kafir saja. Hal ini tidak lantas berarti bahwa umat Islam pada zaman dahulu tidak pernah mengeluarkan sejumlah uang untuk dibayarkan kepada negara. Di antara yang menjadi dasar argumen mereka adalah Al-Qur'an (*lā ta'kulū amwālakum baynakum bi al-bāṭil*, al-Nisā'/4:29) yang menyatakan secara tegas larangan untuk memakan harta dengan cara yang batil; dan pajak adalah bagian dari kebatilan tersebut. Termasuk di dalamnya juga hadis yang demikian jelas menyatakan bahwa “tidak akan masuk surga seorang penarik *maks* [alias pajak].”⁴⁹ Secara umum, perbedaan antara zakat dan pajak dapat diringkas sebagai berikut:

- (1) Zakat adalah memberikan sebagian harta menurut kadar yang ditentukan oleh Allah bagi orang yang mempunyai harta yang telah sampai nishabnya. Sedangkan pajak tidak ada ketentuan yang jelas kecuali ditentukan oleh penguasa di suatu tempat.
- (2) Zakat berlaku bagi kaum muslimin saja, hal itu lantaran zakat berfungsi untuk menyucikan pelakunya, dan hal itu tidak mungkin kita katakan kepada orang kafir; karena orang kafir tidak akan menjadi suci melainkan harus beriman terlebih dahulu. Sedangkan pajak berlaku bagi orang-orang kafir yang tinggal di tanah kekuasaan kaum muslimin.
- (3) Yang dihapus oleh Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam tentang penarikan sepersepuluh dari harta manusia adalah pajak yang biasa ditarik oleh kaum jahiliyah. Adapun zakat, maka ia bukanlah pajak, karena zakat termasuk bagian dari harta yang wajib ditarik oleh imam/pemimpin dan dikembalikan/diberikan kepada orang-orang yang berhak.
- (4) Zakat adalah salah satu bentuk syari'at Islam yang dicontohkan oleh Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam. Sedangkan pajak merupakan sunnahnya orang-orang jahiliyah yang asal-usulnya biasa dipungut oleh para raja Arab atau non-Arab, dan

⁴⁸ Abu Ibrahim Muhammad Ali, “Pajak Dalam Islam,” last modified May 8, 2008, diakses pada July 11, 2024, <https://almanhaj.or.id/2437-pajak-dalam-islam.html>.

⁴⁹ Al-Khaṭīb al-Tabrīzī, *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, vol. 2 Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979, 1094. Dalam sumber asli yang diajukan para penolak pajak, hadis yang dijadikan dasar argumentasi sebenarnya bukan yang diriwayatkan 'Uqbah Ibn 'Āmir ini, namun yang diriwayatkan oleh Abū Khayr. Hadis Abū Khayr ini menyatakan “sesungguhnya seorang penarik pajak akan berada di dalam neraka.” Namun, setelah melalui penelusuran, hadis tersebut tidak ditemukan secara verbatim dalam Sunan Abū Dāwud. Karena itu, hadis Ibn 'Āmir ini diajukan sebagai gantinya.

di antara kebiasaan mereka ialah menarik pajak sepersepuluh dari barang dagangan manusia yang melalui/melewati daerah kekuasaannya.⁵⁰

Dari uraian di atas, dapat kemudian disimpulkan bahwa argumen utama mereka para penolak pajak adalah karena pajak berbeda dengan zakat dan menjadi cukup logis jika ia tidak dapat ditemukan dalam literatur Islam. Penolakan ini secara tidak langsung merupakan penolakan juga terhadap anjuran agar MUI mengeluarkan fatwa tentang zakat sebagai pengurang pajak. Logika sederhananya, pajak saja ditolak apalagi menyamakan atau mengintegrasikannya dengan zakat.

Selain argumen bahwa pajak bukan merupakan bagian dari ajaran Islam – bahkan justru bertentangan dengannya, argumentasi penolakan zakat sebagai pengurang pajak juga berangkat dari pemahaman bahwa zakat memang sedari awal didedikasikan secara eksklusif untuk umat Islam. Karena itu, ketika zakat digunakan sebagai pengurang pajak, sementara pajak itu sendiri pada batas tertentu dipergunakan untuk kepentingan negara secara luas dan beragam tanpa memandang perbedaan agama, maka ada risiko bahwa zakat tersebut tidak dapat didistribusikan sesuai sasaran yang ditentukan, yaitu hanya untuk umat Islam semata.

Di antara dasar dari argumen eksklusivitas zakat ini adalah ayat al-Tawbah/9:60 yang terkenal itu, yang menyebutkan pendistribusian zakat hanya menyasar 8 golongan, yaitu – sebagaimana dipahami pada umumnya – orang-orang fakir (*fuqarā'*), miskin (*masākīn*), panitia zakat (*āmil*), yang dibujuk hatinya (*mu'allafat qulūbuhum*), usaha pemerdekaan budak (*fī al-riqāb*), mereka yang kesusahan karena hutang (*ghārimin*), usaha dalam menegakkan agama Allah (*fī sabīlillāh*), dan musafir yang kehabisan bekal perjalanan (*ibn sabīl*). Dari sini, maka “tidak boleh menyalurkan zakat kepada selain delapan golongan tersebut, dan hendaknya memulai dengan orang yang lebih membutuhkan.” Selain itu, “zakat tidak boleh diberikan kepada non-muslim kecuali jika ia seorang *muallaf*, tidak boleh kepada budak kecuali budak *mukātab*.”⁵¹ Dalam penelusuran lanjutan, prinsip eksklusivitas ini selaras dengan hadis Mu'ādh Ibn Jabal yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbās sebagaimana tersebut di bawah ini:

⁵⁰ Ali, “Pajak Dalam Islam,” ...

⁵¹ Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Tuwayjri, “Penyaluran Zakat,” last modified July 22, 2023, diakses pada July 12, 2024, <https://almanhaj.or.id/84424-penyaluran-zakat.html>.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَعَثَ مُعَاذًا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِلَى الْيَمَنِ ... فَذَكَرَ الْحَدِيثَ، وَفِيهِ: أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ، فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ.⁵²

“Dari ‘Ibn ‘Abbās r.a. diriwayatkan bahwa Rasulullah Saw pernah mengutus Mu‘ādh [kepada golongan Ahli Kitab agar mereka beriman]. Pada kesempatan tersebut, Rasulullah Saw bersabda: sesungguhnya Allah telah mewajibkan bagi mereka zakat pada harta mereka, yang diambil dari kalangan orang kaya dari mereka, dan dikembalikan kepada kalangan orang miskin dari mereka.” (HR. al-Bukhārī dan Muslim dan Ibn ‘Abbās).

Dari hadis ini dapat dinyatakan bahwa, sebagaimana dipahami oleh kalangan penolak, zakat pada dasarnya adalah eksklusif diambil dari umat Islam dan untuk dikembalikan manfaatnya kepada umat Islam juga, terutama dari yang kaya untuk yang miskin. Sebagaimana disebutkan oleh al-Qaradāwī, dengan memberikan spesifikasi pada zakat yang bersifat wajib (*zakāt al-amwāl*), eksklusivitas zakat ini merupakan pendapat mayoritas di kalangan para ulama.⁵³ Dari sini, dapat dinyatakan bahwa jika kemudian zakat dianggap sama dengan pajak, maka hal tersebut akan kontradiktif dengan prinsip eksklusivitas zakat itu sendiri. Alasan kontradiksi ini tentu saja menjadi satu argumen lain yang memperkuat penolakan anjuran terhadap MUI untuk mengeluarkan fatwa tentang zakat sebagai pengurang pajak.

Merespons argumentasi penolakan pajak sebagaimana disebutkan di atas, hal pertama yang bisa dinyatakan adalah bahwa merupakan sebuah konsensus jika Islam adalah agama yang sepenuhnya selaras dengan nilai-nilai keadilan. Hal ini tentu saja terafirmasi dalam al-Nisā’/4:29 sebagaimana disebutkan di atas, yang melarang memakan harta dengan cara yang batil, di mana ayat ini digunakan sebagai dasar penolakan pajak. Meski demikian, tampak kurang tepat untuk menggolongkan pajak sebagai sebuah kebatilan; sebab dalam pajak itu sendiri terbukti ada banyak kemaslahatan. Adapun yang dimaksud *maks* dalam hadis ‘Uqbah Ibn ‘Āmir, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qaradāwī, adalah pungutan yang mengandung unsur kezaliman, yang diwajibkan untuk masyarakat luas,

⁵² Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥajr, *Bulūgh Al-Marām Min Adillat al-Aḥkām*, ed. Sumayr Ibn Amīn al-Zuhri, Riyadh: Dār al-Falaq, 2003, 169.

⁵³ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, ..., 2:705.

namun diperuntukkan untuk kepentingan satu golongan tertentu semata.⁵⁴ Jika ini memang benar yang dimaksud, maka Penulis juga setuju dengan pelarangan *maks* tersebut. Di sini terlihat betapa penting memahami suatu teks secara integral dan tidak parsial, yang dalam konteks hadis di atas berarti bahwa pemahaman *maks*, yang ia merupakan *naṣṣ* yang partikular, harus diletakkan dalam kerangka pembelaan Islam sepenuhnya terhadap keadilan, yang ia merupakan *maqṣad* yang bersifat universal. Karena itu, yang seharusnya dijadikan titik tekan semestinya bukan bentuknya, namun lebih kepada substansinya. Pemahaman terhadap pajak tidak semestinya semata-mata berada dalam konteks bahwa karena pajak adalah *maks* sementara *maks* jelas terlarang dalam hadis, maka pajak itu dengan sendirinya dilarang. Sebaliknya, benar bahwa *maks* itu satu jenis pungutan seorang penguasa terhadap rakyatnya, yang pernah terjadi pada masa lalu. Namun konteks *maks* dalam hadis tersebut lebih menunjukkan pungutan yang bersifat zalim dan tidak berdasarkan pada aturan. Dalam bahasa kontemporer, *ṣāhib maks* yang dilaknat oleh Rasulullah Saw. kiranya dicontohkan pada pungutan yang dilakukan oleh para preman yang sering kali tidak berdasarkan aturan yang ada. Jika ini yang terjadi, jelas bahwa selama satu entitas merupakan sebuah kezaliman, maka dengan sendirinya ia terlarang dalam Islam.

Selain itu, argumentasi pembolehan pungutan – tentu saja pungutan yang adil – alias pajak sesungguhnya dapat dirujuk pada ayat Al-Qur'an di bawah ini:

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ
وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۚ وَالصَّابِرِينَ فِي
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, melainkan kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan nabi-nabi; memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan (memerdekakan) hamba sahaya; melaksanakan salat; menunaikan zakat; menepati janji apabila berjanji; sabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan pada masa peperangan.

⁵⁴ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, vol. 2 (Beirut: Mu'assas al-Risālah, 1973), 987.

Mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.

Dari ayat di atas, dapat diketahui beberapa pilar kebajikan (*arkān al-birr*), yaitu beriman kepada Allah Swt., Hari Akhir, para malaikat, kitab yang diturunkan Allah Swt., berikut para nabi. Termasuk di dalamnya juga memberikan harta yang dicintai kepada kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, *ibn sabīl*, para peminta, dan usaha dalam pemerdekaan budak. Keimanan dan kepekaan sosial tersebut juga mesti dilengkapi usaha untuk mendirikan salat, mengeluarkan zakat, menepati janji ketika berjanji, bersabar dalam kemelaratan, penderitaan, dan masa peperangan. Menafsirkan ayat di atas, al-Qaradāwī menjelaskan bahwa semua pilar kebajikan di atas adalah perkara wajib, yang dimulai dari iman kepada Allah Swt. hingga Hari Akhir, lalu keimanan tersebut diterjemahkan dalam salat, pemberian zakat, dan dalam konteks yang lebih luas, yaitu pemenuhan janji dan perilaku sabar dalam segala musibah yang menimpa.

Menariknya, ada dua frasa yang serupa yaitu *wa āta al-māl ‘alā ḥubbihi* dan juga *wa āta al-zakāh* yang keduanya secara umum merujuk pada makna pemberian sebagian harta yang dimiliki untuk mereka yang berkekurangan. Menjadi menarik karena sebagian dari fungsi *ḥarf al-‘aṭf* pada ayat tersebut yaitu *waw* adalah pembedaan (*mughāyarah*). Artinya, pemberian harta pertama berbeda dengan apa yang dipahami sebagai zakat. Menariknya lagi, pemberian yang pertama tersebut juga bersifat wajib sebagaimana pilar lainnya, iman, salat, penepatan janji, dan bersabar terhadap musibah. Dari sini, al-Qaradāwī lantas menyatakan bahwa keberadaan *wa āta al-māl ‘alā ḥubbihi* tersebut berimplikasi bahwa ada kewajiban lain yang dibebankan dalam harta seorang Muslim selain apa yang umum disebut sebagai zakat.⁵⁵

Adapun menurut Penulis, dua frasa tersebut memang menunjukkan entitas yang berbeda. Harta yang dimiliki seseorang sesungguhnya dapat secara umum diklasifikasikan menjadi dua, yaitu yang sebenarnya dimiliki oleh orang lain yang membutuhkan, terutama kaum fakir miskin dan yang memang menjadi miliknya. Jika yang pertama termanifestasikan melalui pintu zakat, maka yang kedua melalui pintuk *al-māl ‘alā ḥubbihi*. Analisis ini selaras dengan makna etimologis dari masing-masing frasa. Zakat, dengan makna *penyucian*-nya, menjadi wajar jika harus dipisahkan dari harta yang benar-benar menjadi milik seorang Muslim sebab ia memang bertindak sebagai pembersih – dan karena itu pula tidak perlu dicintai. Adapun *al-māl ‘alā ḥubbihi*, karena telah dipisahkan dari zakat sehingga

⁵⁵ al-Qaradāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur’ān Wa al-Sunnah*, ..., 2:969–970.

memang menjadi hak milik, wajar jika ia dianggap sebagai harta yang dicintai. Mencintai yang memang menjadi hak milik adalah sebuah kewajiban; sementara mencintai yang bukan menjadi hak milik adalah ketidakwajaran.

Perspektif distingtif antara zakat dan *al-māl ‘alā ḥubbihi* ini dapat diperkuat oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa pemasukan sebuah negara, yang dalam hal ini terepresentasikan dalam sebuah kekhilafahan Islam pada zaman dahulu, terdiri dari tiga jenis, yaitu zakat, *ghanimah*, dan *fay*.⁵⁶ Jika pengertian zakat sudah cukup jelas, maka yang disebut *ghanimah* merujuk pada harta yang didapatkan dari non-Muslim melalui peperangan (*wa ‘lamū annamā ghanimum*, al-Anfāl/8:41). Sementara *fay*’i merujuk pada harta yang didapatkan dari non-Muslim tanpa melalui peperangan (*mā afā’a Allāhu ‘alā rasūlih*, al-Ḥashr/59:7). Harta *fay*’i ini terdiri dari *kharāj*, *‘ushr*, dan *jizyah*, yang semuanya merupakan sama-sama sebuah pungutan namun masing-masing berbeda dalam hal obyek pungutan. Jika obyek pungutan dari *kharāj* adalah tanah, maka obyek pungutan dari *‘ushr* dan *jizyah* masing-masing adalah barang-barang impor dan jiwa non-Muslim.

Pajak, yang jamak dikenal sebagai *ḍarībah*, lantaran memang belum dikenal pada era abad pertengahan, baru kemudian muncul belakangan di era kontemporer. Meski demikian, hal tersebut tidak bermakna bahwa ia ilegal dalam pandangan Islam. Pajak hari ini ada dan diadakan karena *ghanimah*, yang merupakan sumber utama penopang keuangan negara tidak lagi ada; berikut juga *jizyah* yang secara eksklusif diterapkan untuk non-Muslim juga tidak lagi ada.⁵⁷ Hal ini merupakan implikasi dari perubahan situasi dan kondisi, yaitu dari era dominasi pada zaman dulu berganti pada era koeksistensi, yaitu *nation-state* di mana setiap warga negara, apa pun agamanya, berdiri setara di depan hukum (*equal before the law*). Selain itu, zakat itu sendiri sesungguhnya bukan hanya diperuntukkan secara eksklusif bagi umat Islam secara umum sebagaimana dipahami oleh para penolak pajak, namun secara eksklusif bagi golongan marginal yang ada dan kondisi kritis yang berlaku dalam tubuh umat Islam. Ketika keberadaan negara dipercaya sebagai satu instrumen untuk mewujudkan kemaslahatan publik yang lebih besar, dan pengeluaran negara tentu tidak hanya untuk

⁵⁶ Nur Barizah and Abdul Rahman Abdul Rahim, “A Comparative Study of Zakah and Modern Taxation” No. Tahun 2007, hal. 28, diakses pada May 15, 2025, <https://papers.ssrn.com/abstract=3071234>.

⁵⁷ Gusfahmi, “Pajak, Haramkah?,” dalam *Direktorat Jenderal Pajak*, last modified 2016, diakses pada October 7, 2025, <http://www.pajak.go.id/artikel/pajak-haramkah>.

mencukupi keperluan golongan marginal dan kondisi kritis tersebut, maka penarikan pungutan wajib selain pajak kiranya adalah suatu keniscayaan.

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa pajak secara substansial terverifikasi dalam ajaran Islam. Hal tersebut dapat ditunjukkan dengan cara melihat dan mengidentifikasi karakter dari sebuah *naṣṣ*, yang jika ia bersifat partikular dapat kemudian dipahami dalam sinaran *maqāṣid* yang bersifat universal. *Naṣṣ* hadis tentang larangan *maks*, jika dipahami secara literal dan partikular, akan berpotensi menghasilkan pengharaman pajak yang ini – dengan mempertimbangkan kemaslahatan pajak – tentu tidak selaras *maqṣad* ajaran Islam, yaitu merealisasikan kemaslahatan. Termasuk *naṣṣ* terkait *ghanīmah* dan *fay'i*, jika dipahami secara partikular yaitu semata-mata diambil dari dan dibebankan kepada non-Muslim sehingga yang dibebankan kepada umat Islam hanya semata-mata zakat, juga akan menghasilkan pemahaman yang kurang selaras dengan prinsip kemaslahatan. Sebab, ia berpotensi mengancam kemaslahatan yang lebih besar, yaitu keseimbangan keuangan dalam sebuah negara.

b. Zakat Itu Pajak, Bukan Pajak Itu Zakat

Termasuk yang ingin direspons oleh Penulis dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il* adalah satu gagasan bahwa pajak itu zakat, di mana pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim, dengan semata-mata hanya meniatkannya sebagai zakat, secara serta merta dapat dianggap sebagai zakat. Gagasan ini diangkat dan dipopulerkan oleh Masdar Farid Mas'udi, dalam bukunya *Pajak Itu Zakat: Uang Allah untuk Kemaslahatan Rakyat*⁵⁸ yang merupakan judul baru untuk buku yang ditulis sebelumnya dengan judul *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*.⁵⁹ Di dalam buku tersebut, Masdar menyatakan bahwa “sebagai konsep keagamaan, zakat harus diletakkan kembali pada proporsinya: bukan pertama-tama dipahami sebagai konsep kelembagaan, tapi konsep kerohanian.”⁶⁰ Pandangan ini, lanjutnya, didasarkan salah satunya atas fakta semantik bahwa dalam Al-Qur'an, perintah zakat dengan menggunakan redaksi *zakāt* (*wa ātū al-zakāh*, al-Nūr/24:56, berikut semua derivasinya) selalu beriringan dengan perintah salat (*wa aqīmū al-ṣalāh*, al-Baqarah/2:43, berikut semua derivasinya) yang jelas merupakan laku spiritual. Namun, di sisi lain, ketika masuk dalam ranah yang lebih praktis seperti peruntukan zakat, aturan zakat tersebut dinyatakan dengan redaksi

⁵⁸ Masdar Farid Mas'udi, *Pajak Itu Zakat: Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*, Jakarta: Mizan, 2019.

⁵⁹ Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Pustaka Firdaus, 1991.

⁶⁰ Mas'udi, *Agama keadilan*, ..., 116.

ṣadaqah (*innamā al-ṣadaqāt li al-fuqarā'*, al-Tawbah/9:60). Artinya, menurut Masdar, zakat dan pajak sesungguhnya merujuk pada entitas tunggal, meski yang pertama merujuk pada sisi spiritual sementara yang kedua pada material. Terkait hal ini, pernyataan lengkap Masdar berikut ini patut untuk disimak:

Hubungan antara “zakat” sebagai konsep keagamaan (keruhanian), di satu pihak dan “pajak” sebagai konsep keduniawian (baca: kelembagaan), di lain pihak, sama sekali bukanlah hubungan dualisme yang dikotomistis melainkan hubungan keesaan wujud yang dialektis. Zakat bukanlah sesuatu yang harus dipisahkan, diparalelkan, dan apalagi dipersaingkan dengan “pajak”, melainkan justru merupakan sesuatu yang harus disatukan sebagaimana disatukannya roh dengan badan atau jiwa dengan raga.⁶¹

Dengan argumen dialektis di atas, sebagai konsekuensinya, Masdar tampak berusaha menunjukkan bahwa pembayaran pajak sesungguhnya secara esensi sama dengan pembayaran zakat. Karena itu, ketika pajak dibayarkan oleh seorang Muslim, “dengan keimanannya itu seorang [Muslim] bukan saja merasa berkewajiban membayar pajak kepada (melalui) negara, tapi sekaligus berhak mentransendensikan pembayaran pajaknya itu sebagai penunaian zakatnya – hanya dengan “niat” yang dinyatakan dalam hati.”⁶² Artinya, dengan pembayaran pajak yang diniatkan zakat, kewajiban zakat dengan sendirinya sudah tertunaikan.⁶³ Ungkapan lebih jelas terkait hal ini dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid yang memberikan *Kata Pengantar* dalam buku yang ditulis Masdar tersebut.

Oleh sebab itu, barangsiapa dari umat beriman yang telah membayarkan pajaknya (dengan niat zakat) kepada negara, maka terpenuhilah sudah kewajiban agamanya. Sebagai seorang muslim (pasrah kepada Tuhan), ia telah menunaikan tanggung jawab sosialnya secara benar dan semestinya. Sebaliknya, seberapa pun besarnya sumbangan atau infak seseorang muslim kepada pihak-pihak tertentu tanpa lewat otoritas negara, maka sumbangan itu jatuhnya hanyalah sedekah biasa (*tathawwu'*) yang bersifat ekstra (nafilah) dan tidak bisa menggugurkan kewajiban pajaknya (sedekah zakat)-nya.⁶⁴

Merespons apa yang digagas oleh Masdar, dapat dinyatakan bahwa gagasan tersebut pada dasarnya merupakan usaha yang mulia. Sebab, ia berusaha untuk merealisasikan keadilan dan secara tidak langsung menghindarkan manusia dari kesulitan (*mashaqqah*), yang salah satu di antaranya adalah pembayaran ganda zakat dan pajak. Demikian karena

⁶¹ Mas'udi, *Agama keadilan*, ..., 117.

⁶² Mas'udi, *Agama keadilan*, ..., 119.

⁶³ Samsudin, “Zakat dan Pajak: Studi Pemikiran Masdar Farid Mas'udi” *Undergraduate Thesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008, diakses pada July 15, 2025, <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/1966/>.

⁶⁴ Mas'udi, *Agama keadilan*, ..., xiii.

keduanya pada hakikatnya merujuk pada entitas yang sama. Di samping apresiasi, apa yang digagas Masdar tentu saja tidak sepi dari peninjauan ulang. Demikian sebab gagasan tersebut mencabar bangunan megah zakat, baik teoritis maupun praktis, yang sudah berjalan berabad-abad. Karena itu, jika pun diteruskan, gagasan tersebut tidak cukup dinyatakan dan diarusutamakan melalui satu karya, namun harus melalui usaha yang keras dan gigih.

Dalam rangka peninjauan ulang terhadap gagasan Masdar di atas, yang perlu diperhatikan adalah bahwa zakat, sebagaimana diisyaratkan oleh MUI,⁶⁵ dapat dianggap sebagai satu ibadah dalam Islam yang berdiri di atas dua kaki: satu kaki pada *'ibādah maḥḍah* dan satu kaki lainnya pada *'ibādah ḡhayr maḥḍah*. Yang pertama dapat dicontohkan pada ketentuan siapa yang wajib membayar zakat (*muzakkī*), siapa yang berhak menerima zakat (*mustahiq*), dan berapa kadar zakat yang harus ditunaikan (*miqdār*). Adapun yang kedua mencakup batasan lebih luas, yaitu setidaknya selain ketiga hal tersebut yang kira-kira dibatasi pada bagaimana zakat tersebut dapat dikumpulkan dan dikelola demi memenuhi kebutuhan hidup orang-orang yang berhak menerimanya.

Dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il*, tiga komponen zakat yang berada dalam naungan *'ibādah maḥḍah* di atas dapat digolongkan sebagai bagian dari *maqāṣid* yang cenderung tetap, sementara komponen lebih luas yang berada di bawah *'ibādah ḡhayr maḥḍah* sebagai bagian dari *wasā'il* yang relatif berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Dari sini, satu pandangan alternatif dapat ditawarkan sebagai pembandingan terhadap apa yang ditawarkan oleh Masdar, bahwa ketika zakat disebut beriringan dengan salat, yaitu diungkapkan dengan redaksi *zakāh*, hal tersebut sesungguhnya dimaksudkan untuk menegaskan salah satu komponen zakat yang merupakan bagian dari *'ibādah maḥḍah*. Adapun ketika zakat dinarasikan dengan redaksi *ṣadaqah*, hal tersebut dimaksudkan merujuk pada komponen zakat yang dapat digolongkan sebagai *'ibādah ḡhayr maḥḍah*. Adapun kedua redaksi tersebut sebenarnya merujuk pada satu entitas yang sama, yaitu zakat sebagaimana dikenal umat Islam dan masyarakat pada umumnya.

Hal ini cukup selaras dengan apa yang dinyatakan oleh al-Qaraḍāwī bahwa redaksi *zakāh* lebih banyak berada pada ayat-ayat yang turun di Makkah (*āyāt makkiyyah*), sementara redaksi *ṣadaqah* pada ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (*āyāt madaniyyah*). Artinya, karena periode Makkah banyak dipenuhi ajaran tentang teologi, maka menjadi wajar jika yang digunakan untuk merujuk pada zakat adalah *zakāh* yang memang bernuansa

⁶⁵ Sholeh, "Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat," ..., 102.

spiritual alias *'ibādah maḥḍah*. Sementara pada periode Madinah, kehidupan umat Islam telah berkembang sedemikian maju dan kompleks sehingga ajaran Islam berkembang lebih jauh dengan mencakup juga urusan muamalah. Dari sini menjadi wajar juga jika redaksi yang digunakan untuk merujuk zakat adalah *ṣadaqah* yang lebih bernuansa *'ibādah ghayr* dan *ṣadaqah* itu sendiri, sebagaimana ditunjukkan makna etimologisnya, memang merupakan *pembenaran* dari dasar teologis yang telah diajarkan di Makkah.⁶⁶

Adapun pajak itu sendiri, sebagaimana disebutkan sebelumnya, adalah institusi yang merupakan hasil pemikiran manusia dalam konteks sistem kenegaraan. Karena merupakan inovasi manusia, tentu saja ia rentan perubahan dari waktu ke waktu. Karena itu, sementara zakat adalah salah satu pilar utama keberislaman seorang Muslim, rasanya terlalu berat untuk menitipkan zakat yang demikian urgen dan besar dalam sebuah institusi negara yang cenderung berubah dari satu waktu ke waktu. Dengan kata lain, jika zakat adalah sebuah institusi besar yang bersifat *qat'ī* sementara negara dengan instrumen pajaknya bersifat *ẓannī*, adalah cukup mengherankan dan bahkan bisa dibilang tidak cukup masuk akal jika yang *qat'ī* disandarkan kepada yang *ẓannī*. Artinya, tawaran penyederhanaan yang digagas oleh Masdar bahwa agar kewajiban zakat seorang Muslim gugur, ia hanya perlu meniatkan pajak yang dibayarkannya sebagai pajak, juga terasa cukup mengherankan. Penyederhanaan ini sesungguhnya tidak hanya berpotensi mencabar konsep *muzakkī*, *mustahiq*, *miqdār*, dan bahkan *niṣāb*, namun juga berpotensi mencampuradukkan spirit fikih prioritas yang ada dalam sistem jaminan sosial Islam, yaitu bahwa zakat sesungguhnya diperuntukkan tidak hanya eksklusif umat Islam secara umum, namun eksklusif untuk kaum marginal dan kondisi kritis yang ada dalam tubuh umat Islam.

Adapun terkait usaha untuk menghindarkan umat Islam dari kesulitan, hal tersebut sebenarnya dapat diatasi dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dan *wasāil* yang merupakan bagian dari teori teleologi Islam sebagaimana diuraikan sebelumnya. Dari paradigma tersebut, dapat kemudian dinyatakan bahwa satu syarat utama dalam usaha merealisasikan gagasan integrasi zakat dan pajak adalah bahwa yang harus mendapatkan penekanan utama adalah zakat, bukan pajak. Karena itu, yang lebih tepat dalam hal ini kiranya adalah zakat itu pajak, bukan pajak itu zakat. Artinya, zakat yang harus terlebih dahulu ditunaikan baru kemudian ia bisa dianggap sebagai pembayaran pajak. Adapun jika pajak ditunaikan lalu baru setelah

⁶⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Aḥkāmihā Wa Falsafatihā Fī Daw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*, vol. 1 (Beirut: Mu'assas al-Risālah, 1973), 40.

sekian waktu diniatkan zakat, hal tersebut berseberangan dengan konsep keterkaitan antara niat dan perbuatan di mana niat memang harus dinyatakan sedari awal (*muqtarinan bi al-fi'l*). Demikian sebab zakat, betapa pun ia mengandung beberapa aspek yang bersifat *wasā'il* sebagaimana disebutkan sebelumnya, dapat secara umum disebut sebagai *maqāṣid*. Bahkan, dengan disebut dan ditempatkannya ia (*manṣūṣ*) sebagai Rukun Islam yang ketiga setelah syahadat dan salat (*wa aqīmū al-ṣalāt wa ātū al-zakāt*, al-Baqarah/2:43), berikut dengan batas minimal wajib zakat, kriteria *muzakkī* dan *mustahiq* yang tetap dan ketat, jelas ia merupakan syiar utama ajaran Islam yang karenanya unsur *maqāṣid*-nya lebih besar daripada unsur *wasā'il*-nya. Adapun pajak, betapa pun ia mengandung sisi *maqāṣid*, yaitu ketaatan seorang Muslim kepada Pemerintah (*ūli al-amr*), jelas mengandung unsur *wasā'il*, di mana unsur *wasā'il*-nya lebih besar dibandingkan dengan unsur *maqāṣid*-nya. Hal ini lebih dikarenakan kewajiban pajak tidak disebutkan secara jelas dalam Al-Qur'an (*ghayr manṣūṣah*) sehingga ia lebih bersifat dinamis, yang dapat berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan kebijakan Pemerintah.

Betapa pun demikian, perlu juga dinyatakan di sini bahwa sebenarnya penelitian ini tidak sepenuhnya bertentangan dengan apa yang digagas oleh Masdar. Sebab, ketika zakat diakui sebagai pajak, dengan sendirinya pajak itu dianggap dan diakui sebagai zakat sebagaimana selaras dengan jargon yang dipopulerkan Masdar: pajak itu zakat. Bahkan salah satu tujuan proyek Masdar sesungguhnya selaras dengan salah satu tujuan penelitian ini: absennya pembayaran ganda zakat dan pajak bagi seorang Muslim. Hanya saja, hierarki pengutamaan itu menjadi penting sebab zakat, betapa pun kuat spirit jaminan sosial yang dilahirkannya, tidak sepenuhnya merupakan *'ibādah ghayr maḥḍah* sebagaimana hal ini sangat berpotensi terjadi pada pajak. Posisi inilah yang menjadi basis utama argumen penelitian ini bahwa sudah menjadi kewajiban jika yang *maḥḍah* didahulukan daripada yang *ghayr maḥḍah*, sebagaimana yang *manṣūṣ* didahulukan daripada yang *ghayr maḥḍah manṣūṣ*, dan sebagaimana pula yang *maqāṣid* didahulukan daripada *wasā'il*. Dari sini, dapat dinyatakan bahwa ketika tawaran paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il* dirasa cukup bisa mengakomodasi substansi dari apa yang ditawarkan oleh Masdar, dan pada saat yang sama ia selaras dengan ketentuan zakat yang telah menjadi konsensus, maka bukan berlebihan jika paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il* ini lebih cocok untuk diterapkan daripada paradigma dialektis terkait zakat dan pajak sebagaimana digagas oleh Masdar. Karenanya, menurut penelitian ini, yang kiranya lebih tepat adalah zakat itu pajak, dan bukan serta merta pajak itu zakat.

Lain dari pada itu semua, selain untuk merespons dua sikap yang menurut penelitian ini cukup ekstrem terkait integrasi zakat dan pajak, uraian terkait paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il* selanjutnya dapat juga diterapkan dalam konteks yang lebih praktis, yaitu dalam ranah kebijakan fiskal negara. Dalam hal ini, zakat diajukan sebagai harta independen negara.

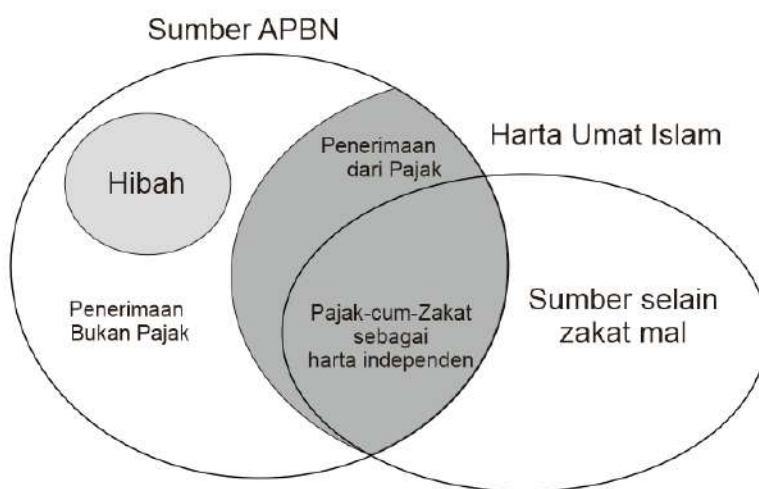
c. Zakat Sebagai Harta Negara Independen

Proposal ini berangkat dari satu kesenjangan bahwa posisi MUI terkait gagasan integrasi zakat dan pajak tampak sudah cukup *established*. Meski demikian, sikap tersebut kurang didukung oleh argumen yang memadai. Adapun yang dilakukan MUI sejak 2018 adalah baru sekedar mencantumkan gagasan tersebut sebagai sebuah rekomendasi dalam dua fatwanya, yaitu Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia ke-6 Tahun 2018 tentang Tanggung Jawab dan Wewenang Ulil Amri dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat⁶⁷ dan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat.

Karena itu, dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dan *wasā'il*, penelitian ini menawarkan satu pandangan bahwa, *pertama*, apa yang disebut sebagai *maqāṣid* adalah suatu tujuan dari satu ketentuan dalam ajaran Islam. Karena kapasitasnya sebagai tujuan, maka menjadi wajar jika ia kemudian secara umum bersifat absolut dan perenial. Adapun yang disebut *wasā'il* adalah sekian cara yang dipilih dan dilakukan demi merealisasikan *maqāṣid* tersebut. Karena posisinya yang merupakan cara, maka menjadi wajar juga jika ia cenderung bersifat relatif dan temporal. *Kedua*, dalam konteks integrasi zakat dan pajak, zakat – berikut *al-māl 'alā ḥubbiḥ* – secara umum dapat dianggap sebagai *maqāṣid*, yang tujuannya adalah demi menjaga keseimbangan ekonomi umat Islam, baik di level individu maupun sosial. Adapun pajak, ia dapat dianggap sebagai *wasā'il* yang merupakan bagian dari serangkaian aturan, baik yang sudah dinyatakan oleh Syariah (*wasā'il maṣṣūṣah*) atau pun tidak (*wasā'il ḡhayr maṣṣūṣah*), yang memang dimaksudkan untuk menjaga dan merealisasikan *maqāṣid* tersebut. Dari sini dapat dinyatakan kesimpulan *ketiga*, yaitu bahwa syarat tercapainya integrasi zakat dan pajak tersebut adalah menggunakan paradigma zakat itu pajak, bukan pajak itu zakat.

⁶⁷ Sholeh et al., “Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke-6 Tahun 2018 Tentang Tanggung Jawab Dan Wewenang Ulil Amri Dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat,” ...

Meski demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa jika kebijakan integrasi zakat dan pajak ini diberlakukan secara eksklusif, yaitu hanya untuk umat Islam semata, hal tersebut akan mengancam kemaslahatan yang lebih besar, yaitu persatuan warga negara yang demikian beragam di bawah bendera Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Karena itu, dan hal ini sebenarnya sudah berlaku di Indonesia, integrasi zakat dan pajak tersebut harus berlaku di bawah payung integrasi pajak dan pungutan keagamaan wajib yang diterapkan di berbagai agama resmi di Indonesia. Terkait hal ini, gambar yang ditampilkan di bawah ini kiranya dapat memberikan pemahaman lebih baik:



Gambar V.4 Gagasan Zakat sebagai Harta Independen Negara

Artinya, zakat – berikut pungutan keagamaan wajib – dapat dikategorikan sebagai pemasukan negara independen. Disebut independen karena di satu sisi ia memang bertindak menjadi pemotong jumlah pajak yang mesti dibayarkan oleh seorang warga negara; dan pada saat yang sama negara tidak mempunyai wewenang penuh untuk mendistribusikannya sebagaimana pemasukan lainnya untuk menutupi berbagai pengeluaran negara. Gagasan untuk menjadikan zakat sebagai pemasukan negara independen ini berangkat dari asumsi bahwa peruntukan zakat pada dasarnya memang hanya untuk mereka umat Islam yang benar-benar membutuhkan atau satu keadaan kritis dalam tubuh umat Islam yang memang memerlukan guyuran dana. Kondisi kritis ini, di atas itu semua, pada dasarnya memang menjadi tanggung jawab negara, baik itu

diambilkan dari zakat maupun pemasukan negara lainnya. Dari sini akan timbul simbiosis mutualisme, yaitu umat Islam akan berkurang bebannya untuk membayar dua pungutan yang sebenarnya dalam batas tertentu mempunyai tujuan yang sama, yaitu mengentaskan kaum marginal; dan Pemerintah akan mendapatkan manajemen pajak yang lebih baik karena memang pajak dan zakat telah terintegrasi.

3. Dilema dalam Integrasi Zakat dan Pajak: Sebuah Langkah ke Depan

Betapa pun penelitian ini secara umum mendukung gagasan integrasi zakat dan pajak, tetap saja harus dicatat bahwa dalam penerapannya di Indonesia, sesungguhnya ia menyimpan sebuah dilema – yang karenanya menjadi pekerjaan rumah bagi studi mendatang sebagai kelanjutan dari penelitian ini. Dikatakan sebuah dilema sebab, jika beberapa golongan dari umat Islam Indonesia – termasuk MUI – mendorong terjadinya integrasi zakat dan pajak sebagaimana yang terjadi di Malaysia, yaitu pajak seorang Muslim dapat menjadi pengurang sepenuhnya terhadap pajak yang ia bayar, mungkin mereka tidak menyadari bahwa yang ada di Malaysia sesungguhnya merupakan konsekuensi logis atau timbal balik dari dijadikannya Islam sebagai agama resmi negara. Artinya, karena memang Islam mendapatkan tempat khusus di Malaysia, maka umat Islam juga mendapatkan perlakuan khusus. Artinya juga, jika umat Islam di Indonesia ingin mendapatkan perlakuan khusus tersebut, salah satu usaha yang perlu dilakukan adalah menjadikan Islam sebagai agama khusus di Indonesia – yang hal ini justru ditolak oleh para pendukung gagasan integrasi tersebut dan ini tentunya memang tidak selaras dengan konstitusi Indonesia yang memang menempatkan semua agama setara dan masing-masing dapat menjadi sumber moral bagi nilai kehidupan bernegara. Konsekuensinya, setidaknya untuk sekarang ini, gagasan zakat sebagai pengurang penghasilan kena pajak sebenarnya sudah cukup akomodatif dan sesuai dengan nilai kehidupan bernegara. Atau, jika memang mau diterapkan juga zakat sebagai pengurang penghasilan kena pajak, sudah sewajarnya hal tersebut berlaku juga untuk pungutan wajib yang diberlakukan kepada pemeluk agama-agama lain. Karena itu, bagaimana hubungan antara isu integrasi zakat dan pajak dengan isu politik, termasuk juga isu hubungan antarumat beragama di negara multikultural seperti Indonesia, menjadi satu topik penelitian yang sangat penting untuk dilakukan.

C. Menjadi Muslim Pancasila: Eksplorasi Moderasi Teleologis dalam Pancasila dan *Āyāt Hākimiyyah*

Pada 10 Februari 2025, dalam paradigma beragama maslahat, moderasi beragama kembali ditetapkan oleh Pemerintah sebagai bagian dari upaya “peningkatan toleransi antarumat beragama untuk mencapai masyarakat adil dan makmur.”⁶⁸ Upaya ini sendiri merupakan salah satu prioritas nasional dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2025-2029 yang diresmikan melalui Perpres Nomor 12 Tahun 2025. Benar bahwa, sebagaimana dirilis oleh Kementerian Agama, Indeks Kerukunan Umat Beragama (IKUB) pada 2024 meningkat, yaitu mencapai 76,47 dari yang tahun sebelumnya sebesar 76,02.⁶⁹ Namun, tetap saja usaha penguatan toleransi keberagamaan yang berbasis moderasi beragama merupakan pekerjaan rumah panjang, yang tidak hanya menjadi tugas Pemerintah, namun juga setiap anak bangsa. Usaha penguatan ini menjadi semakin urgen melihat hingga sekarang masih ada sebagian umat Islam di Indonesia yang berpandangan bahwa Pancasila tidak selaras dengan ajaran Islam;⁷⁰ dan, karenanya, menjadi seorang Muslim Pancasilais adalah satu hal yang absurd.

Karena itu, Hari Kemerdekaan setiap 17 Agustus seperti yang sedang kita rasakan ini merupakan momen yang tepat untuk merespons hal ini. Hal ini bisa dilakukan dengan cara mereproduksi makna baru dari Pancasila dengan menggunakan perspektif moderasi. Artikel ini berargumen bahwa menjadi seorang Muslim Pancasilais adalah sesuatu yang mungkin; sebab, di tataran filosofis, Pancasila itu sendiri sesungguhnya selaras dengan ajaran Islam. Hal ini dapat diketahui dari, *pertama*, sila-silanya yang mengandung sekian kata yang diserap dari bahasa Arab. Tentu saja, hal ini bukan hanya sekedar sebuah penyerapan bahasa namun dalam konteks lebih luas merepresentasikan penyerapan paradigma berpikir. *Kedua*, kompatibilitas Pancasila dengan spirit moderasi teleologi Islam (*maqāṣid al-sharī‘ah*); dan, *ketiga*, pada saat yang sama ia juga merepresentasikan nilai kosmopolitanisme yang merupakan karakteristik ajaran Islam. Dalam konteks yang lebih praktis, *keempat*, artikel ini juga berusaha membuktikan bahwa Pancasila berkoresponden dengan kandungan *āyāt ḥākimiyyah* – sekelompok ayat Al-Qur’an yang sering dipertentangkan dengan Pancasila itu sendiri.

⁶⁸ Presiden Republik Indonesia, *Lampiran I Perpres Nomor 12 Tahun 2025 Tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2025-2029*, ..., 47.

⁶⁹ Kemenag, “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2024 Naik Jadi 76,47,” dalam <https://kemenag.go.id>, last modified 2024, diakses pada September 4, 2025, <https://kemenag.go.id/nasional/indeks-kerukunan-umat-beragama-2024-naik-jadi-76-47-wG2qs>.

⁷⁰ Masdar Hilmy, “Manufacturing The ‘Ontological Enemy’: Socio-Political Construction of Anti-Democracy Discourses among HTI Activists in Post-New Order Indonesia,” dalam *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2009, hal. 341–369.

1. Bukan Sekedar Pengadopsian Bahasa

Hal yang paling mendasar yang harus dilakukan dalam upaya untuk menemukan benang merah antara Pancasila dan spirit ajaran Islam adalah menelusuri terlebih dahulu jumlah kata di dalamnya dan sejauh mana ia berkelindan dengan istilah-istilah serupa yang ada dalam Bahasa Arab. Keterangan terkait distribusi kata-kata serapan Arab dalam Pancasila selengkapnya tersaji dalam tabel berikut:

Tabel V.3 Distribusi Kata Serapan Arab dalam Pancasila

| No | Sila | Jumlah Total Kata | Jumlah Kata Inti | Jumlah Kata Serapan |
|---------------|---|-------------------|------------------|---------------------|
| 1 | Ketuhanan Yang Maha Esa | 4 | 3 | 0 |
| 2 | Kemanusiaan yang adil dan beradab | 5 | 3 | 2 |
| 3 | Persatuan Indonesia | 2 | 2 | 0 |
| 4 | Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan | 9 | 6 | 4 |
| 5 | Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia | 6 | 4 | 2 |
| JUMLAH | | 26 buah | 18 buah | 8 buah (44%) |

Dari tabel di atas, dapat diketahui bahwa Pancasila terbentuk dari total 26 kata. Dari jumlah tersebut, ada 18 buah kata yang merupakan istilah konseptual dari teks tersebut. Adapun selebihnya adalah kata sambung. Perbedaan antara kata inti dan kata sambung adalah bahwa yang pertama cenderung stabil karena merepresentasikan nilai, keadaan, atau wujud dari sebuah entitas; adapun yang kedua cenderung berkarakter tidak stabil karena keberadaannya memang ditujukan untuk menambahkan pemaknaan dari makna dasar yang dilahirkan oleh kata inti tersebut sesuai dengan konteks yang mengitarinya. Sekian kata konseptual yang dimaksud adalah *ketuhanan*, *Maha Esa* *kemanusiaan* *adil* *beradab*, *persatuan*, *Indonesia* – dua kali disebut, *kerakyatan*, *dipimpin*, *hikmat*, *kebijaksanaan*, *permusyawaratan*, *perwakilan*, *keadilan*, *sosial*, dan *rakyat*.

Yang menarik adalah bahwa dari 18 kata inti tersebut, terdapat 8 kata – yang berarti mencakup 44% dari keseluruhan jumlah kata konseptual – yang dapat ditemukan dalam pelbagai kamus Arab. Kata tersebut adalah – sesuai dengan urutan silanya – *adil* (*‘adl*), *adab* (*adab*), *rakyat* (*ra‘iyyah*), *hikmat* (*hikmah*), *permusyawaratan* (*mushāwarah*), *perwakilan* (*wakīl*), *keadilan* (*‘adl*), and *rakyat* (*ra‘iyyah*). Menarik adalah bahwa penyerapan

ini – sebagaimana disebutkan di awal – bukan semata-mata peminjaman sekian kata dari sebuah bahasa. Namun lebih esensial lagi adalah, sebagaimana disebutkan oleh Toshihiko Izutsu, “*key-terms determine the system*,”⁷¹ yaitu bahwa sekian istilah kunci dari sebuah bahasa sesungguhnya merepresentasikan kebudayaan, adat istiadat, bahkan lebih penting lagi juga kerangka berpikir dari masyarakat di mana bahasa tersebut digunakan. Hal ini belum lagi diperkuat oleh fakta bahwa Bahasa Arab merupakan bahasa dengan turunan kata terbanyak di dunia. Karena itu, konsekuensi logis dari peminjaman sebuah kata adalah untuk menemukan makna dasar dari kata serapan tersebut tidak lain kecuali harus merujuk kepada tradisi intelektual Arab itu sendiri. Bahwasanya pemaknaan itu bisa berubah tentu dimungkinkan; namun tetap saja pengaruh dari makna dasar tidak dapat begitu saja dinafikan.

Pertama, ‘adil’ dan ‘keadilan’. Kata ini ditemukan dua kali yaitu dalam sila kedua (*kemanusiaan yang adil*) dan kelima (*keadilan sosial*). Kedua kata tersebut memang berbeda, di mana yang pertama sebagai kata sifat dan kedua sebagai kata benda; namun keduanya merujuk pada satu konsep yang sama dalam Bahasa Arab yaitu ‘*adl*’ yang bermakna *keadilan*. Disebutkannya konsep keadilan sebanyak dua kali menandakan betapa penting posisi keadilan dalam usaha negara untuk menyejahterakan masyarakatnya.

Melalui penelusuran lanjutan, juga akan ditemukan bahwa keadilan ini menempati kualifikasi pertama yang harus dimiliki oleh seseorang dalam perjalanannya mengembangkannya amanat sebagai khalifah di bumi ini. Hal ini dapat diketahui dari ditempatkannya keadilan tepat setelah sila pertama yang menjadi dasar dan inti dari keseluruhan sila yang ada. Artinya, setelah menegaskan keberagaman melalui relasi transenden dengan Yang Maha Esa, langkah pertama dalam relasi horisontal yang harus ditempuh oleh siapa pun yang menyebut dirinya orang Indonesia adalah harus bersikap adil. Bukan hanya sebagai langkah pertama, namun spirit keadilan tersebut juga harus menjadi obor di sepanjang perjalanan menyejahterakan rakyat Indonesia. Karena itu, tidak mengherankan jika kemudian ditemukan spirit keadilan itu menjadi tujuan akhir dari Pancasila, yaitu terciptanya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Dengan demikian, keadilan itu harus menjadi spirit utama baik sejak dari awal, proses, hingga akhir perjalanan.

Kenyataannya, dalam diskursus *maqāsid al-sharī‘ah*, terselenggaranya keadilan memang menjadi salah satu tujuan utama diundangkannya syariat. Bahkan, menurut Ibn Qayyim al-Jawzī, pemahaman atau penafsiran atas teks yang tidak merepresentasikan nilai-

⁷¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008), viii.

nilai keadilan tersebut tidak dapat dianggap sebagai bagian dari syariat Islam. Sebab, spirit dan karakter dasar dari syariat Islam itu sendiri adalah cenderung kepada keadilan.⁷² Tesis semacam ini jelas merupakan penguatan dan elaborasi terhadap gagasan utama Al-Quran yang memang menghendaki terselenggaranya keadilan di muka bumi (*ya'mur bi al-'adl*, al-Nahl 90).⁷³ Dalam konteks yang lebih luas, mengingat sedemikian penting keadilan tersebut, terjadi pergeseran paradigma di mana perhatian para ulama klasik yang sebelumnya cenderung bersifat individual yang termanifestasikan dalam lima prinsip penjagaan (*al-kulliyāt al-khams*) yang ada itu sekarang bergerak menuju kerangka yang lebih luas dan kolektif. Karena universalitasnya inilah, maka beberapa sarjana seperti al-Shāṭibī kemudian memasukkan keadilan, kesetaraan, lingkungan, tambahan dari lima tujuan yang disebutkan tadi.⁷⁴

Kedua, 'kerakyatan' dan 'rakyat'. Dua kata ini berasal dari kata *ra'ā* yang berarti memelihara. Rakyat sendiri berasal dari kata *ra'īyah* yang merupakan derivasi dari kata kerja tersebut. Makna dari rakyat kemudian adalah sekelompok masyarakat yang diatur dan dipelihara. Penyebutan rakyat dua kali menunjukkan bahwa orientasi dari Pancasila tergolong sangat antroposentris, yaitu cenderung menekankan kepada kemaslahatan manusia. Adapun 'beradab' berasal dari kata 'adab' yang bermakna etika. Ia ditempatkan setelah adil dengan maksud bahwa kebenaran yang dibawa oleh keadilan tersebut harus diletakkan di tempat yang benar dan diselenggarakan dengan cara-cara yang benar. Sebaliknya, kebenaran yang disampaikan dengan cara tidak benar maka dengan sendirinya tidak akan diterima oleh masyarakat.

Adapun hikmah merujuk kepada kata 'hikmah' yang bermakna pengetahuan akan hakikat sesuatu. Karena yang diperhatikan dalam hikmah adalah hakikat, dengan sendirinya apa yang dimaksud dengan hikmah tersebut adalah akal yang benar. Terdapatnya kata 'kebijaksanaan' setelah hikmah menunjukkan pola yang sama dengan kombinasi antara 'adil' dan 'beradab' di mana, dalam konteks bernegara, kebijakan yang dikeluarkan oleh Pemerintah melalui pemikiran hikmah, dalam penerapannya harus menyertakan bagaimana etika dan lingkungan yang mengitarinya. Artinya, sekali lagi, sesuatu untuk diterima masyarakat tidak cukup hanya benar; namun ia juga harus baik juga. Kata 'permusyawaratan' terambil dari kata

⁷² Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ayyūb Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, vol. 4 Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2002, 337.

⁷³ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*, vol. 14 Tunis: Al-Dār al-Tūnisīyah, 1984, 259.

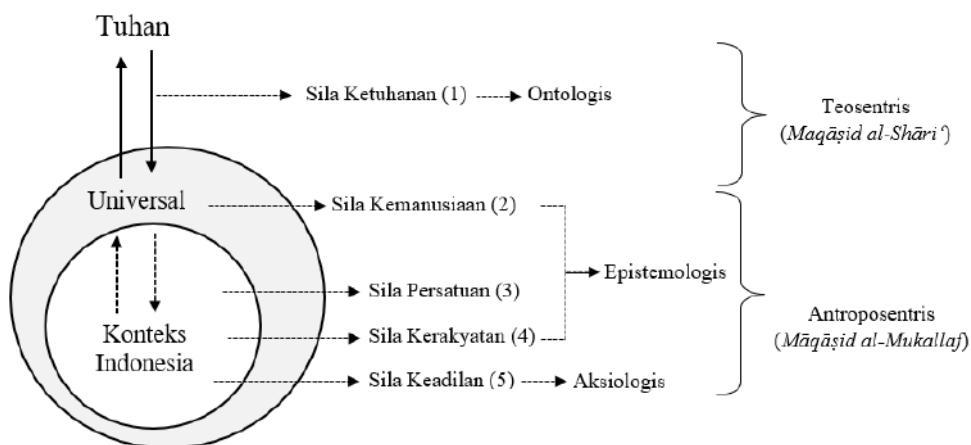
⁷⁴ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, ed. Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 1 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997, 20.

syawara yusyawiru yang berarti mendiskusikan sebuah permasalahan untuk mencapai hasil yang baik (*wa shāwirhum*, Ali Imran 159). Sementara ‘perwakilan’ sendiri diadopsi dari kata *wakil* yang berarti orang yang mendapat amanah. Orang yang mendapatkan amanah pada dasarnya sedang menjadi wakil bagi orang yang menjaga amanah. Dalam konteks kenegaraan, permusyawaratan perwakilan adalah pilihan para pendiri bangsa dengan sistem politik apa negara Indonesia akan ditegakkan.

Demikian banyak istilah Arab diserap ke dalam Pancasila. Yang menarik adalah proses penyerapan tersebut tidak berhenti pada adopsi saja, namun juga penggabungan makna yang dilahirkan oleh istilah-istilah tersebut. Karena itu, untuk memperkuat jalinan makna antara keduanya, maka analisis selanjutnya akan fokus pada sejauh mana Pancasila berkaitan dengan nilai-nilai pada *maqāsid al-sharī‘ah*.

2. Moderasi Teleologis Pancasila

Dalam konteks keselarasan Pancasila dengan ajaran Islam, artikel ini menawarkan satu pandangan bahwa Pancasila mampu menyeimbangkan antara dua tujuan (*maqāsid, teleology*), yaitu kehendak Tuhan (*maqāsid al-shāri‘*) dan keinginan manusia (*maqāsid al-mukallaf*). Jika yang pertama dapat disebut sebagai teosentris, maka yang kedua dapat juga disebut sebagai antroposentris. Namun, sebelum membahas lebih lanjut perihal kedua tujuan tersebut, ada baiknya disimak gambar berikut yang mengilustrasikan struktur filosofis Pancasila.



Gambar V.5 Keseimbangan antara Teosentritas dan Antroposentritas Pancasila

a. Teosentritas Pancasila

Teosentris berarti berorientasi pada kehendak Tuhan. Sebagaimana terlihat dalam gambar, teosentritas Pancasila merujuk pada sila pertama yang ditempatkan pada urutan paling atas: Ketuhanan Yang Maha Esa. Keutamaan ini bermakna sangat esensial, yaitu bahwa ketuhanan dalam sistem filsafat kenegaraan Indonesia menempati aras ontologis. Artinya, ketuhanan disadari sebagai *prima causa*, satu entitas absolut (*wājib al-wujūd*) yang dari-Nya segala entitas lain di dunia ini berasal. Tuhan merupakan tempat awal keberangkatan dan tempat berpulang dari segala tujuan yang dimiliki manusia.

Setelah itu, baru kemudian dilanjutkan pada tahap epistemologis, yaitu bagaimana mengklarifikasi dan menerjemahkan dimensi ketuhanan tersebut dalam kehidupan manusia, pada tiga sila selanjutnya. Sila kedua menegaskan universalitas spirit Indonesia sekaligus menjadi jembatan antara transendensi Ketuhanan dengan realitas lokal bernama Indonesia. Sila ketiga dan keempat fokus pada pentingnya persatuan dan kolaborasi rakyat untuk mencari cara terbaik demi mencapai tahapan aksiologis pada sila kelima; menyejahterakan rakyat Indonesia.

Ilustrasi filosofis Pancasila semacam ini tampak selaras dengan ajaran Islam yang diketahui menyeimbangkan antara hubungan seorang manusia dengan Tuhannya dan hubungannya dengan sesama manusia (*illā biḥablin min Allāh wa ḥablin min al-nās*, Ālī ‘Imrān/3:112).⁷⁵ Dalam diskursus *maqāṣid al-sharī‘ah*, jika yang pertama dikenal sebagai *maqāṣid*, maka yang kedua jamak dikenal dengan sebutan *maṣāliḥ*.⁷⁶ Kemaslahatan itu sendiri, ungkap Hashim Kamali, yang pada umumnya berorientasi pada kepentingan kemanusiaan (*maqāṣid al-mukallaf*), sesungguhnya tidak boleh berdiri sendiri, dikembangkan dengan sebebas-bebasnya tanpa rambu-rambu Rabbani (*maqāṣid al-shāri‘*). Benar bahwa kemaslahatan tersebut dimanfaatkan untuk sebesar-besarnya kepentingan umum; namun ia tetap

⁷⁵ Model pengutipan nomor ayat Al-Qur’an yang digunakan dalam penelitian ini disengaja demikian, yaitu dengan menyertakan sebagian dari redaksi ayat yang dikutip yang dianggap cukup familier di masyarakat. Hal tersebut semata-mata dimaksudkan untuk mempermudah para pembaca untuk segera mengenali dengan ayat yang dimaksud.

⁷⁶ Meski hal ini tidak berlaku secara mutlak. Sebab, kemaslahatan sebenarnya tidak hanya bersifat kepentingan manusia yang bersifat duniawi, namun juga mencakup yang ukhrawi. Hanya saja, dalam penggunaannya di kalangan sarjana, istilah *maqāṣid* cenderung dinisbahkan kepada Tuhan seperti *maqāṣid al-shāri‘*, dan tentu juga kepada manusia seperti *maqāṣid al-mukallaf*. Namun, istilah *maṣāliḥ* tidak pernah dinisbahkan kecuali kepada manusia seperti *maṣāliḥ al-nās* – dan tidak pernah kepada Allah seperti *maṣāliḥ al-shāri‘* – sebagai contoh.

saja harus selaras dengan *maqāṣid*, yaitu prinsip dasar yang telah digariskan oleh Tuhan.⁷⁷

Dari sini, relevan sekali apa yang dikatakan oleh Jimly Asshiddiqie bahwa konstitusi Indonesia, yang di dalamnya Pancasila diletakkan sebagai sumber dari segala sumber hukum, adalah “*the most godly constitution in the world*,”⁷⁸ yaitu konstitusi yang paling religius di muka bumi. Sebab, meski bukan negara agama, namun konstitusi yang dimiliki Indonesia demikian terang menyebut nama Tuhan: *Allah*. Menariknya, sebagai sebuah sistem filsafat, dalam Pancasila juga ditemukan unsur-unsur epistemologis dan aksiologis, yang hal ini termanifestasikan melalui sisi antroposentrismenya.

b. Antroposentrisme Pancasila

Antroposentris bermakna pembelaan terhadap keinginan manusia. Artinya, selain tunduk pada kehendak Tuhan, Pancasila juga berpihak pada pembelaan nilai-nilai kemanusiaan universal. Sila kedua, *Kemanusiaan yang adil dan beradab*, merepresentasikan posisi manusia sebagai *agent of change* alias *khalifah* (*jā'ilun fī al-ard khalīfah*, al-Baqarah/2:30) dalam upaya menerjemahkan pesan Tuhan dalam kehidupan di dunia. Sila ini menegaskan spirit universalitas rakyat Indonesia sehingga secara hierarkis juga merupakan jembatan antara transendensi ketuhanan dengan pragmatisme realitas lokal bernama Indonesia.

Untuk menerjemahkan pesan ketuhanan tersebut, maka kuncinya adalah menjadi manusia seutuhnya (*insān kāmil*), yang menurut Pancasila meniscayakan dua kualifikasi: adil dan beradab. Adil adalah *meletakkan sesuatu pada tempatnya*, sementara beradab berarti *kerelaan diri untuk menerima beragam kebaikan*. Jika adil adalah berbuat benar, maka beradab adalah menyampaikan kebenaran itu dengan cara yang baik (*inna Allāh ya'muru bi al-'adl*, al-Nahl/16:90).

Sila ketiga, *Persatuan Indonesia*, meski tidak mengandung satu pun istilah yang diadopsi dari bahasa Arab, namun secara esensial merujuk pada konsep *al-ittihad*, yaitu persatuan (*wa'taṣimū bi ḥablillāh*, Āli 'Imrān/3:103). Dalam konteks ketika teks Pancasila ini disusun, untuk menyelenggarakan nilai-nilai kemanusiaan tersebut, persatuan rakyat untuk menghapus praktik kolonialisme adalah satu keniscayaan.

⁷⁷ Hashim Kamali, *Sharī'ah Law: An Introduction*, Oxford: Oneworld Publisher, 2008, 34–35. Untuk keterangan lebih lanjut terkait verifikasi *maṣāliḥ* agar bisa selaras dengan *maqāṣid*, baca Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būtī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1973.

⁷⁸ *Sambutan dalam The 6th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies* (Fatwa Commission of the Indonesian Council of Muslim Scholars (MUI), 2022).

Sila keempat, *Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan* selanjutnya secara nyata menunjukkan mekanisme untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan tersebut. Mekanisme tersebut berbentuk *hikmat/h* (*wa man yu'ta al-hikmah*, al-Baqarah/2:269) yaitu pengetahuan mendalam atas permasalahan bangsa yang harus dipecahkan. Setelah jelas permasalahannya, maka solusi yang diambil pun harus melibatkan *kebijaksanaan*, yaitu seberapa jauh ia selaras dengan kondisi dan kebutuhan rakyat yang menjadi obyek pembangunan.

Mekanisme tersebut juga harus diselenggarakan dalam bentuk *permusyawaratan* (*wa shāwirhum fī al-amr*, Āli 'Imrān/3:159) yang salah satunya dilakukan oleh beberapa *perwakilan* rakyat. Dalam konteks ketatanegaraan, konsep permusyawaratan/perwakilan ini kemudian menemukan manifestasinya dalam bentuk demokrasi yang kita lihat sekarang ini. Dalam hal suksesi kekuasaan yang meniadakan absolutisme sistem pewarisan, demokrasi berjalan selaras dengan prinsip kesetaraan (*al-musāwah*) yang mengutamakan meritokrasi.

Kombinasi antara rasa ontologis dan karsa epistemologis kemudian mewujudkan pada karya aksiologis melalui sila kelima, yaitu menghadirkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Kebijakan yang tidak populis dan hanya mengutamakan sebagian elit karenanya tidak dapat dibenarkan. Spirit egalitarianisme sosial seperti ini menegaskan apa yang disebutkan oleh Ibn 'Āshūr sebagai *maqṣad al-ruwāj*,⁷⁹ (*kay lā yakūna dūlatan bayna al-aghniyā' minkum*, al-Ḥashr/59:7). Bahwa, kesejahteraan tidak boleh hanya mengendap dan terdistribusikan dalam lingkaran elit, namun harus dapat dinikmati oleh seluruh lapisan masyarakat dalam lingkup seluas-luasnya.

Dari sini, sebagaimana terlihat pada gambar di atas, dapat diketahui bahwa dalam konteks keselarasannya dengan ajaran Islam, Pancasila terbukti merepresentasikan paradigma teosentris dan antroposentris. Perbedaan orientasi ini sama sekali bukan kontradiksi, namun justru sebuah kelebihan Pancasila karena mampu menyeimbangkan antara ketergantungan terhadap Tuhan dan terhadap usaha keras sebagai manusia. Garis panah yang mengarah masing-masing ke atas dan ke bawah, dan juga dari bawah ke atas, menunjukkan bahwa relasi antara teosentrisme dan antroposentrisme merupakan sebuah hubungan dinamis yang kontinyu tanpa mengenal batas waktu. Selain itu, Pancasila juga terbukti merepresentasikan tiga komponen utama dalam struktur sebuah sistem filsafat, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

⁷⁹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah, vol. 3 Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004, 473.

Menariknya, sebagaimana disebutkan di awal, Pancasila bukanlah sebuah sistem filsafat eksklusif yang hanya didedikasikan dan peduli pada penganutnya, umat agama tertentu, atau pun juga rakyat Indonesia semata. Sebaliknya, Pancasila dapat dianggap sebagai sekumpulan nilai moral yang termanifestasikan secara inklusif dan universal dalam sistem nilai penganutnya yang beragam, termasuk dalam hampir semua ajaran agama, dan bahkan kemanusiaan secara umum. Karakter inilah yang ingin Penulis sebut sebagai kosmopolitanisme Pancasila.

3. Kosmopolitanisme Pancasila

Demikian, sebagaimana disebutkan di atas, karena kosmopolitan itu sendiri bermakna *mempunyai wawasan dan pengetahuan yang luas*.⁸⁰ Artinya, dalam kehidupan bernegara yang multiagama seperti Indonesia, Pancasila bukanlah sistem nilai tertutup yang secara eksklusif hanya dapat dimiliki dan ditafsirkan oleh, termasuk membahas kepentingan, golongan tertentu, namun ia merupakan sistem nilai terbuka, yang mempunyai cakupan perhatian dan penafsiran yang luas. Karena itu, Pancasila dapat dikatakan sebagai titik temu (*kalimatin sawā' baynanā wa baynakum*, Ālī 'Imrān/3:64) antara berbagai ajaran agama yang ada di dalamnya. Untuk mengungkap hal ini, jika pada bagian Moderasi Teleologis Pancasila digunakan prinsip keseimbangan antara *maqāṣid al-shāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf*, alias antara teosentrisitas dan antroposentrisitas Pancasila, maka untuk pada bagian Kosmopolitanisme Pancasila ini digunakan apa yang disebut sebagai *al-kullīyyāt al-khams*, yaitu lima tujuan umum dari diundangkannya syariat Islam. Terkait hal ini, menarik untuk merujuk apa yang dinyatakan oleh al-Ghazālī berikut ini:

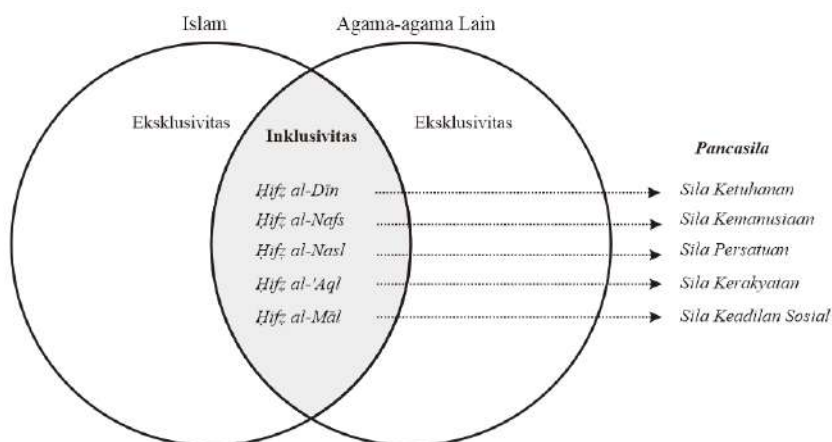
Tujuan dari penciptaan manusia, sebagaimana dikehendaki oleh syariat, adalah untuk menjaga agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta mereka. Karena itu, setiap usaha yang dimaksudkan untuk merealisasikan tujuan yang lima tersebut adalah kemaslahatan; dan setiap usaha untuk menanggalkannya adalah kerusakan dan menolak kerusakan tersebut adalah termasuk kemaslahatan.⁸¹

Dari pernyataan di atas, dapat diketahui bahwa tujuan diturunkannya syariat adalah untuk memelihara agama (*ḥifẓ al-dīn*), nyawa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta benda (*ḥifẓ al-māl*). Lima tujuan ini memang tidak disebutkan secara verbatim dalam Al-Qur'an, namun mayoritas ulama sepakat bahwa kelimanya merupakan sekumpulan nilai universal yang jika seluruh hukum syariat diperas akan juga menghasilkan kelima tujuan tersebut. Selain itu,

⁸⁰ KBBI VI Daring, "Arti Kata Kosmopolitan," diakses pada September 4, 2025, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kosmopolitan>.

⁸¹ al-Ghazālī, *Al-Mustasfā Min 'Ilm al-Uṣūl*, ..., 2:491.

sebagaimana dinyatakan oleh al-Shāṭibī,⁸² lima tujuan tersebut tidak hanya selaras dan cocok bagi umat Islam, namun juga untuk berbagai umat agama lain, bahkan kemanusiaan secara umum. Menariknya lagi, spirit kosmopolitanisme ini ternyata termanifestasikan sepenuhnya dalam lima sila yang menyusun Pancasila. Untuk itu, untuk mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif terkait relevansi antara Pancasila dan Islam, uraian selanjutnya akan merujuk pada gambar sebagai berikut:



Gambar V.6 Ilustrasi Relevansi antara Pancasila dan Islam

Dengan merujuk pada tabel di atas, dapat diketahui bahwa sila pertama *Ketuhanan Yang Maha Esa* tidak lain adalah manifestasi kesadaran beragama masyarakat Indonesia, yang dalam hal ini diwakili oleh mereka para pendiri negara (*founding fathers*). Tambahan kata *Esa* menunjukkan bahwa kesadaran tersebut bukan sekedar naluri keberagamaan, tapi lebih kepada religiusitas yang berlandaskan pada prinsip tauhid, yaitu meng-Esakan Tuhan. Prinsip keberagamaan ini diletakkan sebagai sila pertama agaknya berangkat dari kesadaran bahwa aspek normatif-teomorfis adalah titik di mana perjalanan bangsa Indonesia berangkat dan pada titik itu pula ia berakhir.⁸³ Konsekuensinya, keempat sila selanjutnya merupakan penjabaran dari, dan karena itu harus dijiwai oleh, sila pertama tersebut. Karakter inilah yang kemudian mendorong Nurcholish Madjid

⁸² al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, ..., 1:20.

⁸³ Yudi Latif, "The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno's Way," dalam *Studia Islamika*, Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, hal. 240.

menggolongkan sila pertama sebagai sila vertikal sementara keempat lainnya sila horizontal.⁸⁴

Dalam diskursus *al-kullīyyāt al-khams*, prioritas naluri keberagamaan ini selaras dengan konsep pemeliharaan agama yang juga, menurut mayoritas sarjana, menjadi hal pertama yang mendasari empat prinsip pemeliharaan lainnya, yaitu terhadap nyawa, akal, keturunan, dan harta. Dalam pandangan Penulis, istilah pemeliharaan agama di sini setidaknya merujuk kepada dua hal; *Pertama*, *hiḏ ḥurmat al-dīn*, yaitu menjaga kehormatan agama dari kerusakan sehingga bisa tetap berdiri tegak.⁸⁵ Segala perkara *wajīb* yang dititahkan, *sunnah* yang dikeluarkan, *mubah* yang dibiarkan, *makruh* yang dinasihatkan untuk di jauhi, bahkan *haram* yang ditetapkan, pada dasarnya adalah untuk menjaga kehormatan dan eksistensi agama Islam. Ketika seorang Muslim mampu berkomitmen terhadap ketentuan tersebut, maka ia sudah menjadi bagian dari mekanisme Tuhan untuk menjaga dan meninggikan agama Islam (*liyūḏhirahu ‘alā al-dīn kullih*, al-Ṣaff 9).

Kedua, *hiḏ ḥuqūq al-taḏayyun*, atau disebut juga dengan *hurriyyat al-i’tiqād*,⁸⁶ yang berarti menjaga kebebasan berkeyakinan. Hal ini senada dengan doktrin Islam bahwa tidak ada paksaan dalam agama (*lā ikrāha fī al-dīn*, al-Baqarah 256). Yang perlu dicatat, ini tidak berarti semua agama sama-sama benar sepenuhnya sehingga bebas untuk dipeluk. Kebebasan tersebut lebih merupakan konsekuensi diberikannya akal dan selanjutnya dua pilihan (*wa ḥaḏaynāhu al-naḗdayn*, al-Balad 10) pada manusia sehingga mampu secara terbuka, rela, dan bertanggung jawab memutuskan mana yang benar (*rushd*) dan mana yang salah (*ghayy*).⁸⁷ Pada aspek kedua inilah – sebagaimana ditunjukkan pada gambar di bawah – sebenarnya terletak keterkaitan antara sila pertama dan *maqāṣid al-sharī’ah*, yaitu dalam hal kebebasan untuk berkeyakinan yang merupakan hak paling mendasar bagi manusia.

Setelah meletakkan fondasi transendensi pada sila pertama, empat sila selanjutnya tidak lain adalah usaha untuk merealisasikan transendensi tersebut dalam kehidupan nyata berbangsa dan bernegara. Pada sila kedua,

⁸⁴ Ngainun Naim, “Islam Dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid,” dalam *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2015, hal. 447.

⁸⁵ Muḥammad Sa’d ibn Aḥmad ibn Mas’ūd al-Yūbī, *Maqāṣid Al-Sharī’ah al-Islāmiyyah Wa ‘Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar‘iyyah*, Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998, 192–193.

⁸⁶ Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah, *Bayna ‘Ilmay Uṣūl al-Fiqh Wa al-Maqāṣid*, vol. 2 Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 2004, 131.

⁸⁷ Ismail R. Al-Faruqi, *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*, ed. Imtiyaz Yusuf, London: International Institute of Islamic Thought, 2012, 5–6.

terlihat bahwa fokus utama usaha perealisasiannya tersebut adalah manusia (*Kemanusiaan*). Untuk menjadi manusia paripurna, Pancasila menunjukkan dua kualifikasi yang harus dipenuhi; adil dan beradab. Orang yang tidak beragama disebut tidak adil karena telah membohongi nurani dan nalurinya sendiri. Dalam berinteraksi dengan manusia pun, terlebih dalam konteks pluralitas masyarakat Indonesia, kedua sikap tersebut adalah satu keniscayaan. Manusia yang adil dan beradab adalah mereka yang pandangan dan perilaku hidupnya mencerminkan kebenaran dan kebaikan. Kombinasi dua nilai tersebut diwujudkan untuk menjaga dan menjamin manusia tetap menempatkan diri pada bingkai kemanusiaannya sehingga tidak berbuat zalim kepada sesama. Jika kombinasi mampu diselenggarakan dalam skala massal, ia akan melahirkan sekumpulan manusia yang diistilahkan oleh Syed Naquib al-Attas sebagai *man of adab*, yaitu sosok individual yang mampu mengidentifikasi sesuatu sesuai dengan tempatnya yang semestinya, baik dalam perkara materiil maupun spiritual. Adab inilah yang dalam tahapan selanjutnya melahirkan keadilan (*'adl*) dan keadilan tersebut merupakan prasyarat utama terbentuknya masyarakat madani (*tamaddun*).⁸⁸

Dalam perspektif *maqāsid al-sharī'ah*, adanya redaksi *Kemanusiaan* menunjukkan adanya keterkaitan erat antara sila kedua dengan pemeliharaan nyawa. Setiap manusia dihargai keberadaan dan keselamatannya karena posisinya sebagai seorang khalifah (*jā'ilun fī al-arḍ khalīfah*, al-Baqarah/2:30), yaitu wakil Tuhan di bumi untuk menyelenggarakan kebaikan dan kemakmuran di dalamnya. Dengan bekal sikap adil dan beradab, penghargaan tersebut meliputi dua jenis persaudaraan, yaitu sesama Muslim dan non-Muslim. Hal ini setidaknya terlihat di masa lalu melalui pembayaran *jizyah* oleh non-Muslim dengan jaminan keselamatan mereka.⁸⁹ Penghargaan itu menjadi semakin jelas di masa kontemporer dengan adanya istilah *kāfir mu'āhad* yaitu mereka umat non-Muslim yang mengadakan perjanjian dengan umat Islam sehingga dengan perjanjian tersebut bahkan tanggung jawab tidak lagi dibebankan secara sektarian namun berlaku secara kolektif. Pancasila dapat dilihat sebagai bentuk perjanjian antara umat Islam dan non-Muslim di Indonesia untuk membentuk sebuah negara demi mewujudkan kesejahteraan hidup. Pada titik ini, terlihat bahwa *ḥifẓ al-naḥs* mengandung dua unsur; eksklusifitas yaitu keselamatan untuk umat Islam sendiri; dan inklusivitas

⁸⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, "The Concept of Education in Islam," dalam *Aims and Objectives of Islamic Education*, Presented at the First World Conference on Muslim Education, Makkah: King Abdul-Aziz University, 1980, 11–12.

⁸⁹ al-Yūbī, *Maqāsid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'iyah*, ..., 211.

yaitu keselamatan untuk umat non-Muslim. Dalam konteks Indonesia, dengan demikian, Pancasila merupakan manifestasi kosmopolitanisme Islam dalam hal kesadaran dan keselamatan manusia.

Sila *Persatuan Indonesia* pada gambar di atas berkoresponden dengan apa yang disebut sebagai *hifẓ al-nasl*, yaitu menjaga keturunan dan kelestarian umat manusia. Hal ini dapat dipahami melalui fakta bahwa ketika teks Pancasila ini disusun, Indonesia tengah menghadapi kolonialisme yang sedang berusaha menghancurkan kelestarian manusia Indonesia demi tujuan mereka sendiri. Artinya, bangsa Indonesia tidak akan terwujud kecuali dengan adanya persatuan Indonesia untuk melawan penjajahan tersebut. Senada dengan spirit ini, Ibn ‘Āshūr menyatakan bahwa yang dimaksud dengan menjaga keturunan di sini adalah melakukan segala hukum yang telah ditentukan oleh Tuhan demi menjaga kelestarian manusia seperti, dari aspek perwujudan, pernikahan, hubungan biologis antara suami dan istri; dan dari aspek pencegahan seperti larangan bagi perempuan untuk menghilangkan rahim dan payudara – sebagai contoh.⁹⁰ Pernyataan lebih jelas lagi dinyatakan oleh al-Ghazālī bahwa di antara tujuan utama pernikahan adalah sebagai implementasi fungsi reproduksi yaitu lahirnya seorang anak (*taḥṣīl al-walad*).⁹¹ Bahkan Ibn ‘Abbās, sebagaimana diungkap oleh al-Qurtubī, makna dari *mawaddah* dalam ayat pernikahan yang terkenal itu (*wa ja‘ala baynakum mawaddah wa raḥmah*, al-Rūm/30:21), adalah perjumpaan biologis antara suami dan istri yang pada akhirnya menghasilkan *raḥmah* yaitu lahirnya seorang anak.⁹²

Perhatian Islam terhadap kelestarian manusia tidak hanya menyasar kepentingan eksklusif umat Islam sebagaimana disebutkan di atas, bahkan lebih jauh lagi berlaku secara inklusif bagi non-Muslim seperti dalam pernikahan beda agama – dalam kondisi tertentu. Sedemikian penting arti kelestarian manusia sehingga beragam hukum tersebut disyariatkan dengan tujuan untuk memastikan keberlangsungan hidup manusia. Meski demikian, dalam kasus penjajahan yang dialami bangsa Indonesia, pihak penjajah justru dengan semena-mena melakukan langkah masif untuk menghilangkan manusia dalam skala yang jauh lebih besar. Penjajahan dengan demikian merupakan bentuk perlawanan nyata terhadap *hifẓ al-nasl*.

⁹⁰ Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, ..., 81; al-Yūbī, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah Wa ‘Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar‘iyyah*, ..., 248.

⁹¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā ‘Ulūmiddīn*, vol. 3 Jeddah, KSA: Dār al-Minhāj, 2011, 106.

⁹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ Li Ahkām al-Qur’ān Wa Mubayyin Limā Taḍammanathu Liāy al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, vol. 16 Beirut: Mu’assah al-Risālah, 2006, 412.

Modal persatuan yang ada pada sila ketiga ini dapat kemudian dijadikan sarana untuk merealisasikan sila keempat, yaitu menyusun langkah praktis-strategis dalam usaha menyelenggarakan kemakmuran rakyat. Langkah tersebut dapat dimulai dengan berpikir *hikmat* yang dilengkapi perilaku *kebijaksanaan*. Berpikir hikmat berarti memahami secara rasional persoalan yang sebenarnya terjadi,⁹³ dan apa solusi yang bisa diambil; sementara bertindak bijak bermakna mampu menerjemahkan buah pikiran hikmat tersebut sesuai dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat. Frasa ‘permusyawaratan perwakilan’ selanjutnya dapat dipahami sebagai demokrasi sebagai sebuah sistem politik perwakilan politik yang dipilih oleh para pemegang kekuasaan ketika itu untuk menyelenggarakan sebuah kehidupan berbangsa dan bernegara.⁹⁴

Melihat posisi sentral hikmat kebijaksanaan dalam sila ini, maka dapat ditafsirkan bahwa sila keempat ini selaras dengan *hifẓ al-‘aql*, yaitu pemeliharaan terhadap akal atau lebih jauh lagi kemerdekaan berpikir. Para ulama memahami *hifẓ al-‘aql* sebagai usaha menjaga akal tersebut dari kerusakan agar bisa digunakan sebaik-baiknya untuk memikirkan kemaslahatan umat. Karena itu, hal-hal yang mendorong perkembangan akal seperti menuntut ilmu dan berpikir diwajibkan sementara yang justru merusak dilarang seperti narkoba.⁹⁵ Semangat ini juga terefleksikan dalam Pancasila yang mendorong segala bentuk kolaborasi antar warga negara demi meningkatkan daya berpikir mereka; sebagaimana juga melarang, sebagai diterjemahkan oleh undang-undang di bawahnya, narkoba karena dapat mematikan kemampuan berpikir.⁹⁶ Berpikir rasional, bertindak bijak, dan suka bermusyawarah merupakan bentuk universalitas ajaran Islam yang kemudian terefleksikan dalam Pancasila, yang diakui oleh semua rakyat Indonesia tanpa melihat latar belakang agamanya.

Sila kelima, yang merupakan tujuan akhir antroposentrisme Pancasila, menunjukkan bahwa tujuan kegiatan berbangsa dan bernegara, sebelum kembali kepada Ketuhanan yang merupakan realitas hakiki, adalah mewujudkan keadilan sosial yang merata bagi seluruh rakyat Indonesia tanpa diskriminasi. Kata *keadilan* disebutkan, setelah juga sebelumnya pada sila kedua, bermakna bahwa keadilan, dari awal hingga akhir, harus menjadi spirit, alat, sekaligus tujuan dalam kegiatan berbangsa dan

⁹³ Ilham Khoiri, “Delapan Kata Arab dalam Pancasila,” dalam *kompas.id*, last modified November 9, 2021, diakses pada June 17, 2022, <https://www.kompas.id/baca/dikbud/2021/11/09/delapan-kata-arab-dalam-pancasila>.

⁹⁴ Latif, “The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila,” ... 230.

⁹⁵ al-Yūbī, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah Wa ‘Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar‘iyyah*, ..., 235–237.

⁹⁶ Presiden Republik Indonesia, *Undang-Undang Republik Indonesia No. 35 Tahun 2009 Tentang Narkotika*, 2009.

bernegara. Sila ini sedemikian terang berkelindan dengan *ḥifẓ al-māl*, yaitu pemeliharaan terhadap harta, baik milik individu maupun sosial. Dalam Islam, pemeliharaan harta lebih dimaksudkan sebagai upaya menjamin agar harta tersebut mampu menjadi perantara untuk terwujudnya kesejahteraan sosial sehingga tidak boleh ditinggalkan sama sekali (*wa lā tansa naṣībaka min al-dunyā*, al-Qaṣaṣ/28:77). Sekali lagi, perhatian Islam ternyata tidak hanya terbatas pada umat Islam, namun juga kepada umat non-Muslim. Hal ini ditunjukkan dengan dibolehkannya melakukan transaksi dengan non-Muslim, memberi mereka santunan – setelah terpenuhinya kebutuhan umat Islam, bahkan memberlakukan hukuman *hudūd* bagi siapa saja yang mencuri harta non-Muslim tersebut.⁹⁷ Di sini dapat diketahui bahwa spirit pemeliharaan harta adalah satu naluri dan nilai universal yang diakui baik dalam Pancasila maupun Islam.

Selanjutnya, uraian di atas dapat diringkas dalam tabel sebagai berikut:

Tabel V.4 Hubungan Keselarasan antara Pancasila dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

| No | Pancasila | <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> | | |
|----|--|------------------------------|---|--|
| | | <i>Al-Kullīyyāt al-Khams</i> | Eksklusif | Inklusif |
| 1 | Sila Ketuhanan | <i>Ḥifẓ al-Dīn</i> | <i>Ḥifẓ Ḥurmat al-Dīn</i> (Shalat) | <i>Ḥifẓ Huqūq al-Tadayyun</i> (Kebebasan beragama) |
| 2 | Sila Kemanusiaan | <i>Ḥifẓ al-Nafs</i> | <i>Ḥifẓ Nafs al-Mu'min (Qīṣāṣ)</i> | <i>Ḥifẓ Nafs al-Mu'āhad (Diyat)</i> |
| 3 | Sila Persatuan | <i>Ḥifẓ al-Nasl</i> | <i>Ḥifẓ Nasl al-Mu'min</i> (Pernikahan sesama Muslim) | <i>Ḥifẓ Nasl Ahl al-Kitāb</i> (Pernikahan beda agama) |
| 4 | Sila Kerakyatan (Hikmah dan Kebijaksanaan) | <i>Ḥifẓ al-'Aql</i> | <i>Ḥifẓ 'Aql al-Muslim</i> (Menuntut Ilmu) | <i>Ḥifẓ 'Aql Ghayr al-Muslim</i> (Kolaborasi ilmiah dengan non-Muslim) |
| 5 | Sila Keadilan | <i>Ḥifẓ al-Māl</i> | <i>Ḥifẓ Māl al-Muslim</i> (zakat kepada orang Muslim) | <i>Ḥifẓ Māl Ghayr al-Muslim</i> (Santunan untuk non-Muslim) |

⁹⁷ 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad al-Lāḥim, *Al-Muṭli' 'Alā Daqā'iq Zād al-Mustaqni'*: *Fiqh al-Jināyah Wa al-Hudūd*, Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyah, 2011.

Di sini, terlihat demikian jelas kosmopolitanisme Pancasila dan Islam. Islam, betapa pun menekankan ajarannya pada kemanfaatan umat Islam, ternyata ia juga memberikan penekanan kemanfaatan tersebut pada umat agama lain, bahkan yang tidak beragama sekali pun. Artinya, Islam sama sekali bukan agama yang semata-mata eksklusif dan partikular, namun agama yang juga menekankan kemaslahatan universal, yang hal ini terangkum dalam satu kata: kosmopolitan. Hal ini teridentifikasi dalam konsep *al-kullīyyāt al-khams* yang mengandung dua unsur sekaligus sebagaimana diuraikan di atas: eksklusivitas dan inklusivitas. Dalam konteks Indonesia, kosmopolitanisme ini termanifestasikan secara sempurna pada falsafah Negara Republik Indonesia: Pancasila. Terdapat benang merah yang jelas antara Pancasila dengan *al-kullīyyāt al-khams*, yang merupakan bagian dari teori *maqāṣid al-sharī'ah*. Sila pertama merefleksikan pemeliharaan terhadap agama, sila kedua terhadap nyawa, sila ketiga terhadap kelestarian umat manusia, sila keempat terhadap kemerdekaan berpikir, dan sila kelima terhadap harta benda. Dalam konteks yang lebih kompleks, agar pemaparan terkait hal ini menjadi lebih komprehensif, kosmopolitanisme Pancasila dan Islam ini akan diimplementasikan melalui penafsiran *āyāt ḥākimiyyah*.

4. Implementasi dalam Penafsiran *Āyāt Ḥākimiyyah*

Alasan di balik penentuan penafsiran *āyāt ḥākimiyyah* ini sebagai studi kasus adalah karena implikasi dari penafsiran tersebut sangat penting bagi kehidupan berbangsa dan bernegara, terutama dalam usaha menyongsong era Indonesia Emas pada 2045 yang akan datang. Implikasi yang dimaksud adalah sebuah fakta bahwa ada sebagian kecil umat Islam di Indonesia, dengan menggunakan argumen *āyāt ḥākimiyyah* itu juga, yang masih enggan menerima Pancasila sebagai pilar demokrasi⁹⁸ – termasuk sebenarnya juga sebagian rakyat Indonesia yang mengultuskan demokrasi secara membabi buta. Karena itu, penafsiran *āyāt ḥākimiyyah* dengan menggunakan perspektif moderasi teleologis, alias perspektif moderat yang berbasis pada *maqāṣid al-sharī'ah*, diharapkan dapat berkontribusi dalam memberikan pandangan moderat dalam memahami *āyāt ḥākimiyyah* tersebut. *Āyāt* yang dimaksud adalah penggalan dari al-Mā'idah 44, 45, dan 47 yang lengkapnya adalah sebagai berikut:

⁹⁸ Hilmy, "Manufacturing the 'Ontological Enemy,'"

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيُّونَ
وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنَ وَلَا
تَشْتَرُوا بِإِيتِي ثَمَنًا قَلِيلًا يَوْمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٤٤)
وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ
بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ يَوْمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ
هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥)
وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤٧)

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya. Dengannya para nabi, yang berserah diri (kepada Allah), memberi putusan atas perkara orang Yahudi. Demikian pula para rabi dan ulama-ulama mereka (juga memberi putusan) sebab mereka diperintahkan (oleh Allah untuk) menjaga kitab Allah dan mereka merupakan saksi-saksi terhadapnya. Oleh karena itu, janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang murah. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir. (al-Mā'idah/5:44)

Kami telah menetapkan bagi mereka (Bani Israil) di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya (balasan yang sama). Siapa yang melepaskan (hak kisasnya), maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim. (al-Mā'idah/5:45)

Hendaklah pengikut Injil memutuskan (urusan) menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya.214) Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik. (al-Mā'idah/5:47)

Penggalan yang dimaksud adalah *wa man lam yahkum bimā anzalallāhu fa'ulāika hum al-kāfirūn*, *wa man lam yahkum bimā anzalallāhu fa'ulāika hum al-zālimūn*, dan *wa man lam yahkum bimā anzalallāhu fa'ulāika hum al-fāsiqūn*. Sebab ketiga kalimat tersebut hampir sama, dan hanya menyisakan kata terakhir dari masing-masing saja yang berbeda antara satu dengan lainnya, maka terjemahannya dapat diringkas sebagai *barang siapa yang tidak berhukum berdasarkan apa yang*

diturunkan oleh Allah, maka ia termasuk golongan orang-orang yang kafir (*kāfirūn*), zalim (*zālimūn*), dan fasik (*fāsiqūn*). Menurut para penolak demokrasi, ketika demokrasi dengan tegas menyatakan kekuasaan ada di tangan rakyat, *āyāt ḥākimiyyah* ini dengan begitu terangnya menyatakan bahwa segala bentuk pertimbangan keputusan harus didasarkan pada hukum Allah sehingga konsekuensinya adalah bahwa kekuasaan tertinggi berada di tangan Allah. Jika ini ditolak, lanjutnya, maka para penolak tersebut, alias para pendukung demokrasi, akan tergolong sebagai orang kafir, zalim, dan fasik. Hanya saja, sebagaimana diisyaratkan Shihab, ketiga ayat ini sesungguhnya merupakan respons terhadap Ahli Kitab. Hal ini dibuktikan dengan konteks pembicaraan pada ayat 44 dan 45 adalah berbicara tentang Taurat yang merupakan kitab Nabi Musa As.; sementara ayat 47 – termasuk juga 46 – berbicara tentang Nabi Isa As. dan Injil kitabnya.⁹⁹ Artinya, status kafir, zalim, dan fasik di sini tampak lebih merujuk pada aspek pokok agama (*uṣūl al-dīn*). Yang kemudian menjadi masalah adalah ketika hal-hal yang pokok tersebut lantas disamaratakan dengan hal-hal yang bersifat percabangan (*furū' fiqhīyyah*) sehingga berpotensi mengkafirkan mereka yang melanggar bahkan terhadap hal-hal yang bersifat percabangan tersebut.

Menurut Penulis, spirit moderasi teleologis yang pertama adalah adanya keseimbangan antara *maqāṣid al-shāri'* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*. *Maqāṣid al-shāri'*, sebagaimana diisyaratkan oleh al-Shātibī, adalah satu jenis *maqāṣid* yang mengeksplorasi tujuan Tuhan dalam menetapkan syariatnya untuk manusia. Adapun *maqāṣid al-mukallaḥ* adalah *maqāṣid* yang membahas tujuan manusia dalam menyikapi syariat yang ditetapkan Tuhan tersebut.¹⁰⁰ Dalam praktiknya, kedua jenis tujuan tersebut saling berdialog satu dengan lainnya. Yang kemudian perlu dicatat adalah bahwa tujuan Tuhan bersifat absolut sementara tujuan manusia bersifat relatif. Karena alasan inilah, maka tujuan manusia harus semaksimal mungkin menyesuaikan dengan tujuan Tuhan.

Dalam *āyāt ḥākimiyyah* di atas, keseimbangan antara tujuan Tuhan dan tujuan manusia demikian nyata dengan disebutkannya kata *Allah* yang merepresentasikan tujuan Tuhan dan kata *man* yang merepresentasikan tujuan manusia. Karena seimbang itulah, betapa pun tujuan Tuhan lebih tinggi dari tujuan manusia, maka antara yang satu dengan yang lain tidak boleh saling menafikan. Dalam kasus penolakan demokrasi, alasan bahwa demokrasi menempatkan kedaulatan berada di tangan manusia sebenarnya tidak bisa sepenuhnya dibenarkan. Sebab, bagi umat Islam pendukung

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3 Jakarta: Lentera Hati, 2005, 103–110.

¹⁰⁰ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 53–54.

demokrasi sekali pun, kedaulatan manusia tersebut tidak bersifat mutlak. Kedaulatan manusia tersebut harus tetap dijiwai oleh nilai-nilai Rabbani. Di antara nilai tersebut adalah keadilan yang jelas terkandung dalam kata *ḥikmah* sebagaimana tugas utama seorang hakim (*ḥākim*) adalah menyelenggarakan keadilan. Dalam konteks *āyāt ḥākimiyyah* di atas, keadilan tersebut termanifestasikan dalam kata *yahkumu* yang memang merupakan bentuk kata kerja dari *ḥikmah*. Artinya, ketika kedaulatan manusia tersebut sudah merepresentasikan nilai-nilai keadilan, sesungguhnya kedaulatan tersebut juga sudah merepresentasikan kedaulatan Tuhan. Hikmah, dengan demikian, adalah kebenaran Rabbani yang diletakkan dalam kacamata kebenaran manusiawi, yaitu keadilan itu sendiri.

Spirit moderasi teleologis yang kedua adalah adanya keseimbangan antara tiga *maqāṣid* yang diperkenalkan oleh Quraish Shihab, yaitu *maqṣad al-‘aqīdah* (tujuan akidah), *maqṣad al-akhlāq* (tujuan akhlak), dan *maqṣad al-sharī‘ah* (tujuan syariat).¹⁰¹ Keseimbangan ini menegaskan komprehensivitas Islam, bahwa ia bukanlah agama yang semata-mata peduli pada aspek keyakinan dan ritual, namun juga pada aspek-aspek yang berhubungan dengan sekian norma dan tata susila yang berkembang di masyarakat, termasuk bagaimana menyelaraskan aturan tersebut kerangka syariat yang telah ditetapkan agama. Komprehensivitas ini, dalam analisa Penulis, terepresentasikan dalam bahkan setiap ayat dalam Al-Qur’an. Artinya, jika diteliti dengan cermat, setiap ayat Al-Qur’an sesungguhnya mengandung tiga tujuan ini.

Dalam konteks *āyāt ḥākimiyyah* di atas, *maqṣad al-‘aqīdah* ditunjukkan oleh adanya kata *Allah* yang memang begitu sentral dalam setiap ayat dan di sepanjang penjuru Al-Qur’an. *Maqṣad al-akhlāq* ditunjukkan oleh kata *yahkum* yang memang begitu dekat dengan *ḥikmah* sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Artinya, dalam menerapkan sebuah aturan atau norma, akhlak adalah satu unsur yang harus diperhatikan. Satu kata dalam Al-Qur’an yang menjadi sumber dari aneka norma kesusilaan dan bahkan bersumber juga darinya aturan-aturan yang bersifat legal adalah hikmah. Dari sini, dengan hikmah tersebut, dapat juga dinyatakan bahwa Al-Qur’an adalah sumber dari segala sumber norma dan aturan yang berlaku, baik tertulis maupun tidak tertulis, dalam kehidupan seorang Muslim. Sementara *maqṣad al-sharī‘ah* terepresentasikan pada frasa *bimā anzalallāhu*, yang berarti apa yang diturunkan oleh Allah. Hal ini menegaskan bahwa ada kaitan erat antara *maqṣad al-akhlāq* dan *maqṣad al-sharī‘ah*. Artinya, sepandai-pandainya manusia menggunakan akal

¹⁰¹ Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*, ..., 27–28.

kebijaksanaannya, mereka tetap memerlukan petunjuk agama, yaitu berupa ajaran yang diturunkan Tuhan kepada mereka melalui para nabi dan rasul-Nya. Petunjuk inilah yang kemudian berfungsi untuk memvalidasi benar dan salahnya sebuah norma dan aturan kebijaksanaan. Hal ini penting sekali terutama ketika disadari betapa manusia sering kali berbeda pendapat mengenai standar aturan dan norma, baik yang berupa kesusilaan maupun hukum.

Dalam kasus penolakan demokrasi, sebenarnya tidak ada perbedaan terkait posisi kedaulatan Tuhan yang merupakan *maqṣad al-‘aqīdah*. Yang kemudian tidak cukup disadari oleh mereka para penolak demokrasi adalah bahwa seakan-akan kehidupan dunia, apalagi mengingat keberagaman, kompleksitas, dan permasalahan di dalamnya yang demikian kuat, akan berjalan tenteram begitu saja hanya dengan berhenti pada *maqṣad al-‘aqīdah*. Seakan-akan *maqṣad al-akhlāq* mendapatkan porsi yang demikian kecil. Padahal, dalam *āyāt ḥākimiyyah* itu sendiri yang menjadi *fā‘il* adalah *man*, yaitu manusia dengan segenap akal budi dan kebijaksanaannya. Mereka mungkin juga lupa bahwa dalam *maqṣad al-‘aqīdah*, ada beberapa aspek yang umat Islam antara satu dengan lainnya saling berbeda. Pada akhirnya, yang menjadi tolak ukur untuk menyelaraskan perbuatan manusia dengan apa yang dikehendaki Tuhan adalah keadilan. Artinya, ketika manusia sudah mampu merealisasikan nilai-nilai keadilan, dalam batas tertentu, ia sudah melaksanakan kewajibannya sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi ini. Karena itu, pandangan yang menolak Pancasila sebagai pilar demokrasi hanya karena ia tidak tersebut secara verbatim dalam Al-Qur‘an agaknya perlu ditelaah kembali. Sebab, sebagaimana diuraikan sebelumnya, Pancasila sedemikian jelas selaras dengan berbagai konsep teleologis dalam teori *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Sebagai kesimpulan, Hari Kemerdekaan RI ke-80 ini tentu patut untuk dirayakan. Namun, perayaan tersebut tidak lantas hanya berupa perlombaan dan aneka kegiatan fisik. Yang tidak kalah penting adalah bagaimana terus memperbarui pemaknaan Pancasila itu sendiri agar kemudian dapat diimplementasikan menjadi satu sistem nilai yang menjadi landasan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Di antara implementasi pemaknaan tersebut adalah reproduksi makna Pancasila sehingga ia berkoresponden dengan ajaran Islam. Hal ini dibuktikan melalui kandungannya yang selaras dengan spirit moderasi teleologi Islam (*maqāṣid al-sharī‘ah*), yaitu keseimbangan antara *maqāṣid al-shāri‘* (kehendak Tuhan) dan *maqāṣid al-mukallaf* (keinginan manusia); antara *maqṣad al-‘aqīdah* (tujuan akidah), *maqṣad al-akhlāq* (akhlak), dan *maqṣad al-sharī‘ah* (syariat); dan juga antara *ḥifẓ al-dīn* (pemeliharaan agama), *ḥifẓ al-naḥs* (nyawa), *ḥifẓ al-‘aql* (akal), *ḥifẓ al-nasl* (keturunan),

dan *ḥifẓ al-māl* (harta), yang lima pemeliharaan ini terangkum dalam apa yang disebut *al-kullīyyāt al-khams*. Dari keselarasan ini, merupakan sebuah hal yang cukup wajar jika komitmen kebangsaan, yang dalam hal ini dicontohkan dalam reproduksi keselarasan nilai-nilai Pancasila dengan ajaran Islam, dijadikan oleh Kementerian Agama sebagai salah satu indikator sikap moderat dalam beragama.¹⁰² Termasuk di sini cukup relevan apa yang dinyatakan oleh Nurcholish Madjid (1939-2005) dalam *Dialog Keterbukaan* bahwa “untuk orang yang memahami agama sebagai ideologi, Pancasila sebagai saingan. Tapi bagi yang memahami agama sebagai sumber etik, maka Pancasila lebih merupakan kelanjutannya.”¹⁰³ Termasuk dapat juga dikategorikan relevan adalah jika komitmen kebangsaan, yang dalam hal ini dicontohkan dalam reproduksi keselarasan nilai-nilai Pancasila dengan ajaran Islam, ditahbiskan sebagai salah satu indikator sikap moderat dalam beragama. Dari penjelasan ini semua, cukup masuk akal jika, dalam konteks Indonesia, menjadi seorang Muslim Pancasila merupakan satu hal yang mungkin – bahkan keniscayaan.

¹⁰² Muchlis M. Hanafi, et al et al., *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2022, 111–117.

¹⁰³ Nurcholish Madjid, “Dialog Keterbukaan,” dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, ed. Budhy Munawar-Rachman, Jakarta: Paramadina, 2020, 3498.

BAB VI

MEMBANGUN JEMBATAN MODERASI ANTARUMAT BERAGAMA: MENGURAI SPIRIT MODERASI DALAM METODOLOGI *TAFSĪR MAQĀSIDĪ*

Demi membangun dialog antarumat beragama, satu fenomena ekstremisme yang dihadapi adalah pandangan yang menganggap implikasi teks keagamaan yang berkaitan dengan hubungan antarumat beragama sebagai bernilai sejajar. Padahal, implikasi tersebut boleh jadi berbeda antara satu teks dengan teks lainnya; dan perbedaan ini memang sedari awal didesain demikian agar perbedaan implikasi tersebut dapat bekerja sebagai sebuah sistem. Karena itu, penelitian ini berusaha menawarkan perspektif moderasi dalam usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama tersebut. Moderasi ini diperlukan karena ia menawarkan jalan tengah, yang mampu menjembatani sekaligus mengintegrasikan antara tekstualisme dan liberalisme. Dengan menggunakan analisis sintesis yang diterapkan pada pemikiran *tafsīr maqāsidī* dua tokoh, yaitu M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qarāḍāwī, penelitian ini menyimpulkan bahwa secara teoritis jembatan moderasi antarumat beragama harus dibangun di atas dasar pemahaman bahwa dari teks-teks keagamaan yang ada, sebagian bersifat universal sehingga disebut *maqāsid kullīyyah* dan sebagian lagi bersifat partikular sehingga disebut *nuṣūṣ juz'īyyah*. Distingsi dua hal ini selanjutnya dalam konteks praktis melahirkan apa yang disebut sebagai sikap ke luar dan sikap ke dalam. Temuan ini secara khusus diharapkan dapat memperkaya perspektif dalam studi *tafsīr maqāsidī* yang memang masih kurang

berkembang, dan secara umum dapat diadopsi menjadi argumen penguat kebijakan Pemerintah terkait moderasi beragama. Hanya saja, menurut Penulis, usaha membangun jembatan tersebut akan menjadi lebih mudah jika ada semacam penggeseran narasi, dari yang sebelumnya secara umum berada di bawah payung moderasi beragama digeser menjadi lebih khusus yaitu moderasi antarumat beragama.

A. Dari Moderasi Beragama ke Moderasi Antarumat Beragama

Dalam usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama, satu hal yang kiranya perlu dilakukan adalah pengarusutamaan apa yang disebut sebagai moderasi antarumat beragama. Moderasi ini sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari induknya, yaitu moderasi beragama, satu nilai moral dalam Islam – dan juga dalam berbagai agama yang ada – yang diadopsi oleh Pemerintah Indonesia menjadi kebijakan politik keagamaan sejak 2019.¹ Dalam hal ini, ensiklopedi *Tafsir Al-Qur'an Tematik* yang disusun oleh Kementerian Agama, terutama satu volume berjudul *Hubungan Antar-Umat Beragama* yang terbit pada 2008, dalam batas tertentu dapat dianggap sebagai basis teoritis untuk kebijakan moderasi beragama yang digulirkan 11 tahun setelahnya. Di dalamnya, diulas beberapa panduan yang berkaitan dengan usaha untuk membangun hubungan antarumat beragama yang sehat. Di antara yang penting untuk diketengahkan di sini adalah terkait fitrah keberagamaan,² yaitu naluri untuk merasakan kehadiran Tuhan berikut menyembah-Nya, yang tumbuh dalam sanubari setiap manusia. Memang ada banyak faktor yang mempengaruhi seorang manusia pada akhirnya beragama dan mengenal Tuhannya, di antaranya yaitu tempat di mana ia dilahirkan, berikut tantangan kehidupan yang datang dan pergi seiring dengan waktu dalam hidupnya. Namun, disadari atau tidak, dibuka atau ditutupi, naluri tersebut akan senantiasa hadir dalam kehidupan manusia.

Dalam hal ini, menarik untuk menyimak pernyataan M. Quraish Shihab sebagai berikut:

Anda kan kalau jalan [dan] khawatir kehausan [maka mem-] bawa air. Mari kita selalu bersama Tuhan setiap detik dalam kehidupan. Walaupun dalam kenyataan[nya,] ada orang-orang yang baru merasakan kehadiran Tuhan beberapa saat sebelum dia menghembuskan nafas. Fir'aun itu begitu. Sebelum dia meninggal, baru dia berkata, saya percaya Tuhannya Musa. Sebelumnya dia [tidak] percaya Tuhan. Jadi [kehadiran Tuhan] itu [adalah kebutuhan manusia] yang paling lama [bisa ditangguhkan]. [Karena itu,] sekarang dalam beragama,

¹ Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia, *Moderasi Beragama*,

² Hanafi, et al, "Hubungan Antar-Umat Beragama," ... 5.

[kita hendaknya mengedepankan sikap] luwes. Tidak usah memaksakan diri yang tidak merupakan kewajiban. Kalau kewajiban, harus dilaksanakan.³

Pernyataan Shihab di atas menunjukkan bahwa keinginan untuk mengenal Tuhan merupakan naluri yang sudah ada sejak manusia dilahirkan, bahkan dalam Islam, ia sudah ada sejak manusia masih berupa ruh yang akan ditiupkan ke dunia (*qālū balā shahidnā*, al-A‘rāf/7:172). Terkait bahwa bahkan ada manusia hari ini yang tidak mengakui adanya Tuhan, hal tersebut, menurut Shihab, lantaran “kehadiran Tuhan itu adalah kebutuhan manusia yang paling lama bisa ditangguhkan.” Artinya, dalam satu fragmen dalam kehidupannya, dan terakhir kali ketika ajal menjemputnya, manusia pasti akan merasakan kebutuhan terhadap kehadiran Tuhan. Dari sini, dapat dikatakan bahwa, naluri keberagamaan merupakan satu nilai moral kemanusiaan yang perlu dihormati.

Meski demikian, adalah sebuah fakta yang tidak dapat dipungkiri bahwa antara manusia yang satu dengan manusia yang lain ternyata saling berbeda dalam memahami konsepsi ketuhanan, yang hal ini pada gilirannya melahirkan perbedaan dalam agama yang dipeluk masing-masing. Dengan mengakui perbedaan ini, dan pada saat yang sama mengakui betapa naluri keberagamaan adalah nilai mulia kemanusiaan yang perlu dihormati, selanjutnya diperlukan apa yang disebut titik temu. Dalam hal ini, pernyataan Shihab yang lain juga cukup relevan untuk diketengahkan:

Kalau dalam penelitian ilmiah, itu [yaitu kesadaran akan wujud Tuhan] dikatakan ada yang dinamai *God Spot*. Di sini, [titik] itu [lah] yang membawa kesadaran tentang wujud Tuhan. Walaupun nanti dalam perkembangannya, [terutama terkait konsep] Tuhan ini bagaimana [dipahami], Islam punya konsep, [begitu juga] Kristen punya konsep. Tetapi kalau kita mau bahas, semuanya menunjuk ke yang satu itu [yaitu Tuhan]. Hanya sifatnya boleh jadi kita [ber]beda-beda. Tapi semua menunjuk, demikian juga aku menunjuk bahwa [Tuhan adalah] Dia [Yang] Maha Esa. Apa arti Esa? Tidak usah [kita] bahas. Karena kita bisa beda. Tapi yang Anda maksud Tuhan itu, saya juga maksud Dia itu [juga sebagai Tuhan]. Yang mana itu? Yang menciptakan alam, Yang Maha Baik, [dan] Yang Maha Pemurah. Semuanya itu kita sepakat di situ. Jadi, karena itu, keyakinan tentang keesaan Tuhan adalah titik temu. [Adapun tentang] penafsirannya, kita bisa [ber]beda-beda.⁴

Melalui pernyataan di atas, Shihab menyerukan dibangunnya titik temu antarumat beragama. Hanya saja, titik temu tersebut tidak lantas meniscayakan peleburan pemahaman dan keyakinan keagamaan seseorang.

³ Mukjizat Sang Nabi Penutup “Al-Qur’an”. Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025, 00.03:50-00:04:44, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

⁴ Mukjizat Sang Nabi Penutup “Al-Qur’an”. Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025, 00.09:52-00:10:57, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

Titik temu tersebut lebih berupa keyakinan akan adanya Tuhan yang menciptakan alam, yang Maha Baik, Yang Maha Pemurah, dan aneka sifat agung lainnya. Adapun terkait konsepsi detail bagaimana wujud Tuhan tersebut, hal tersebut diserahkan kepada masing-masing umat beragama. Pada poin yang detail inilah terletak poin penting lain yang disebutkan dalam volume *Hubungan Antar-Umat Beragama* di atas, yaitu prinsip kebebasan beragama.⁵ Artinya, menurut perspektif Islam, memang dalam Al-Qur'an tersebut seruan untuk menyembah Tuhan, yaitu Allah Swt., yang menciptakan langit dan bumi berikut segala di antara keduanya, yang Maha dalam segala hal, yang ini merupakan titik temu sebagaimana disebutkan di atas. Pada saat yang sama, dalam Al-Qur'an juga disebutkan secara detail terkait konsepsi Tuhan, yaitu apa yang salah satunya terumuskan dalam *al-Ṣamad*, sebagaimana hal ini sekali lagi dinyatakan oleh Shihab berikut ini:

“[Adapun terkait] bagaimana [penafsiran saya tentang Tuhan], saya sesuai dengan ajaran Islam. Itu yang dijelaskan dalam *qul huwa Allāhu Aḥad*. Tuhan itu Maha Esa. Esanya bagaimana? [Tuhan itu] tidak beranak, tidak diperanakkan, [dan] Dia [menjadi] tumpuan harapan, dan sebagainya. Dia Maha Esa. Jadi dia tidak terdiri dari unsur-unsur. Dia tidak terdiri dari oknum-oknum. Dia *al-Ṣamad*. *Al-Ṣamad* itu antara lain berarti sesuatu yang utuh yang tanpa rongga. Kalau Dia tanpa rongga, [apakah] Dia makan? Tidak. *Al-Ṣamad* itu [bermakna] tanpa rongga [sehingga] Dia tidak butuh makan. Dia beranak? Tidak. [Nah,] itu [lah] pandangan Islam [tentang konsep Tuhan]. Boleh jadi ada yang berkata Dia beranak. Tapi anaknya dalam pengertian metafor. Kita ini anak-anak Tuhan. Dalam arti dipelihara Tuhan, dikasih Tuhan. Penafsiran bisa beda.”⁶

Betapa pun demikian, Al-Qur'an tetap memberikan kebebasan kepada setiap manusia untuk beragama atau tidak, termasuk juga untuk memeluk satu keyakinan keagamaan dan menanggalkan yang lain. Hanya saja, kebebasan ini hendaknya tidak dimaknai sebagai kebebasan mutlak yang dalam batas tertentu menggiring pada semacam upaya penyamarataan agama-agama, namun lebih sebagai kebebasan bertanggung jawab. Kebebasan ini sendiri merupakan konsekuensi logis dari diberikannya akal sebagai petunjuk oleh Tuhan kepada manusia. Artinya, dengan akal, berikut petunjuk tertulis berupa Al-Qur'an, manusia bebas untuk menentukan keyakinannya. Namun kedua petunjuk itu sendiri, jika dipahami dengan tulus dan sungguh-sungguh, justru akan menggiring Tuhan berikut konsepsi-Nya sebagaimana tersebut dalam Al-Qur'an. Karena itu, ketulusan dan kesungguhan dalam beragama akan diganjar surga; sementara pembangkangan terhadap keduanya akan menempatkan pelakunya di

⁵ Hanafi, et al, “Hubungan Antar-Umat Beragama,” ... 26.

⁶ Mukjizat Sang Nabi Penutup “Al-Qur'an”. *Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30*, 2025, 00.11:01-00.12:08, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

neraka. Lain dari pada itu semua, keberadaan prinsip kebebasan beragama tersebut lebih juga “karena yang dikehendaki oleh Allah adalah iman yang tulus tanpa pamrih dan paksaan. Seandainya paksaan itu diperbolehkan maka Allah sendiri yang akan melakukan.”⁷

Menimbang dua hal penting di atas, yang dapat dikatakan sebagai basis bagi gagasan moderasi beragama, tampak perlu ada elaborasi lebih luas dan praktis, yang hal ini dapat digunakan sebagai basis apa yang ditawarkan penelitian ini, yaitu moderasi antarumat beragama. Pengarusutamaan moderasi yang terakhir ini lebih karena yang pertama, yaitu moderasi beragama, memiliki cakupan yang demikian luas, yaitu segala aspek internal dari ajaran Islam dari akidah, syariah, dan akhlak, hingga tentu saja yang berkaitan dengan aspek eksternal, yaitu hubungan antarumat beragama. Dengan nomenklatur moderasi antarumat beragama, diharapkan beberapa teori, konsep, dan pembahasan yang ada dalamnya menjadi lebih fokus dan sederhana, sehingga dapat menjadi penopang tujuan yang lebih besar, yaitu membangun jembatan moderasi antarumat beragama. Dengan menggunakan kerangka metodologi *tafsīr maqāsidī* yang memang menjadi topik utama penelitian ini, jembatan moderasi antarumat beragama yang dimaksud akan dibangun di atas dua paradigma sebagaimana akan diuraikan di bawah ini.

B. Antara *Nuṣūṣ Juz’iyyah* dan *Maqāsid Kullīyyah*

Menjadi sebuah keniscayaan bahwa dalam membina sebuah bangunan, yang terlebih dahulu harus dipastikan keberadaan dan kesesuaiannya adalah fondasinya. Jika fondasi ini baik, maka keadaan bagian bangunan di atas fondasi tersebut akan jauh lebih baik. Sebaliknya, jika fondasi itu buruk, maka bisa saja bahkan keseluruhan bangunan itu akan ambruk. Fondasi inilah yang dalam ilmu usul fikih disebut sebagai *uṣūl*, yaitu *mā yanbanī ‘alayhi ghayruhu*⁸ alias bagian dari satu entitas yang menjadi pijakan bagi bagian-bagian yang lain. Sama halnya dengan bangunan yang ditawarkan penelitian ini, yaitu jembatan moderasi antarumat beragama. Untuk mendapatkan jembatan yang kokoh, maka bangunan itu harus berdiri di atas kerangka teori yang kokoh. Dengan menggunakan perspektif moderasi, teori yang dimaksud dalam hal ini adalah apa yang disebut oleh al-Qaraḍāwī sebagai keseimbangan antara *maqāsid kullīyyah* dan *nuṣūṣ juz’iyyah*.⁹ Yang pertama merujuk pada sekian tujuan syariat yang bersifat universal seperti keadilan, kebebasan,

⁷ Hanafi, et al, “Hubungan Antar-Umat Beragama,” ... 28–29.

⁸ al-Juwaynī, *Matn Al-Waraqāt*, ..., 7.

⁹ al-Qaraḍāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāsid Al-Sharī‘ah*, ..., 3.

persamaan, dan kasih sayang, sementara yang kedua merujuk pada sekian nilai yang tidak terbatas jumlahnya, yang merupakan penjelasan dari yang pertama.

Selain itu, yang perlu dicatat adalah bahwa kedua tujuan tersebut sesungguhnya diambil dari teks yang sama, baik Al-Qur'an maupun hadis. Di sinilah yang kemudian menjadi pekerjaan rumah atau bahkan menjadi ruang perbedaan bahkan perselisihan di antara kelompok-kelompok umat Islam, di mana kelompok yang satu meyakini bahwa setiap teks keagamaan – dan terutama di sini merujuk pada apa yang termaktub dalam hadis – mempunyai nilai implikasi yang sama antara satu dengan lainnya. Adapun yang lain meyakini bahwa baik Al-Qur'an maupun hadis memang teks keagamaan yang darinya ajaran agama bertumpu. Namun, dalam memahami teks tersebut diperlukan pengerahan kemampuan yang tidak semudah membalikkan tangan. Sebab di dalamnya ada teks yang bersifat partikular sehingga disebut sebagai *nuṣūṣ juz'īyyah*, dan juga ada teks yang bersifat universal sehingga dalam hal ini disebut *maqāṣid kullīyyah*. Pengetahuan terhadap kedua hal inilah yang merupakan prasyarat dilahirkannya pandangan keagamaan yang moderat. Keseimbangan antara dua hal inilah yang terefleksikan dalam pernyataan al-Qaraḍāwī berikut ini:

Syariah tidak bisa dipahami dengan memisahkan dan menceraikan *naṣṣnya* [terutama] yang bersifat partikular. Sebaliknya, ia harus dipahami dengan meletakkan yang cabang (*furū'*) dalam bingkai yang pokok (*uṣūl*), yang partikular (*juz'īyyāt*) dalam kerangka yang universal (*kullīyyāt*), yang relatif (*ẓanniyyāt*) dalam bingkai yang absolut (*qaṭ'īyyāt*). Dengan cara ini, syariat tersebut akan tampak sebagai sebuah bangunan yang begitu serasi; yang setiap bagian berbeda saling terhubung dan melengkapi satu dengan lainnya, [laksana baju yang tersusun antara beragam rajutan] benang yang membujur (*luḥmah*) dan melintang (*sudā*); dari awal hingga akhirnya.¹⁰

Pernyataan di atas menyiratkan bahwa ketersediaan sebuah entitas dari yang bergerak dan dari yang tidak bergerak merupakan sebuah fenomena yang selaras dengan hukum alam. Ia tidak hanya ditunjukkan oleh syariat yang terdiri dari yang *furū'* dan *uṣūl*, yang *juz'īyy* dan *kullīyy*, yang *ẓanniyy* dan *qaṭ'īyy*, namun juga mendapatkan legitimasi dari kebenaran yang berlaku pada sekian banyak benda di sekeliling manusia. Di antaranya adalah roda yang tidak hanya tersusun dari bagian-bagian yang bergerak pada porosnya seperti ban, jari-hari, pelek, dan lain-lainnya; namun ia juga tersusun dari bagian yang sama sekali tidak bergerak pada porosnya, yaitu as (*axis*). Sebagaimana dapat dicermati bahwa pergerakan semua bagian-bagian roda yang bergerak pada porosnya tersebut sesungguhnya bertumpu pada sesuatu yang sama sekali tidak bergerak pada

¹⁰ al-Qaraḍāwī, *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*, ..., 119.

porosnya. Artinya, agar roda bisa berjalan, ia perlu keseimbangan dua jenis bagian tersebut.

Termasuk yang bisa dicontohkan di sini adalah apa yang dinyatakan sekilas oleh al-Qaradāwī di atas, yaitu struktur rajutan benang untuk sebuah pakaian. Kain pada dasarnya merupakan sekumpulan benang yang dianyam dengan sedemikian halusnyanya. Sekumpulan kain tidak akan bisa diwujudkan menjadi sebuah baju yang indah kecuali kain-kain tersebut disatukan – dengan desain tertentu – dengan berbagai pola jahitan yang menjadi tumpuan kain-kain tersebut. Dari sini, kain berikut jahitannya memang tidak bergerak sebagaimana unsur gerakan ini ditemukan dalam contoh yang pertama. Yang lebih ingin ditekankan di sini adalah bahwa dalam sebuah entitas baju, sebagai contoh, ada bagian yang menjadi cabang yaitu kain dan ada yang menjadi pokok sebagai penambat kain-kain tersebut sehingga disebut jahitan. Dengan menganalogikan pada contoh sebelumnya, jika kain adalah ban, jari-jari, dan pelek, maka jahitan adalah asnya. Artinya, ada yang bergerak, ada juga tidak bergerak; ada yang cabang, ada juga yang pokok, ada yang menjadi *nuṣūṣ juz'īyyah*, ada juga yang merupakan *maqāṣid kullīyyah*.

Lebih jauh, substansi keberadaan keseimbangan antara *nuṣūṣ juz'īyyah* dan *maqāṣid kullīyyah* ini sesungguhnya juga dapat ditemukan justifikasinya dalam Al-Qur'an, yaitu pada apa yang disebut sebagai *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*, sebagaimana tercantum dalam ayat berikut:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرُّسُلُ حَقٌّ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang *muḥkamāt*,⁸⁴ itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain *mutashābihāt*.⁸⁵ Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang *mutashābihāt* untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab (Ālī 'Imrān/3:7).

Dalam ayat di atas, Kementerian Agama menjelaskan bahwa apa yang disebut sebagai "ayat *muḥkamāt* adalah ayat yang maksudnya terang, tegas, dan dapat dipahami dengan mudah." Sementara "ayat *mutashābihāt* adalah ayat yang mengandung beberapa pengertian, sulit dipahami, atau

hanya Allah yang mengetahui.”¹¹¹² Menurut Penulis, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik tentang *muḥkamāt*, ada baiknya ia dihubungkan dengan kata lain yang seakar dengannya seperti *umm* yang berarti *ibu*. *Umm* itu sendiri, yang berbagi kata dasar dengan *amma-ya’ummu*, bermakna dasar *kembali*. Seorang imam, yang kata *imām* itu juga berasal *amma-ya’ummu*, disebut imam karena ia adalah tempat kembali para makmum dalam seluruh gerakannya. Sebagaimana juga dengan seorang ibu alias *umm*, yang menjadi tempat kembali bagi anak-anaknya. Seorang anak yang menangis karena berselisih dengan temannya, ketika merajuk pulang, akan memilih bergelayutan di pangkuan ibunya. Tidak hanya ketika menangis, ketika gembira, ketika minta makan, ketika dalam hal apa pun, seorang anak lebih sering akan memanggil dan kembali pada ibunya. Demikian juga sang ayah yang akan kembali kepada sang ibu setiap kali sepulang kerja dan ketika memerlukan aneka bantuan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.

Ayat *muḥkamāt* dalam Al-Qur’an disebut sebagai *umm al-kitāb* karena ayat-ayat tersebut merupakan tempat kembali ketika mungkin terjadi perselisihan antar orang per orang atau kelompok Muslim dalam penentuan pandangan keagamaan mereka. Pendeknya, ayat *muḥkamāt* itu adalah ayat yang antara sesama Muslim tidak akan berselisih tentang kebenaran yang dikandungnya. Karena kapasitas inilah sehingga ia menjadi *umm al-kitāb*, yaitu tempat kembali terutama ketika terjadi perselisihan. Selain itu, makna *umm* ini sesungguhnya selaras dengan makna *muḥkamāt* itu sendiri. Jika *muḥkamāt* bisa diartikan sebagai *dijadikan hakim*, bukankah seorang hakim adalah tempat kembali alias rujukan dalam setiap perselisihan? Adapun terkait *mutashābihāt*, ia lebih merupakan kebalikan dari *muḥkamāt* itu sendiri. Jika *muḥkamāt* berarti jelas sehingga menjadi tempat kembali ketika terjadi perselisihan, maka *mutashābihāt* berarti tidak jelas sehingga memungkinkan adanya perbedaan dalam memahaminya antara satu orang dengan yang lain. Karena mengandung potensi perbedaan inilah maka ayat *mutashābihāt* memang tidak dimaksudkan menjadi tempat kembali.

Lebih jauh, dalam Al-Qur’an ditemukan ada istilah lain yang serupa dengan *mutashābihāt*, yaitu *mushtabihāt*. Terkait hal ini, penjelasan Shihab patut untuk diperhatikan:

Ada kata lain [selain *mutashābih*] dengan akar kata yang sama tetapi dalam bentuk yang berbeda yakni *mushtabihan* yang ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur’an yaitu pada QS. Al-An’ām/6:99, sedang bentuk *mutashābih* ditemukan sebanyak sembilan kali antara lain pada QS. Al-An’ām/6:99. Perbedaan maknanya adalah

¹¹ M. Quraish Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025, 135.

¹² Kementerian Agama RI, “Qur’an Kemenag (Edisi Terjemahan 2019),”

mushtabihan bermakna keserupaan yang mengandung perbedaan yang sangat sulit dibedakan, sedang *mutashābih* sekadar mengandung makna keserupaan yang kalau pun ada perbedaannya maka ia tidak sesulit *mushtabihan*.¹³

Dari sini dapat diketahui bahwa ayat-ayat yang tidak jelas dalam Al-Qur'an, yang merupakan kebalikan dari *muḥkamāt*, ada dua yaitu *mutashābihāt* dan *mushtabihat*. Jika pada yang pertama keserupaannya tidak begitu jelas sehingga mudah dibedakan, pada yang kedua – sebagaimana ditunjukkan oleh bentuk (*wazn*) *mufta'il* – keserupaannya demikian sempurna sehingga amat sulit dibedakan. Pada akhirnya, yang menjadi catatan utama di sini adalah bahwa perlunya paradigma moderasi dalam membaca teks-teks keagamaan, yaitu kemampuan untuk mengidentifikasi mana ayat yang tergolong *juz'īyyāh*, dan mana yang *kullīyyah*, untuk kemudian setiap pembacaan yang *juz'īyyāh* memang harus berada dalam dan di bawah sinaran yang *kullīyyah*. Artinya, kebenaran yang dihasilkan oleh *nuṣūṣ juz'īyyāh* harus senantiasa selaras dengan kebenaran yang dihasilkan oleh *maqāṣid kullīyyah*. Artinya juga, *maqāṣid kullīyyah* berfungsi menjadi palang pintu alias tahapan akhir dalam memverifikasi kebenaran suatu pemahaman keagamaan.

Dengan merujuk pada isu pluralisme agama yang merupakan salah satu dari tiga studi kasus dalam konteks hubungan antarumat beragama sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, dapat diketahui bahwa yang menjadi bagian dari *nuṣūṣ juz'īyyah* adalah *maqṣad al-ibtilā'*. Artinya, Al-Qur'an memang demikian terang menyebut ujian sebagai tujuan dari penciptaan manusia (*inna khalaqnā al-insāna min nutfatin amshāj nabtālīh*, al-Insān/76:2). Artinya juga, *maqṣad al-ibtilā'* ini diambil langsung dari teks alias *naṣṣ*, tapi *naṣṣ* tersebut bersifat *juz'īyy*. Adapun yang menjadi *maqāṣid kullīyyah* adalah *maqāṣid al-'aqīdah* – termasuk juga *maqṣad al-'ibādah* – yang bertumpu pada pengesaan Allah Swt. berikut konsepsi ketuhanan sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an. Hal ini termaktub sedemikian jelas dalam *naṣṣ* alias teks Al-Qur'an itu sendiri seperti bahwa tidak ada Tuhan selain Allah Swt. (*lā ilāha illā Allāh*, Muḥammad/47:19), Dia Tuhan yang Esa (*qul huwa Allāh aḥad*, al-Ikhlāṣ/112:1-2), yang menjadi sepenuhnya tumpuan harapan (*Allāh al-ṣamad*, al-Ikhlāṣ/112:1-2).

Yang kemudian membedakan dengan *maqṣad al-ibtilā'* adalah bahwa *maqāṣid al-'aqīdah* ini bersifat universal dan final. Memang pilihan untuk beragama dan memilih Tuhan bukan sesuatu yang universal, namun konsepsi ketuhanan yang diperkenalkan Al-Qur'an sehingga ia layak untuk diyakini sebagai yang benar adalah bersifat universal. Adapun yang disebut final di sini merujuk pada fakta bahwa manusia diciptakan untuk diuji

¹³ Shihab, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Dari Tematik Hingga Maqashidi*, ..., 135.

terkait pemahaman dan usaha mereka untuk mengetahui Allah Swt. sebagai Tuhan Yang Maha Esa. Namun, ujian tersebut tidak semata ujian sehingga setiap manusia diberikan kebebasan mutlak untuk memilih. Sebaliknya, ujian tersebut meniscayakan manusia untuk mengemban kebebasan yang bertanggung jawab; karena ujian itu juga sudah menyediakan jawaban yang benar sehingga menjamin keselamatan di akhirat nanti.

Meski demikian, di sini perlu dibedakan antara keselamatan dalam pemahaman manusia dan keselamatan dalam kehendak dan keputusan Tuhan. Seorang Muslim tentu saja berhak untuk setidaknya mengetahui keyakinan dan perilaku manakah yang lebih mendekatkan kepada Tuhan. Sebenarnya, hal tersebut bukan sekedar hak seorang Muslim dalam kapasitasnya sebagai seorang manusia. Namun bahkan Tuhan sendiri yang mengajarkan kepada setiap Muslim khususnya dan umat manusia pada umumnya tentang tanda-tanda dan aturan bagaimana mendapatkan keselamatan tersebut. Sampai di sini, yaitu terkait pemahaman manusia terhadap konsep keselamatan sebagaimana yang tertera dalam Al-Qur'an, pemahaman yang dihasilkan oleh manusia tersebut masih sebatas asumsi yang bahkan dalam versi terbaiknya pun tidak bisa sepenuhnya diklaim sama persis dengan maksud Tuhan. Artinya, sebenar-benarnya pemahaman tersebut, ia tetap merupakan suatu pemahaman yang bisa benar dan bisa salah. Karena itu, si Muslim tersebut tentu saja bisa mengklaim pemahamannya benar, namun ia tidak bisa – dan memang tidak boleh – memaksakan kebenaran tersebut untuk diikuti orang lain. Adapun keselamatan yang memang pada hakikatnya benar adalah keselamatan yang sesuai dengan kehendak dan keputusan Tuhan, yang akan diberitakan di Hari Akhir nanti.

Keselamatan dalam kehendak Tuhan adalah hasil akhir dari pemahaman manusia akan keselamatan tersebut. Adalah Tuhan semata yang pada akhirnya akan menentukan, dengan berdasarkan Al-Qur'an yang telah diturunkan-Nya, apakah amalan seseorang diterima atau tidak, apakah kemudian ia akan mendapatkan keselamatan atau justru siksaan abadi (*inna Rabbaka huwa yafsil*, al-Sajadah/32:25). Maka, pada titik ini, tidak ada satu pun manusia yang mampu mengintervensi kehendak Tuhan. Meski demikian, kehendak ini tidak lantas harus diartikan Tuhan semena-mena dalam tindakan-Nya. Sebagai contoh, kebaikan yang dilakukan manusia justru dibalas-Nya dengan siksaan; atau menyia-nyiakan hamba yang selama ini menyembah dan mengikuti apa yang telah diperintahkan-Nya. Karena itu, kehendak Tuhan tersebut harus juga dipahami dalam bingkai sikap adil dan bijak Tuhan. Dikatakan adil jika manusia diberikan balasan sesuai dengan apa yang telah dilakukannya, baik berupa kebaikan atau pun

keburukan. Disebut bijak, jika kemudian ada skenario lain yang mungkin dikehendaki-Nya.

Perspektif moderasi antara *nuṣūṣ juz'īyyah* dan *maqāṣid kullīyyah* juga tentu saja dapat dicangkokkan ke dalam isu integrasi zakat dan pajak, di mana zakat di sini dimaksudkan sebagai pengurang langsung jumlah pajak yang dibayarkan oleh seorang Muslim, dan bukan semata terhadap penghasilan kena pajak sebagaimana berlaku selama ini. Dalam kasus integrasi ini, dapat dikatakan bahwa yang menjadi *nuṣūṣ juz'īyyah* adalah apa yang disebut sebagai *wasā'il*, yang mencakup berbagai pungutan wajib lain yang bersifat sementara, yang ia dimaksudkan untuk menunjang zakat sebagai salah satu instrumen jaminan sosial. Dalam hal ini, pungutan tersebut dapat dicontohkan sebagai pajak, yang memang mempunyai sifat berubah baik dalam bentuk maupun ukuran, dari masa ke masa, dan dari pemerintahan yang satu ke pemerintahan yang lain. Pajak jelas diketahui sebagai pungutan yang bersifat sementara – betapa pun ia bersifat wajib – karena memang ia berpotensi berubah, baik dalam bentuk maupun ukuran, dari satu waktu ke waktu yang lain demi merealisasikan tujuan keseimbangan dalam distribusi kesejahteraan di tengah-tengah masyarakat. Selanjutnya, usaha penyeimbangan distribusi kesejahteraan inilah yang kemudian menjadi *maqāṣid kullīyyah*, atau yang dalam studi kasus kedua dalam penelitian ini disebut sebagai *maqāṣid*. Disebut *maqāṣid*, yang ia dicirikan dengan karakternya yang bersifat universal dan perenial, karena keseimbangan ekonomi – bahkan sesungguhnya dalam segala hal – merupakan nilai universal yang diterima di segala penjuru dunia, baik dalam perbedaan adat istiadat dan budaya, baik di masa dulu, sekarang, hingga akan datang.

Merujuk pada ayat yang menjadi pangkal perdebatan dalam isu integrasi zakat dan pajak ini, yaitu al-Baqarah/2:177, menurut Penulis, yang dapat dianggap menjadi *nuṣūṣ juz'īyyah* adalah *wa āta al-māl 'alā ḥubbihi*, yaitu memberikan harta yang dicintai untuk mereka yang membutuhkan dan juga untuk berkontribusi dalam menghilangkan aneka penindasan dan ketidakadilan. Meski demikian, perlu dicatat bahwa, dari sisi keberlanjutan sebuah aturan, pemberian ini tidak bersifat universal dan perenial. Ia lebih bersifat pada satu bentuk kontribusi terhadap kebajikan sosial, yang karenanya cenderung relatif, yaitu berubah, baik dari segi bentuk, ukuran, maupun standar minimal, dari satu waktu ke waktu yang lain. Adapun yang menjadi *maqāṣid kullīyyah* adalah *wa āta al-zakāh*, yaitu membayar zakat. Pada akhirnya, dapat dinyatakan di sini bahwa pada dasarnya setiap Muslim mempunyai kewajiban untuk berbagi kesejahteraan dengan umat Muslim lainnya agar tercipta keseimbangan ekonomi (*kay lā yakūna dūlatan bayna al-aghniyā' minkum*, al-Ḥashr/59:7). Kewajiban ini oleh agama kemudian

termanifestasikan dalam sebuah institusi bernama zakat, yang memang pensyariatannya bagi umat Islam bersifat universal dan perenial. Selain itu, karena zakat tidak serta mampu memenuhi batas minimal keseimbangan kesejahteraan tersebut, maka umat Islam juga mempunyai kewajiban untuk mengeluarkan harta selain zakat. Hanya saja, kewajiban yang terakhir ini bersifat temporal, karena menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang dihadapi. Dalam studi kasus kedua ini, pajak dapat dianggap sebagai contoh untuk kewajiban temporal yang dimaksud.

Tentu saja juga bahwa perspektif moderasi antara *nuṣūṣ juz'iyah* dan *maqāṣid kulliyah* di atas dapat diterapkan dalam isu kompatibilitas antara demokrasi Pancasila dan ajaran Islam, yaitu lebih spesifiknya apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-mukallaḥ* dan *maqāṣid al-shar'i*, yang keduanya merupakan bagian dari diskursus *maqāṣid al-sharī'ah*. Artinya, apa yang menjadi *nuṣūṣ juz'iyah* adalah *maqāṣid al-mukallaḥ*. Hal ini dikarenakan, dengan mendasarkan pada karakter *nuṣūṣ juz'iyah* yang bersifat subyektif dan temporal,¹⁴ *maqāṣid al-mukallaḥ* mencakup tujuan partikular yang dikembangkan oleh seorang Muslim di dunia ini dalam rangka untuk mencapai tujuan yang lebih universal dan perenial, yaitu *maqṣad al-'ibādah*. Tujuan terakhir inilah (baca: *maqṣad al-'ibādah*) yang kemudian bisa digolongkan sebagai *maqāṣid al-shāri'*, yang dalam penelitian ini disebut sebagai *maqāṣid kulliyah*, alias tujuan yang dilihat dari sisi Tuhan sebagai peletak syariah,¹⁵ yaitu bahwa menjadi sebuah kebenaran universal jika dalam kehidupan dunia ini, berikut segala sesuatu yang ada di dalamnya, terdapat pencipta yang menjadi tujuan mutlak, yaitu akhir dari segala akhir berbagai tujuan yang ada.

Merujuk pada *āyāt ḥākimiyyah* (al-Mā'idah/5:44, 45, dan 47) yang menjadi pusat perdebatan dalam studi kasus demokrasi Pancasila sebagaimana tercantum dalam bab sebelumnya, frasa *wa man lam yahḥum* dapat dianggap merepresentasikan *nuṣūṣ juz'iyah*. Artinya, yang tampak menjadi pelaku utama dalam segala perbuatan yang dilakukan di dunia ini memang adalah manusia, yang dalam frasa di atas terepresentasikan dalam kata *man* (manusia). Dalam posisi ini, mereka sedang menjalani dan mencari apa yang disebut sebagai *maqṣad al-ibtilā'*, yaitu sekumpulan sistem atau tata cara pemerintahan yang dihadapkan kepada mereka dengan maksud sebagai ujian agar dipilih dengan bebas dan bertanggung jawab mana yang sesuai dengan akal pikiran yang jernih. Berbagai pilihan yang menjadi obyek pemilihan itulah yang disebut sebagai *maqāṣid al-mukallaḥ*. Karena itu, cukup wajar jika *maqāṣid al-mukallaḥ* ini bersifat apa yang

¹⁴ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 53–54.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank* (Lentera Hati, 2021), 53.

disebutkan sebelumnya yaitu relatif; sebab, ia lebih merupakan sekian tujuan yang berdasarkan “sikapnya [yaitu seorang Muslim] atau bagaimana seharusnya sikapnya terhadap syariah. Sikap ini berkaitan dengan niat, ucapan, tingkah laku, serta persesuaian atau ketidaksesuaiannya dengan syariat Ilahi.”¹⁶

Selanjutnya, yang tidak kalah penting adalah bahwa karena memang berupa ujian, menjadi wajar jika Tuhan juga sudah menyiapkan pilihan atau jawaban yang benar. Pilihan yang benar inilah yang disebut sebagai *maqāṣid kullīyyah*, yang dalam studi kasus ketiga ini disebut juga dengan *maqāṣid al-shārī’*. Artinya, benar bahwa seorang Muslim bahkan manusia seluruhnya bebas untuk menetapkan pilihan. Namun pilihan tersebut masih harus berada dalam batasan yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. (*tilka ḥudūdullāh*, al-Nisā’/4:13). Batasan ini, yang juga tercantum dalam teks al-Qur’ān, merupakan sekumpulan nilai universal yang menjadi panduan dalam pengelolaan pemerintahan seperti ketuhanan (*fawallū wujūhakum shaṭrahu*, al-Baqarah/2:150), kemanusiaan (*jā’ilun fī al-arḍ khalīfah*, al-Baqarah/2:30), persatuan (*wa’taṣimū bi ḥablillāh*, Āli ‘Imrān/3:103), kerakyatan (*wa sakhkhara lakum*, al-Jathiyah/45:13), dan keadilan (*inna Allāh ya’muru bi al-’adl*, al-Nahl/16:90), yang dalam *āyāt ḥākimiyyah* di atas ditunjukkan dengan frasa *bimā anzalallāhu*, yaitu beberapa hal terkait yang telah diturunkan dan ditetapkan oleh Allah Swt.

Pada akhirnya, yang menjadi tolak ukur untuk menyelaraskan perbuatan manusia dengan apa yang dikehendaki Tuhan adalah keadilan. Artinya, ketika manusia sudah mampu merealisasikan nilai-nilai keadilan, dalam batas tertentu, ia sudah melaksanakan kewajibannya sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi ini. Karena itu, pandangan yang menolak Pancasila sebagai pilar demokrasi hanya karena ia tidak tersebut secara verbatim dalam Al-Qur’ān agaknya perlu ditelaah kembali. Sebab, sebagaimana diuraikan dalam keseimbangan antara *nuṣūṣ juz’iyyah* dan *maqāṣid kullīyyah* yang kemudian dielaborasi lagi dalam keseimbangan antara *maqāṣid al-mukallaḥ* dan *maqāṣid al-shārī’* sebagaimana diuraikan di atas, Pancasila sedemikian jelas selaras dengan berbagai konsep teleologis dalam teori *maqāṣid al-shārī’ah*.

Jika uraian di atas dapat dianggap sebagai eksplorasi teoritis dalam usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama, maka bagian selanjutnya dari tulisan ini akan mengeksplorasi aspek yang lebih praktis dalam usaha tersebut, yaitu perlunya pengarusutamaan apa yang disebut sebagai sikap ke luar dan sikap ke dalam.

¹⁶ Shihab, *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*, ..., 53–54.

C. Antara Sikap ke Luar dan Sikap ke Dalam

Pengarusutamaan paradigma sikap ke luar dan sikap ke dalam ini, betapa pun ia sekilas tampak oportunistis karena menyembunyikan apa yang sebenarnya ada dalam hatinya, terasa sangat penting. Urgensi paradigma tersebut terlihat lebih jelas ketika fakta menunjukkan bahwa umat Islam hari ini tidak hidup di era dominasi sebagaimana dirasakan oleh sebagian para pendahulunya dulu, namun hidup di era negara bangsa (*nation-state*) yang berbasis pada prinsip koeksistensi, di mana setiap warga negara, apa pun agama yang dipeluknya, berdiri setara di depan hukum (*equal before the law*). Pada situasi demikian, yang mungkin diperlukan adalah apa yang diisyaratkan oleh Robert N. Bellah sebagai *civil religion* alias agama sipil.¹⁷

Civil religion di sini hendaknya tidak dimaknai sebagai pembentukan agama tradisional baru sebagaimana dipahami oleh masyarakat pada umumnya. Ia lebih tepat untuk ditapis dan dirujuk sebagai satu gagasan yang berusaha menemukan nilai-nilai moral yang menjadi kesepakatan bersama (*common values*) di tengah masyarakat yang plural. Dalam konteks Indonesia, ketika globalisasi akhirnya meniscayakan setiap rakyat negeri ini untuk saling berinteraksi dengan masyarakat global, sementara perbedaan agama di antara mereka kerap memicu kerenggangan bahkan pertikaian, yang kemudian perlu diarusutamakan adalah persamaan di antara mereka.

Di sini diharapkan terjadi multikulturalisme, di mana sekian komunitas yang berbeda, terutama dalam hal agama, bersatu dan menyepakati serangkaian nilai moral sebagai titik tolak bermasyarakat tanpa harus menanggalkan identitas keagamaan masing-masing. Nilai moral inilah, dalam perspektif Islam, yang menjadi tugas para pengkaji teleologi Islam untuk mendefinisikan, mengklasifikasikan, dan mengarusutamakannya dalam masyarakat Indonesia yang plural tersebut. Nilai yang dimaksud bisa dicontohkan dalam keadilan, kejujuran, keikhlasan, kesetaraan, cinta kasih, dan kebebasan; dan sekian nilai moral inilah yang secara praktis dapat dianggap sebagai bahan baku jembatan moderasi antarumat beragama yang ditawarkan penelitian ini. Dalam hal ini, apa yang ditawarkan oleh Quraish Shihab berupa paradigma sikap ke luar dan sikap ke dalam terasa penting untuk disimak.

Dalam satu forum di Masjid Istiqlal, ketika diberikan pertanyaan seputar cara membina kerukunan umat beragama, Quraish Shihab menyatakan:

[Terkait] sikap ke dalam, setiap orang yang beragama harus yakin persis bahwa agamanya yang paling benar dan semua yang bertentangan dengan agamanya tidak

¹⁷ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

benar. Inilah [bagi umat Islam, makna] *innā al-dīna ‘ind Allāh al-Islām* [yang berarti sesungguhnya agama di sisi Allah Swt. adalah Islam]. Tetapi, [terkait] sikap keluar ... apakah [lantas bermakna] saya harus berkata pada orang Kristen “Anda salah, saya yang benar?” Al-Qur’an memberi solusi [berupa] sikap ke luar, [yang sesuai dengan] *wa innā aw iyyākum la‘alā huda aw fī ḍalāl mubīn*, [yang berarti] boleh jadi kami yang benar; boleh jadi kami yang salah. Jadi ... sikap keluar [tersebut ditawarkan] supaya kita tidak bertengkar.¹⁸

Dari pernyataan di atas, dapat ditarik sebuah sikap ke luar, yang merujuk pada pernyataan Shihab – yang sebenarnya ini adalah Al-Qur’an (*wa innā ay iyyākum la‘alā huda aw fī ḍalāl mubīn*, Saba’/34:24) – yaitu “*boleh jadi kami yang benar; boleh jadi kami yang salah.*” Pernyataan ini sekilas memang menyembulkan nuansa keraguan terhadap agama yang dipeluk oleh umat Islam, atau bahkan oleh agama-agama yang dipeluk oleh masing-masing penganut mereka, sehingga berpotensi melahirkan paradigma eklektik seperti *transcendent unity of religions*. Namun, pernyataan tersebut sesungguhnya menunjukkan sebuah kerendahhatian yang di dalamnya tersemat keyakinan teologis yang kokoh. Artinya, dalam konteks internal umat Islam, Islam tetap diyakini sepenuhnya sebagai ajaran agama yang paling benar dan selainnya berlaku sebaliknya. Hal inilah yang dimaksud Shihab sebagai *boleh jadi kami yang benar*. Namun di balik keyakinan yang penuh tersebut masih menyisakan ruang untuk dialog. Modal dalam berdialog tersebut tentu saja akal untuk menyerap dan memahami ragam ajaran yang ada dalam Al-Qur’an. Karena itu, ruang dialog itu sepenuhnya akan tetap sebagaimana sebelumnya selama memang tidak ada pandangan lain yang mengubah pandangan akal yang jernih dan jujur dalam memahami ajaran keagamaan tersebut. Dari sini, dapat dikatakan bahwa ruang dialog yang tampak relatif itulah yang dirujuk Shihab sebagai “*boleh jadi kami yang salah.*”

Dari pernyataan di atas juga dapat ditarik sikap ke dalam, yang merujuk pada pernyataan Shihab bahwa “[terkait] sikap ke dalam, setiap orang yang beragama harus yakin persis bahwa agamanya yang paling benar dan semua yang bertentangan dengan agamanya tidak benar. Inilah [bagi umat Islam, makna] *innā al-dīna ‘ind Allāh al-Islām* [yang berarti sesungguhnya agama di sisi Allah Swt. adalah Islam].” Menurut Penulis, keyakinan semacam ini sesungguhnya merupakan sebuah kewajaran,

¹⁸ *Meredupnya Karya-Karya Tafsir Dan Ulumul Qur’an Di Nusantara Pasca Al-Misbah*, ..., 02:27:29 – 02:28:04. Memang pernyataan Shihab ini mendahulukan sikap ke dalam baru kemudian menyebutkan sikap ke luar. Hal ini tentu dapat dipahami ketika ia ditempatkan dalam konteks keyakinan internal umat Islam. Adapun dalam konteks masyarakat global dengan berbagai agama yang berbeda dalam keyakinan mereka, pendahuluan sikap ke luar baru kemudian sikap ke dalam sebagaimana hal ini diambil oleh penelitian ini terasa lebih relevan.

bahkan sebenarnya merupakan sebuah kewajiban. Dalam hal ini, kewajiban tersebut dapat dilihat setidaknya dari tiga sudut pandang. Pertama, secara psikologis, keberagamaan, diakui atau tidak, adalah salah satu hal yang paling esensial dalam kehidupan manusia. Hal ini diisyaratkan oleh Shihab dengan pernyataannya sebagai berikut:

Kehadiran Tuhan itu *built-up*. Saya sering berkata bahwa kehadiran Tuhan itu kebutuhan manusia. Hanya saja, kebutuhan ini yang paling lama bisa ditangguhkan. Anda bisa lebih lama menanggguhkan makan daripada minum. Anda bisa menanggguhkan lebih lama hubungan seks daripada makan. Apa yang paling lama [yang] Anda bisa tangguhkan? Kehadiran Tuhan.¹⁹

Hal inilah yang menjadikan hal-hal terkait agama adalah di antara yang paling sensitif dalam kehidupan seseorang. Hal itu pula yang menjadikan cukup wajar jika salah satu alasan seseorang memeluk agama tertentu adalah karena agama yang dipilihnya tersebut, terutama dalam konsepsi teologis, adalah benar dalam pandangannya. Hal sebaliknya, dengan tentu saja menaruh segenap penghormatan terhadap arti besar sebuah pilihan keagamaan seseorang, agama yang dipeluk orang lain tidak cukup benar, atau bahkan tidak benar, dalam pandangannya. Sikap seperti ini memang berpotensi menimbulkan sejenis sikap ekstrem; namun, sesungguhnya tidak lantas bisa dikatakan demikian. Sebab, dengan pertimbangan yang diberikan oleh sikap ke luar, sikap ke dalam tersebut akan tetap mampu melahirkan sikap toleran.

Kewajiban adanya sikap ke luar dan ke dalam ini juga dapat dibaca dari perspektif ketuhanan dan kebebasan, di mana Allah Swt. memang memerintahkan manusia untuk menjadikan-Nya sebagai Tuhan, namun pada saat yang sama juga memberikan kebebasan kepada setiap individu manusia untuk memilih antara mengimani atau mengingkari-Nya (*faman shā'a fal yu'min*, al-Kahfī 29). Kebebasan ini dapat dibaca sebagai manifestasi atas kemuliaan yang diberikan Allah Swt. kepada mereka (*walaqad karramna bani Adam*, al-Isrā'/17:70). Jika prinsip ketuhanan melahirkan sikap ke dalam, maka prinsip kebebasan melahirkan sikap ke luar. Jika kedua prinsip ini digabungkan, ia akan terakumulasi pada prinsip kebebasan yang bertanggung jawab. Artinya, benar bahwa dengan melihat sedemikian penting kebebasan ini, para sarjana, termasuk di antaranya Yūsuf al-Qaradāwī,²⁰ kemudian menggolongkannya sebagai nilai universal (*al-maṣāliḥ al-kullīyyah*) yang menjadi hak dasar bagi setiap individu manusia. Meski demikian, kebebasan yang diberikan tersebut bukan sebuah

¹⁹ Mukjizat Sang Nabi Penutup "Al-Qur'an". Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025, 00.03:11-00.03:47, diakses pada May 10, 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

²⁰ al-Qaradāwī, *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī'ah*, ..., 28.

kebebasan mutlak, atau kebebasan yang tanpa aturan. Kebebasan itu diberikan karena Allah Swt. menginginkan iman yang dipersembahkan oleh seorang Bani Adam adalah iman yang otentik, iman yang tulus. Artinya, kebebasan tersebut merupakan kebebasan yang bertanggung jawab. Prinsip inilah yang kemudian melahirkan baik sikap ke luar maupun sikap ke dalam.

Sekali lagi, apa yang disebut sebagai sikap ke dalam adalah bahwa betapa pun Allah Swt. memberikan kebebasan kepada manusia untuk memeluk agama yang ia sukai dan yakini, namun Dia juga memberikan petunjuk bahwa ada dari sekian agama tersebut ada satu agama yang ia restui. Agama tersebut adalah Islam yang dibawa dan diajarkan sejak dari Nabi Adam As hingga Rasulullah Saw. Dari sini, tampak bahwa jika kebebasan beragama dan berkeyakinan berada di level *mashī'atullāh*, yaitu kehendak Allah Swt., maka pencarian, penemuan, pemahaman, dan pengamalan agama sebagaimana yang Dia restui berada di level *marḍātullāh*. Jika *mashī'atullāh* merupakan manifestasi dari sifat *al-Rahmān*, maka *marḍātullāh* merupakan penjelmaan dari sifat *al-Rahīm*.

Selain di atas, kewajaran adanya sikap ke luar dan sikap ke dalam dalam beragama juga dapat ditunjukkan melalui analisis tekstual dalam Al-Qur'an. Terkait sikap ke luar, ia bisa dicontohkan melalui ayat yang disebut oleh Shihab sebelumnya, yaitu sebagai berikut:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلِ اللّٰهُ بَوّٰئًا اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلَّيْكُمْ تَهْتٰدُوْنَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Siapakah yang menganugerahkan rezeki kepadamu dari langit dan bumi?” Katakanlah, “Allah.” Sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik) benar-benar berada di dalam petunjuk atau dalam kesesatan yang nyata (Sabā’/34:24).

Menurut Penulis, ayat di atas, terutama kalimat “sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik) benar-benar berada di dalam petunjuk atau dalam kesesatan yang nyata?”, jika tidak dipahami dengan teliti, akan melahirkan kesan dan bahkan boleh jadi keyakinan bahwa semua agama, berikut berbagai aliran spiritual, adalah sama. Karenanya, setiap manusia bebas memilih dan adalah Tuhan yang pada akhirnya akan menentukan siapa yang benar. Kesan yang sama juga dapat kita temukan dalam kalimat “untukmu agamamu dan untukku agamaku” dalam al-Kafirun berikut ini:

قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ وَلَا اَنَا عٰبِدُ مَا عٰبَدْتُمْ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ۝

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai orang-orang kafir; Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah; Kamu juga bukan penyembah apa yang aku sembah; Aku juga tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah; Kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah; Untukmu agamamu dan untukku agamaku” (al-Kāfirūn/109:1-6).

Padahal, kedua ayat di atas, berikut beberapa ayat lain yang sejenis, sedang berbicara dalam konteks sikap ke luar yang juga mesti dimiliki seorang Muslim. Hal ini dapat ditunjukkan melalui adanya redaksi *qul* pada kedua ayat, yang dapat dipahami sebagai sebuah deklarasi. *Qul* tersebut bisa dipahami sebagai perintah yang disampaikan oleh Allah Swt. kepada Rasulullah Saw. untuk menyampaikan apa yang datang setelah *qul* dalam ayat tersebut, kepada mereka yang sudah disampaikan dakwah, namun masih juga enggan untuk menerimanya: kebebasan – yang bertanggung jawab – untuk memilih agama.

Adapun terkait sikap ke dalam, ia dapat dicontohkan melalui dua ayat berikut: yaitu Ali Imran 19 dan berikutnya Ali Imran 81:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ...

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam ... (Āli ‘Imrān/3:19)

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi (Āli ‘Imrān/3:81)

Hampir semua orang dapat memahami bahwa kedua ayat menegaskan bahwa agama yang direstui – dan karenanya tidak hanya dikehendaki – oleh Allah Swt. adalah Islam. Jika diperhatikan dengan seksama, pada keduanya, termasuk juga ayat-ayat lain yang sejenis, tidak ditemukan kata *qul*. Artinya, ayat-ayat semacam ini, yang menegaskan kebenaran agama Islam, dapat dimaknai sebagai ajaran sikap ke dalam. Bahwa, setiap individu Muslim harus yakin sebenar-benarnya bahwa ajaran agamanya yang benar. Hanya saja, sekali lagi, sikap ke dalam tersebut juga harus dipadu dengan sikap ke luar; bahwa, jika kepada mereka, umat agama lain, atau bahkan yang tidak beragama sekali pun, sudah disampaikan risalah kebenaran Islam, namun masih enggan menerimanya, maka adalah Allah Swt. yang pada akhirnya akan memutuskan siapa di antara mereka yang benar.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian yang telah dilakukan, dapat ditarik satu kesimpulan bahwa metodologi *tafsīr maqāṣidī*, yang kemunculannya dapat dikatakan merupakan bagian dari usaha merespons fenomena ekstremisme keberagamaan global dengan cara mengupayakan pemilsafatan tafsir, dapat dibangun dan dikembangkan dengan menginkorporasikan dua lembaga besar dalam diskursus *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dalam pemikiran tafsir M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, metodologi tersebut dapat dirumuskan lebih spesifik dalam sebuah metode *tafsīr maqāṣidī*, yang terdiri dari tiga tahapan besar, yaitu pengidentifikasian makna leksikal, penerapan makna kontekstual internal yang mencakup *mutashābih*, takwil, kaidah-kaidah kebahasaan, *siyāq*, dan *munāsabah*, berikut pertimbangan makna kontekstual eksternal yang mencakup pertimbangan *sabab al-nuzūl*, termasuk juga keseimbangan antara *maqāṣid* dan *wasā'il*, *thawābit* dan *mutaghayyirāt*, dan ibadah dan muamalah. Dengan menggunakan perspektif moderasi antarumat beragama, metodologi *tafsīr maqāṣidī* ini selanjutnya dapat diterapkan dalam isu-isu hubungan antarumat beragama, yaitu terkait makna kata *Islām* dalam Al-Qur'an, potensi pengintegrasian sepenuhnya antara zakat dan pajak, dan kompatibilitas antara Pancasila dan Islam, yang hal ini terepresentasikan dalam teori teleologi Islam. Dari sini,

metodologi *tafsīr maqāṣidī* diharapkan berkontribusi dalam usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama.

Kesimpulan mayor tersebut didasarkan, dan dapat dielaborasi dalam, beberapa temuan penelitian alias kesimpulan minor sebagai berikut yang merepresentasikan enam tujuan penelitian sebagaimana yang telah ditetapkan:

1. Metodologi *tafsīr maqāṣidī* dapat dibangun di atas dasar gap bahwa, di tengah semakin kompleksnya tantangan ekstremisme global, tafsir tematik terlihat kurang memadai sehingga diperlukan upaya pemilsafatan tafsir, yang hal ini dapat disebut sebagai *tafsīr maqāṣidī*. Dengan *tafsīr maqāṣidī* yang berusaha untuk menyeimbangkan antara *nuṣūṣ juz'iyah* dan *maqāṣid kulliyah*, sebuah teks keagamaan dapat sepenuhnya ditangkap sehingga pemahaman terhadap teks itu sendiri menjadi moderat.
2. Dengan menggunakan paradigma *maqāṣid* dari pemikiran tafsir dua tokoh moderasi beragama, baik di tingkat lokal maupun global, yaitu masing-masing M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaraḍāwī, ditemukan bahwa metodologi *tafsīr maqāṣidī* sudah sewajarnya mempertimbangkan dua korpus besar diskursus *maqāṣid*, yaitu *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, untuk dapat diinkorporasikan dalam pembahasannya.
3. Dari metodologi *tafsīr maqāṣidī* dapat juga ditarik metode *tafsīr maqāṣidī* yang dapat dirumuskan berupa tiga tahapan besar, yaitu pengidentifikasian makna leksikal, penerapan makna kontekstual internal yang mencakup *mutashābih*, takwil, kaidah-kaidah kebahasaan, *siyāq*, dan *munāṣabah*, berikut pertimbangan makna kontekstual eksternal yang mencakup pertimbangan *sabab al-nuzūl*, termasuk juga keseimbangan antara *maqāṣid* dan *wasā'il*, *thawābit* dan *mutaghayyirāt*, dan ibadah dan muamalah.
4. Metode *tafsīr maqāṣidī* tersebut selanjutnya dapat diterapkan dalam isu-isu hubungan antarumat beragama. Dalam isu pluralisme agama, yaitu terkait makna istilah *Islām* dalam Al-Qur'an, dengan menggunakan prinsip moderasi antara *maqāṣid al-khalq* dan *maqāṣid al-'aqīdah*, diketahui bahwa *Islām* bukan berhenti pada kepasrahan sebagaimana makna generiknya, namun juga merujuk pada satu agama tertentu. Dalam isu integrasi zakat dan pajak, yaitu yang pertama menjadi pengurang sepenuhnya yang kedua, dengan menggunakan moderasi antara *wasā'il* dan *maqāṣid*, diketahui bahwa pajak dalam hukum Islam adalah legal, termasuk bahwa syarat integrasi tersebut adalah bahwa zakat itu pajak, bukan pajak itu zakat. Sementara dalam isu Demokrasi Pancasila, melalui moderasi antara *maqāṣid al-mukallaḥ* dan *maqāṣid al-*

shārī’, termasuk antara lima tujuan dalam apa yang disebut sebagai *al-kullīyyāt al-khams*, diketahui bahwa Pancasila adalah selaras dengan teori teleologi Islam.

5. Dari sini pula, usaha membangun jembatan moderasi antarumat beragama dapat bertumpu secara teoritis pada urgensi moderasi antara *nuṣūṣ juz’iyyah* dan *maqāṣid kullīyyah*, dan secara praktis pada sikap ke luar dan sikap ke dalam. Lebih jauh, temuan ini diharapkan dapat diadopsi dalam kebijakan Pemerintah yang lebih kompleks.
6. Metodologi *tafsīr maqāṣidī*, dengan demikian, sebagaimana uraian detailnya dapat dilihat dalam kesimpulan mayor, merupakan sebuah usaha untuk menempatkan penafsiran teks-teks keagamaan berada dalam kerangka teleologis sebagaimana ditujukan oleh pembuat teks tersebut, yaitu Allah Swt. Konsekuensi logis dari keberhasilan dalam penempatan tersebut adalah lahirnya produk pendapat keagamaan yang bersifat moderat.

Kesimpulan dan temuan di atas dapat selanjutnya diharapkan memberikan kontribusi, baik bagi pengembangan dunia ilmu pengetahuan (*body of knowledge*) terkait maupun di ranah sosial praktis keagamaan yang lebih kompleks.

B. Saran

Sebagai jalan ke depan, ada dua aspek yang dapat dikategorikan sebagai saran demi penyempurnaan apa yang telah dicapai penelitian ini.

1. Pertama, secara teoritis, penelitian yang berusaha untuk berkontribusi dalam membangun sebuah bangunan bernama *tafsīr maqāṣidī* ini masih menyisakan ruang untuk eksplorasi lebih lanjut. Di antaranya adalah bagaimana membandingkan pemikiran *tafsīr maqāṣidī* kedua tokoh yang dikaji penelitian ini, yaitu M. Quraish Shihab dan Yūsuf al-Qaradāwī, dengan beberapa sarjana lain seperti Hamka, Abdullah Ibn Bayyah, Jasser Auda, atau bahkan yang berupa organisasi sosial keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Termasuk juga pengeksplorasian beberapa konsep kunci dalam *maqāṣid al-sharī’ah* agar bisa memperkaya dimensi analisis dalam *tafsīr maqāṣidī* itu sendiri, seperti *maqāṣid ’ammah*, *maqāṣid juz’iyyah*, dan *maqāṣid khassah*.
2. Kedua, secara praktis, penelitian ini menyarankan kepada Pemerintah untuk bisa mengadopsi sebagian atau keseluruhan konsep yang ditawarkan penelitian ini. Tentu dalam usaha merealisasikan tujuan tersebut, uji kelayakan perlu diselenggarakan. Yang tidak kalah urgen adalah saran agar ada studi interdisipliner yang mampu menjembatani antara diskursus *tafsīr maqāṣidī* yang teoritis dengan diskursus hukum

positif yang lebih praktis, sehingga metodologi *tafsīr maqāṣidī* yang dirumuskan dapat diterapkan dengan sebaik-baiknya.

Akhirnya, semoga penelitian ini memberikan manfaat, baik bagi Penulis khususnya maupun bagi umat dan masyarakat pada umumnya. Penulis tentu saja menyambut dengan tangan terbuka sekiranya ada saran dan kritik konstruktif terhadap penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdelnour, Mohammed Gamal. *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-‘Aqīda*. New York: Oxford University Press, 2022.
- Abdul Aziz, Muhammad. “Benarkah Islam Satu Satunya Jalan Keselamatan? Relevansi Fatwa MUI Tentang Pluralisme Agama Dengan Pemikiran Maqasid Yusuf al-Qaradlawi.” dalam *Peran Fatwa MUI Dalam Membangun Peradaban Bangsa*. Jakarta: Indonesian Council of Ulama (MUI), 2023.
- Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, Dan Transdisiplin*. Yogyakarta: IB Pustaka, 2020.
- Abū Shuqqah, ‘Abd al-Halīm. *Tahrīr Al-Mar’ah Fī ‘Aṣr al-Risālah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1999.
- , *Tahrīr Al-Mar’ah Fī ‘Aṣr al-Risālah*. Vol. 2. 4 vols. Kuwait: Dār al-Qalam, 1999.
- Abū Sinīnah, Iṣām Muḥammad. “Wasā’il al-Maqāṣid Bayna al-Thabāt Wa al-Taghayyur.” dalam *Majallah Jāmi‘at al-Khalīl li al-Buḥūth*. Vol. 6 No. 1 Tahun 2011.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Al-Takāful al-Ijtimā'ī Fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1991.

Abu Zaid, Imam Karim. *The Maqasidic Tafsir: Pursuing the Higher Aim of The Quranic Scripture*. Self-Published, 2022.

Abū Zayd, Waṣfī ‘Ashūr. *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Cairo: Mofakroun, 2019.

Abū Zayd, Waṣfī ‘Ashūr ‘Alī. *Metode Tafsir Maqasidi*. Diedit oleh Dien Cahaya. Diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati. Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2021.

-----, *Ri’āyat al-Maqāṣid Fī Manhaj al-Qarḍāwī*. Cairo: Dār al-Baṣāir, 2011.

Abū Zayd, Washfī ‘Ashūr ‘Alī. *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur’ān al-Karīm: Ru’yah Ta’sīsiyyah Li Manhaj Jadīd Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Cairo: Mofakroun, 2019.

AbuSulayman, AbdulHamid. *Crisis in the Muslim Mind*. Diterjemahkan oleh Yusuf Talal DeLorenzo. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Affan, Heyder. “Seruan Tidak Mensalahkan Pro-Ahok ‘Tak Sesuai Ajaran Islam.”” dalam *BBC News Indonesia*, n.d. Diakses pada September 22, 2025. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-39097303>.

al-‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān. *Uṣūl Al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1986.

Al-Faruqi, Ismail R. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2000.

-----, *Islam: Religion, Practice, Culture & World Order*. Diedit oleh Imtiyaz Yusuf. London: International Institute of Islamic Thought, 2012.

Ali, Abu Ibrahim Muhammad. “Pajak Dalam Islam.” Last modified May 8, 2008. Diakses pada July 11, 2024. <https://almanhaj.or.id/2437-pajak-dalam-islam.html>.

- Ali, Muhamad. *Non-Muslim Bisa Masuk Surga: Islam, Keselamatan Yang Lain, Dan Etika Antariman*. Jakarta Selatan: Milestone, 2025.
- , "Religious Pluralism and Freedom in Islam." dalam *Freedom of Religion and Religious Pluralism*, hal. 36–56. Brill Nijhoff, 2023. Diakses pada October 7, 2023. <https://brill.com/edcollchap-0a/book/9789004504967/BP000013.xml>.
- Alkhatib, Mutaz. *Al-Qaraḍāwī: Faqīh al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah: Sīrah Fikriyyah Taḥlīliyyah*. Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2009.
- , "Manhajīyyat Al-Maqāṣid Wa al-Wasā'il Fī al-Ijtihād al-Fiqhī." dalam *Islāmiyyat al-Ma'rifah*. Vol. 71 No. Winter Tahun 2013.
- Al-Mamun, Abdullah, Ahasanul Haque, and Muhammad Tahir Jan. "Measuring Perceptions of Muslim Consumers toward Income Tax Rebate over Zakat on Income in Malaysia." dalam *Journal of Islamic Marketing*. Vol. 11 No. 2 Tahun 2020, hal. 368–392.
- al-'Alwānī, Ṭahā Jābir. *Al-Jam' Bayna al-Qirā'atayn: Qirā'at al-Waḥy Wa Qirā'at al-Kawn*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Duwalīyyah, 2006.
- , *Al-Tawhīd Wa al-Tazkiyah Wa al-'Umrān: Muḥāwalāt Fī al-Kashf 'an al-Qiyam Wa al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah al-Ḥākimah*. Beirut: Dār al-Hādī, 2003.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Amin, Muhammadiyah. *Metodologi Tafsir M. Quraish Shihab: Studi Terhadap Wawasan Al-Qur'an*. Research Paper. Makassar: IAIN Alauddin, 2003.
- Anwar, Mauluddin, Latief Siregar, and Hadi Mustofa. *Cahaya, Cinta dan Canda: Biografi M Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Arifin, Johar. "Pemikiran Maqashid Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir al-Mishbah)." *PhD Thesis*, State Islamic University of Sultan Syarif Kasim, 2018.

- , “Pemikiran Maqasid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-Ayat Hukum Keluarga Dalam Tafsir Al-Mishbah).” State Islamic University of Sultan Syarif Kasim, 2018.
- Arifin, Johar, Ilyas Husti, Khairunnas Jamal, and Afriadi Putra. “Maqāṣid Al-Qur’ān in the Interpretation of M. Quraish Shihab about the Verse of Social Media Usage.” dalam *Jurnal Ushuluddin*. Vol. 28 No. 1 Tahun 2020, hal. 44–58.
- al-‘Arūsī, ‘Abd al-‘Azīz. *Naḥwa Al-Islām al-Ḥaqq: Buḥūth Fī al-Qur’ān Tuḍī ‘Haqīqat al-Islām*. Cairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1992.
- al-Aṣḥānī, al-Rāghib. *Kitāb Al-Dharī‘ah Ilā Makārim al-Sharī‘ah*. Diedit oleh Abū al-Yazīd Abū Zayd al-‘Ajamī. Cairo: Dār al-Salām, 2007.
- al-Aṣḥānī, al-Rāghib. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*. Diedit oleh Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Damascus: Dār al-Qalam, 2009.
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. *Al-Furūq al-Lughawīyyah*. Diedit oleh Muḥammad Ibrāhīm Salīm. Cairo: Dār al-‘Ilm wa al-Thaqāfah, 1998.
- al-Aṭraṣh, Riḍwān Jamāl, and Nashwān ‘Abduḥ Khālīd Qā’id. “Al-Judhūr al-Tārikhiyyah Li al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur’ān al-Karīm.” dalam *Journal of Islam in Asia (E-ISSN 2289-8077)*. Vol. 8 Tahun 2011, hal. 185–221.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Dan Sekularisme*. Bandung: Perpustakaan Salman ITB, 1981.
- , “The Concept of Education in Islam.” dalam *Aims and Objectives of Islamic Education*. Makkah: King Abdul-Aziz University, 1980.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah: A Beginner’s Guide*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.
- , *Maqāṣid Al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2007.
- , *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008.

- , *Maqāṣid Al-Sharī'ah 'ind al-Shaykh al-Qarḍāwī*. Doha: Multaqā al-Imām al-Qarḍāwī ma'a al-Aṣḥāb wa al-Talāmīdh, 2007.
- , *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Claritas Books, 2021.
- al-Azami, Usaama. "Yusuf Al-Qaradawi, the Muslim Scholar Who Influenced Millions." dalam *Al Jazeera*. Diakses pada May 9, 2023. <https://www.aljazeera.com/news/2022/9/27/yusuf-al-qaradawi-the-muslim-scholar-who-influenced-millions>.
- Aziz, Muhammad Abdul. "Book Review of The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqāṣid al-'Aqīda By Mohammed Gamal Abdelnour. New York: Oxford University Press, 2022, 192 Pp., ISBN: 978-0-19-764863-6." dalam *The Muslim World*. Vol. 114 No. 1–2 Tahun 2024. Diakses pada April 30, 2024. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/muwo.12486>.
- , "Hamka: The Bridge between Malay, Indonesian Muslims." dalam *New Straits Times*. Kuala Lumpur.
- , "Hubungan Antaragama Dalam Al-Qur'an: Ayat Kalimatus Sawā' Dalam Perspektif Maqāṣid al-Qur'ān Sa'īd al-Nursī: Interreligious Relationship in the Koran: Chapters on Common Ground in the Perspective of Sa'Id al-Nursi's Maqasid al-Qur'an." dalam *Besari: Journal of Social and Cultural Studies*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2025, hal. 119–142.
- , "Prinsip Wasatiyyah Dalam Fatwa MUI Tentang Kasus Penistaan Agama." dalam *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Pandangan Akademisi*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2017.
- , "The Art of Moderation in Islamic Semantic Legal Theory: The Case of Yūsuf al-Qarḍāwī's Fiqh al-Aqalliyyāt." dalam *International Journal Ihya' 'Ulum al-Din*. Vol. 26 No. 1 Tahun 2024, hal. 156–172.
- Aziz, Muhammad Abdul, and Cahya Edi Setyawan. "The Relevance between Rahman's Double Movement and the Qiyas: The Case of Polygamy." dalam *Building World Peaces through Cultural Studies*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022.

Azra, Azyumardi. “Simbol Kebanggaan Dan Kejayaan Islam Indonesia.” dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*.

Baltājī, Muḥammad. *Manhaj ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb Fī al-Tashrī’: Dirāsah Mustaw‘ibah Li Fiqh ‘Umar Wa Tanẓīmātihi*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1970.

Barry, Ellen. “After the 9/11 Attacks, Boston Found a Focus for Its Anger.” dalam *The New York Times*. New York City, sec. U.S. Diakses pada May 4, 2025. <https://www.nytimes.com/2021/09/12/us/virginia-buckingham-boston-911.html>.

Bashori, Ahmad Dumyathi. “Konsep Moderat Yusuf Qardhawi: Tolak Ukur Moderasi Dan Pemahaman Terhadap Nash.” dalam *Dialog*. Vol. 36 No. 1 Tahun 2013, hal. 1–18.

al-Bāz, Anwar. *Al-Tafsīr al-Tarbawī Li al-Qur’ān al-Karīm*. Vol. 1. 3 vols. Cairo: Dār al-Nashr li al-Jāmi‘āt, 2007.

Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm Ibn ‘Umar. *Nazm Al-Durar Fī Tanāsib al-Āyāt Wa al-Suwar*. Hyderabad: Dā’irat al-Ma‘ārif al-Uthmāniyyah, 1984.

al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Diedit oleh Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Vol. 3. 6 vols. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993.

-----, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Diedit oleh Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Vol. 5. 6 vols. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1993.

Bushiri, Muhammad. “Tafsir al-Qur’an dengan Pendekatan Maqashid al-Qur’an Perspektif Thaha Jabir al-‘Alwani.” dalam *Jurnal Tafsere*. Vol. 7 No. 1 Tahun 2019. Diakses pada May 23, 2023. <https://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/view/10013>.

al-Būtī, Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ Al-Maṣlahah Fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1973.

- Carter, Nancy, Denise Bryant-Lukosius, Alba DiCenso, Jennifer Blythe, and Alan J. Neville. "The Use of Triangulation in Qualitative Research." dalam *Oncology Nursing Forum*. Vol. 41 No. 5 Tahun 2014, hal. 545–547.
- Chen, Chaomei. "On the Shoulders of Giants." dalam *Mapping Scientific Frontiers: The Quest for Knowledge Visualization*, Diedit oleh Chaomei Chen, hal. 135–166. London: Springer, 2003. Diakses pada September 24, 2025. https://doi.org/10.1007/978-1-4471-0051-5_5.
- Cohen, Roger. "Rumsfeld Is Correct - The Truth Will Get Out." Diakses pada May 4, 2025. https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/iht/2006/06/07/world/IHT-07globalist.html?_r=1.
- Djarmiko, Hary. "Re-Formulation Zakat System as Tax Reduction in Indonesia." dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2019, hal. 135–162.
- Editors of Encyclopaedia Britannica. "Ancient Egypt | History, Government, Culture, Map, Gods, Religion, Rulers, Art, Writing, & Facts | Britannica." Last modified January 8, 2025. Diakses pada January 16, 2025. <https://www.britannica.com/biography/Farouk-I>.
- al-Farmāwī, ‘Abd al-Ḥayy. *Al-Bidāyah Fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘i*. Cairo: Al-Ḥaḍārah al-‘Arabiyyah, 1977.
- Federal Bureau of Investigation. "Osama Bin Laden." Page. dalam *Federal Bureau of Investigation*. Diakses pada May 4, 2025. <https://www.fbi.gov/history/famous-cases/osama-bin-laden>.
- Francis, Pope, and Ahmad Al-Tayyeb. "A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together."
- al-Galāyīnī, Muṣṭafā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Vol. 3. 3 vols. Beirut: Manshurāt al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1993.
- , *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. Vol. 1. 3 vols. Beirut: Manshurāt al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1993.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Al-Mustaṣfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Diedit oleh Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfiẓ. Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, 2010.

- , *Al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Uṣūl*. Diedit oleh Ḥamzah Ibn Zuhayr Ibn Ḥāfiẓ. Vol. 2. 4 vols. Madinah, KSA: Sharikah Madīnah, n.d.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā 'Ulūmiddīn*. Vol. 3. 9 vols. Jeddah, KSA: Dār al-Minhāj, 2011.
- , *Jawāhir Al-Qur'ān*. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1990.
- al-Ghazzī, Muḥammad Ṣidqī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Burnū Abī al-Ḥārīth. *Al-Wajīz Fī 'Idāḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1996.
- Graf, Bettina, and Jakob Skovgaard-Petersen. "Introduction." dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Graf, Bettina, and Jakob Skovgaard-Peterson. *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Gusfahmi. "Pajak, Haramkah?" dalam *Direktorat Jenderal Pajak*. Last modified 2016. Diakses pada October 7, 2025. <http://www.pajak.go.id/artikel/pajak-haramkah>.
- Hallaq, Wael B. "Was Al-Shafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?" dalam *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 25 No. 4 Tahun 1993, hal. 587–605.
- Ḥanafī. *Min Al-Naṣṣ Ilā al-Wāqī'*. 2 vols. Cairo: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2004.
- Hanafī, et al, Muchlis M., ed. "Hubungan Antar-Umat Beragama." dalam *Tafsir Al-Qur'an Tematik*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Departemen Agama RI, 2008.
- Hanafī, et al, Muchlis M., Abdul Ghofur Maimoen, Rosihon Anwar, M. Darwis Hude, Ali Nurdin, A. Husnul Hakim, and Abas Mansur Tamam. *Tafsir Tematik Moderasi Beragama*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2022.
- Hanafī, Muchlis Muhammad. "Pemerintah Mesir Anugerahkan Bintang Tanda Kehormatan Kepada Prof. M. Quraish Shihab." dalam *Islami.Co*. Last modified January 28, 2020. Diakses pada February 1,

2025. <https://islami.co/pemerintah-mesir-menganugerahkan-bintang-tanda-kehormatan-kepada-prof-m-quraish-shihab/>.
- Hasan, Ahmad. "Al-Ṣhāfi'ī's Role in the Development of Islamic Jurisprudence." dalam *Islamic Studies*. Vol. 5 No. 3 Tahun 1966, hal. 239–273.
- Hasan, Md. Mahmudul. "Iqbal's and Hassan's Complaints: A Study of 'To the Holy Prophet' and 'SMS to Sir Muhammad Iqbal.'" dalam *The Muslim World*. Vol. 110 No. 2 Tahun 2020, hal. 195–216.
- Hasan, Mufti. "Tafsir Maqasidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqasid al-Syariah." dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 15–26.
- Hasan, Muhammad Sholeh. "Maqasid al-Qur'an dalam pemikiran Yusuf al-Qardawi." *PhD Thesis*, Syarif Hidayatullah State Islamic University, 2018. Diakses pada May 23, 2023. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/44944>.
- Hashas, Mohammed. "Introduction: Islam, Muslims, and Religious Pluralism: Concepts, Scope and Limits." dalam *Pluralism in Islamic Contexts - Ethics, Politics and Modern Challenges*, Diedit oleh Mohammed Hashas, hal. 1–32. Cham: Springer International Publishing, 2021. Diakses pada June 11, 2024. https://doi.org/10.1007/978-3-030-66089-5_1.
- Hick, John. *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*. London: Oneworld, 1999.
- Hilal, Maha. *Innocent Until Proven Muslim: Islamophobia, the War on Terror, and the Muslim Experience Since 9/11*. New York: Broadleaf Books, 2021.
- Hilmy, Masdar. "Manufacturing The 'Ontological Enemy': Socio-Political Construction of Anti-Democracy Discourses among HTI Activists in Post-New Order Indonesia." dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 3 No. 2 Tahun 2009, hal. 341–369.
- Hosen, Nadirsyah. "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975–1998)." dalam *Journal of Islamic Studies*. Vol. 15 No. 2 Tahun 2004, hal. 147–179.

Hutabarat, Franklin. "Navigating Diversity: Exploring Religious Pluralism and Social Harmony in Indonesian Society." dalam *European Journal of Theology and Philosophy*. Vol. 3 No. 6 Tahun 2023, hal. 6–13.

Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz. *Qawā‘id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḥīm Aḥmad Qamḥiyyah. Homs, Syria: Maṭba‘at al-Yamāmah, 1995.

-----, *Qawā‘id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*. Diedit oleh ‘Uthmān Jum‘ah Ḍamīriyyah and Naziyyah Kamāl Ḥammād. Vol. 1. 2 vols. Damascus: Dār al-Qalam, 2000.

Ibn al-Khawjah, Muḥammad al-Ḥabīb. *Bayna ‘Ilmay Uṣūl al-Fiqh Wa al-Maqāṣid*. Vol. 2. 3 vols. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 1. 30 vols. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

-----, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. 30 vols. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

-----, *Al-Taḥrīr Wa al-Tanwīr*. Vol. 14. 30 vols. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

-----, *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid Al-Shariah*. Diterjemahkan oleh Mohamed El-Tahir El Mesawi. London, 2006.

-----, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Tunis: Al-Sharikah al-Tūnisiyyah, 1978.

-----, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Diedit oleh Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah. 3 vols. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.

Ibn ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Diedit oleh Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawjah. Vol. 3. 3 vols. Qatar: Wuzārat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Treatise on Maqāṣid Al-Sharī‘ah*. Diterjemahkan oleh Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: IIIT, 2006.

- Ibn Fāris Ibn Zakariyyā al-Rāzī al-Lughawī, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Al-Ṣaḥābī Fī Fiqh al-Lughah al-‘Arabīyyah Wa Masā’iluhā Wa Sunan al-‘Arab Fī Kalāmihā*. Diedit oleh ‘Umar Fārūq al-Ṭabbā’. Beirut: Maktabat al-Ma‘ārif, 1993.
- Ibn Ḥajr, Aḥmad Ibn ‘Alī. *Bulūgh Al-Marām Min Adillat al-Aḥkām*. Diedit oleh Sumayr Ibn Amīn al-Zuhrī. Riyadh: Dār al-Falaq, 2003.
- Ibn Qayyim, Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Abī Bakr Ayyūb. *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.
- , *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Vol. 4. Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2002.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad. *Bidāyatul Muṭtahid Wa Nihāyat Al-Muqtaṣid*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1982.
- Ibn Taymiyyah, Taqīy al-Dīn Abī al-‘Abbās Aḥmad. *Al-Fatāwā al-Ḥamwiyyah al-Kubrā*. Riyadh: Dār al-Ṣamī‘ī, 2004.
- , *Muqaddimah Fī Uṣūl Al-Tafsīr*. Diedit oleh ‘Adnān Zarzūr. Damascus, 1972.
- Ibrahim, Ezzeddin. *40 Hadits Qudsi Pilihan*. Diterjemahkan oleh Quraish Shihab. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2005.
- Ikhwan, Munirul. “An Indonesian Initiative to Make the Qur’an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis.” Freie University, 2015.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008.
- , *God and Man in the Quran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2008.
- Jackson, Richard. “Constructing Enemies: ‘Islamic Terrorism’ in Political and Academic Discourse.” dalam *Government and Opposition*. Vol. 42 No. 3 Tahun 2007, hal. 394–426.
- Janah, Nasitotul. “Nurcholish Madjid Dan Pemikirannya (Di Antara Kontribusi Dan Kontroversi).” dalam *Cakrawala: Jurnal Studi Islam*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2017, hal. 44–63.

- Ji, ‘Umar Muḥammad Jabah. *Al-Qawa‘id al-Uṣuliyyah al-Maqāṣidiyyah Wa Taṭbīqātuhā Fī al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*. Minnesota: Karimeknes79, 2022.
- Joughaim, Nu‘mān. *Ṭuruq Al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Sharī’*. Jordan: Dār al-Nafā’is, 2014.
- al-Jufri, ‘Alī Zayn al-‘Ābidīn Ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Insāniyyah Qabla al-Tadāyyun*. Abu Dhabi: Dār al-Faqīh, 2015.
- Jughaim, Numan. *Ṭuruq Al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Sharī’*. Jordan: Dār al-Nafā’is, 2014.
- al-Jurjāwī, ‘Alī Aḥmad. *Ḥikmat Al-Tashrī’ Wa Falsafatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2003.
- al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik Ibn Abd Allāh. *Al-Burhān Fī Uṣūl al-Fiqh*. Diedit oleh Ṣhalaḥ Ibn Muḥammad Ibn ‘Uwayḍah. Vol. 2. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn. *Matn Al-Waraqāt*. Jāmi‘ al-Mutūn, n.d.
- Kamali, Hashim. *Sharī‘ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publisher, 2008.
- Kamali, Mohammad Hashim. “Issues in the Legal Theory of Uṣūl and Prospects for Reform.” dalam *Islamic Studies*. Vol. 40 No. 1 Tahun 2001, hal. 5–23.
- , *Maqasid Al-Shari’ah, Ijtihad and Civilisational Renewal*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2012.
- , *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’ānic Principle of Wasaṭiyyah*. New York: Oxford University Press, USA, 2015.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI). “Hikmah.” Diakses pada May 7, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/hikmah>.
- Kassim, Salina, Anwar Hasan Abdullah Othman, and Razali Haron. “The Role of Zakat during Pandemic Crisis and Post Recovery.” dalam *Handbook of Research on Islamic Social Finance and Economic Recovery After a Global Health Crisis*. Pennsylvania: IGI Global, 2021.

- KBBI VI Daring. “Arti Kata Deduksi.” Diakses pada August 13, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/deduksi>.
- , “Arti Kata Induksi.” Diakses pada August 14, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/induksi>.
- , “Arti Kata Kosmopolitan.” Diakses pada September 4, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kosmopolitan>.
- , “Arti Kata Leksikon.” Diakses pada September 21, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/leksikon>.
- , “Arti Kata Reformasi.” Diakses pada August 19, 2025. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/reformasi>.
- Kemenag. “Indeks Kerukunan Umat Beragama 2024 Naik Jadi 76,47.” dalam <https://kemenag.go.id>. Last modified 2024. Diakses pada September 4, 2025. <https://kemenag.go.id/nasional/indeks-kerukunan-umat-beragama-2024-naik-jadi-76-47-wG2qs>.
- Kementerian Agama RI. “Qur’an Kemenag (Edisi Terjemahan 2019).” Last modified October 12, 2022. Diakses pada October 12, 2022. <https://quran.kemenag.go.id/>.
- Kerwanto. *Metode Tafsir Esoeklektik: Pendekatan Integratif Untuk Memahami Kandungan Batin al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2020.
- Khālid Qā’id, Nashwān ‘Abduh, and Riḍwān Jamāl al-Aṭrash. “Al-Tafsīr al-Maqāṣidī Li al-Qur’ān al-Karīm: Ususuhu Wa Taṭbīqātuḥu.” *PhD Thesis*, International Islamic University Malaysia (IIUM), 2017.
- al-Khateeb, Motaz. “Yūsuf Al-Qaraḍāwī as As an Authoritative Reference (Marji’iyyah).” dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Khoiri, Ilham. “Delapan Kata Arab dalam Pancasila.” dalam *kompas.id*. Last modified November 9, 2021. Diakses pada June 17, 2022. <https://www.kompas.id/baca/dikbud/2021/11/09/delapan-kata-arab-dalam-pancasila>.
- Kiley, Carroll Doherty and Jocelyn. “A Look Back at How Fear and False Beliefs Bolstered U.S. Public Support for War in Iraq.” dalam *Pew Research Center*. Diakses pada May 4, 2025.

<https://www.pewresearch.org/politics/2023/03/14/a-look-back-at-how-fear-and-false-beliefs-bolstered-u-s-public-support-for-war-in-iraq/>.

al-Kubrā, Aḥmad Ibn ‘Umar Ibn Muḥammad Najm al-Dīn. *Al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Šūfī*. 6th ed. 1 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

Kurniawan, Edi. “Pemikiran Maqasid Al-Shari’ah Al-Shatibi Dan Penyalahgunaannya Oleh Beberapa Tokoh Modernis Dan Liberal Terpilih.” *Masters*, Universiti Teknologi Malaysia, School of Graduate Studies, 2016. Diakses pada April 23, 2025. <http://dms.library.utm.my:8080/vital/access/manager/Repository/vital:105108>.

Kusmana. “Quraish Shihab: Membangun Citra Institusi.” dalam *Dari Ciputat, Cairo, hingga Columbia: UIN Jakarta Menembus Masyarakat Global*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007.

Kusmana, Kusmana. “Epistemologi Tafsir Maqasidi.” dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, hal. 206–231.

Kusnan, Muhammad Damar Hulan bin Osman, and Khalilurrahman. “Maqashid Al Shariah in Economic Development: Theoretical Review of Muhammad Umer Chapra’s Thoughts.” dalam *Millah: Journal of Religious Studies*. Tahun 2022, hal. 583–612.

al-Lāḥim, ‘Abd al-Karīm Ibn Muḥammad. *Al-Muṭli ‘Alā Daqā’Iq Zād al-Mustaqni’: Fiqh al-Jināyah Wa al-Ḥudūd*. Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā, 2011.

Laldin, Mohamad Akram, and Hafas Furqani. “Developing Islamic Finance in the Framework of Maqasid Al-Shari’ah: Understanding the Ends (Maqasid) and the Means (Wasa’il).” dalam *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*. Vol. 6 No. 4 Tahun 2013, hal. 278–289.

Latif, Yudi. “The Religiosity, Nationality, and Sociality of Pancasila: Toward Pancasila through Soekarno’s Way.” dalam *Studia Islamika*. Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, hal. 207–245.

- Lubis, Amany Burhanudin Umar. *Sejarah Islam Politik Modern*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2018.
- Lumbard et al., Joseph, and Aref Ali Nayed, eds. *The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims 2010*. Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2010.
- Madjid, Nurcholish. "Cendekiawan Dan Religiusitas." dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Diedit oleh Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019.
- , "Dawlah, The Wheel of Fortune." dalam *Ensiklopedia Nurcholish Madjid*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi.
- , "Dialog Keterbukaan." dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*, Diedit oleh Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Paramadina, 2020.
- , "Islam: Doktrin Dan Peradaban." dalam *Karya Lengkap Nurcholish Madjid: Keislaman, Keindonesiaan, Dan Kemodernan*, Diedit oleh Budhy Munawar-Rachman. Jakarta: Nurcholish Madjid Society, 2019.
- Majelis Ulama Indonesia. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama." Majelis Ulama Indonesia (MUI).
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wasīf*. 4th ed. Cairo, Egypt: Maktabat al-Shurūq al-Duwaliyyah, 2004.
- Makhdom, Mokhammad, and Muhammad Nadratuzzaman Hosen, eds. *Indeks Kesehatan Organisasi Pengelola Zakat*. Jakarta: Pusat Kajian Strategis BAZNAS, n.d.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid Fī al-Lughah Wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Mashriq, 2008.
- Manṣūr, Anwār Ibrāhīm. "Tafsīr Muḥammad 'Abduh Li al-Ṭayr al-Abābīl Wa Ṣīlatuhu Bi Mu'allif Kitāb al-Fann al-Qaṣaṣī." dalam *Majallat Buḥūth Kulliyat al-Ādāb Jāmi'at al-Manūfiyyah*. Vol. 32 No. 126.1 Tahun 2021, hal. 1991–2013.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Pustaka Firdaus, 1991.

-----, *Pajak Itu Zakat: Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*. Jakarta: Mizan, 2019.

Maulida, Syahdatul, and Mohammad Mahbubi Ali. "Maqasid Shariah Index: A Literature Review." dalam *Maqasid al-Shariah Review*. Vol. 2 No. 1 Tahun 2023. Diakses pada July 14, 2025. <https://journals.smartinsight.id/index.php/MSR/article/view/309>.

al-Mawdudi, Sayyid Abu al-A'la. *Islamic Way of Life*. Riyadh: Cooperative Office for Call & Guidance, 1966.

al-Mawdūdī, Sayyid Abū al-A'lā. *Towards Understanding the Qur'ān: Abridged Version of Tafhīm al-Qur'ān*. Diterjemahkan oleh Zafar Ishaq Anshari. Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1988.

Media, Kompas Cyber. "Alasan Penentuan Awal Ramadhan 2025 Berbeda? Ini Jawabannya." dalam *KOMPAS.com*. Last modified February 25, 2025. Diakses pada April 28, 2025. <https://www.kompas.com/jawa-barat/read/2025/02/25/140000488/-alasan-penentuan-awal-ramadhan-2025-berbeda-ini-jawabannya>.

Moktefi, Amirouche, and Jens Lemanski. "On the Origin of Venn Diagrams." dalam *Axiomathes*. Vol. 32 No. 3 Tahun 2022, hal. 887–900.

Moneim, Aly Abdel. "Towards Islamic Maqasidi Education Philosophy For Sustainable Development: Quranic Perspective With Special Attention To Indonesia." dalam *Millah: Journal of Religious Studies*. Tahun 2018, hal. 221–266.

Muslim, Abū al-Husayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Diedit oleh Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Vol. 1. 3 vols. Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith Fī Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Dār al-Qalam, 2005.

Mustaqim, Abdul. *Al-Tafsīr al-Maqāsidī: Al-Qaḍāyā al-Mu'Āsirah Fī Ḍaw'i al-Qur'ān Wa al-Sunnah al-Nabawīyyah*. Yogyakarta: IDEA Press, 2022.

-----, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam." hal. 1–79. Yogyakarta, 2019. Diakses pada June 29, 2024. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/>.

- Muwafiqillah, Moch. “Politik Pengetahuan Keislaman: Pergulatan Otoritas Saintifik Dan Religius Di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam.” *PhD Thesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2021.
- Naik, Zakir. “Similarities between Islaam and Christianity.” Diakses pada June 14, 2024. [https://www.facebook.com/photo/?fbid=1258033821026128&set=mu
slims-are-more-christian-than-the-christians-themselvesif-christian-
means-a-pe](https://www.facebook.com/photo/?fbid=1258033821026128&set=mu%20slims-are-more-christian-than-the-christians-themselvesif-christian-means-a-pe).
- Naim, Ngainun. “Islam Dan Pancasila: Rekonstruksi Pemikiran Nurcholish Madjid.” dalam *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. Vol. 10 No. 2 Tahun 2015, hal. 435–456.
- al-Najjār, ‘Abd al-Majīd. “Mashālik al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Sharī‘ah bayna al-Shāṭibī wa Ibn ‘Āshūr.” dalam *‘Abd al-Qādir li al-‘Ulūm al-Insāniyyah*. Vol. 2 No. 1 Tahun 1987, hal. 25–51.
- Nasar, M Fuad. “Sudah Bayar Pajak, Masih Wajib Bayar Zakat?” dalam <https://kemenag.go.id>. Last modified 2024. Diakses pada July 11, 2024. [https://kemenag.go.id/kolom/sudah-bayar-pajak-masih-wajib-
bayar-zakat-RoJEB](https://kemenag.go.id/kolom/sudah-bayar-pajak-masih-wajib-bayar-zakat-RoJEB).
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- al-Naysabūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Diedit oleh Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.
- NF, Syakir, and Abdullah Alawi. “Quraish Shihab Sebut Akhlak dan Rahmat sebagai Titik Temu Perbedaan Penafsiran.” dalam *NU Online*. Diakses pada July 1, 2025. [https://nu.or.id/nasional/quraish-shihab-
sebut-akhlak-dan-rahmat-sebagai-titik-temu-perbedaan-penafsiran-
6Kcdh](https://nu.or.id/nasional/quraish-shihab-sebut-akhlak-dan-rahmat-sebagai-titik-temu-perbedaan-penafsiran-6Kcdh).
- Nur, Afrizal. *Tafsir Al-Mishbah Dalam Sorotan: Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2018.
- Nur Barizah, and Abdul Rahman Abdul Rahim. “A Comparative Study of Zakah and Modern Taxation” Tahun 2007. Diakses pada May 15, 2025. <https://papers.ssrn.com/abstract=3071234>.

Nur Ichwan, Moch. “‘Ulamā’, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto.” dalam *Islamic Law and Society*. Vol. 12 No. 1 Tahun 2005, hal. 45–72.

al-Nürsī, Sa‘īd. *Al-Kalimāt*. 6th ed. Cairo: Sozler Publications, 2011.

-----, *Ṣayqal Al-Islām*. Cairo: Sozler Publications, 1995.

-----, *Ṣayqal Al-Islām*. Cairo: Sozler Publications, 1995.

Parandaru, Inggra. “Sejarah Peristiwa Mei 1998: Titik Nol Reformasi Indonesia.” dalam *kompas.id*. Last modified May 12, 2021. Diakses pada June 16, 2025. <https://www.kompas.id/baca/paparan-topik/2021/05/12/sejarah-peristiwa-mei-1998-titik-nol-reformasi-indonesia>.

Presiden Republik Indonesia. *Lampiran I Perpres Nomor 12 Tahun 2025 Tentang Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional Tahun 2025-2029*, n.d.

-----, *Undang-Undang Republik Indonesia No 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat*, 2011.

-----, *Undang-Undang Republik Indonesia No 35 Tahun 2009 Tentang Narkotika*, 2009.

-----, *Undang-Undang Republik Indonesia No 36 Tahun 2008 Tentang Perubahan Keempat Atas Undang-Undang No 7 Tahun 1983 Tentang Pajak Penghasilan*, 2008.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *‘Aāmil al-Sa‘ah Wa al-Murūnah Fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1992.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Fatwā Bayna al-Inḍibāt Wa al-Tasayyub*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah, 1992.

-----, *Al-Fiḥ al-Islāmī Bayna al-Aṣālāh Wa al-Tajdīd*. Cairo: Maktabah Wahbab, 1999.

-----, *Al-Ḥalāl Wa al-Ḥarām Fī al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbab, 1997.

- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. “Al-Ḥayāh al-Rabbāniyyah Wa al-‘Ilm.” dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur’ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ijtihād Fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.
- , *Al-Imām al-Ghazālī Bayna Mādihīhi Wa Nāqidihī*. Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1994.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Islām: Ḥaḍārat al-Ghad*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Islām Wa al-‘Ilmāniyyah: Wajhan Liwajhin*. Cairo, Egypt: Maktabah Wahbab, 1988.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Jihād Fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu? Wa Kayfa Numārisuhu*. Damascus: Dār al-Fikr, 1993.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Khaṣā’iṣ al-‘Āmmah Li al-Islām*. Beirut: Mu’assah al-Risālah, 1983.
- , *Al-Niqāb Li al-Mar’ah Bayna al-Qawl Bi Bid’atihi Wa al-Qawl Bi Wujūbihi*. Amman: Dār al-Furqān, 1996.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. “Al-Niyyah Wa al-Ikhlāṣ.” dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur’ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*. Beirut: Resalah Publishers, 2000.
- , *Al-Quds: Qaḍiyyatu Kulli Muslim*, 1998.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Āmāl Wa al-Maḥādhir*, n.d.
- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Ikhtilāf al-Mashrū‘ Wa al-Tafarruq al-Madhmūm*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juḥūd Wa al-Taṭarruf*. Doha: Kitāb al-Ummah, 1982.

- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Bayna al-Jumūd Wa al-Taṭarruf*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Min al-Murāhaqah Ila al-Rushd*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- , *Al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Wa Humūm al-Waṭan al-‘Arabī Wa al-Islāmī*. 2nd ed. Cairo: Maktabah Wahbab, 1997.
- , *Al-Siyāsah al-Shar‘iyyah Fī Ḍaw‘i Nuṣūṣ al-Sharī‘ah Wa Maqāṣidihā*. Doha, 1998.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. “Al-Tawakkul.” dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur’ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*. Amman: Dār al-Furqān, 1996.
- , “Al-Tawbah Ila Allāh.” dalam *Tayṣīr Fiqh Al-Sulūk Fī Ḍaw al-Qur’ān Wa al-Sunnah Fī al-Ṭarīq Ila Allāh*, 1997.
- , *Awlawiyyat Al-Ḥarakah al-Islāmiyyah*. Doha, 1990.
- , *Dawr Al-Qiyam Wa al-Akhlāq Fī al-Iqtisād al-Islāmī*. Cairo: Maktabah Wahbab, 1995.
- , *Dawr Al-Zakāh Fī ‘Ilāj al-Mushkilāt al-Iqtisādiyyah Wa Shurūṭ Najāḥihā*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- , *Dirāsah Fī Fiqh Maqāṣid Al-Sharī‘ah Bayn al-Maqāṣid al-Kulliyyah Wa al-Nuṣūṣ al-Juz‘iyyah*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2008.
- , *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Juz ‘Ammā*, n.d.
- , *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat al-Ḥijr*. Cairo: Al-Nādī al-Shabābī & Maktabah Wahbab, 2012.
- , *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat Al-Ra‘d*. Cairo: Maktabah Wahbab, 2009.
- , *Durūs Fī Al-Tafsīr: Tafsīr Sūrat Ibrāhīm*. Cairo: Al-Nādī al-Shabābī & Maktabah Wahbab, 2013.
- , *Fatāwā Mu‘āṣirah*. Vol. 1. 4 vols. Kuwait: Dār al-Qalam, 1990.

- , *Fatāwā Mu‘āṣirah*. Vol. 2. 4 vols. Kuwait: Dār al-Qalam, 1991.
- , *Fatāwā Mu‘āṣirah*. Vol. 3. 4 vols. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2003.
- , *Fatāwā Mu‘āṣirah*. Vol. 4. 4 vols. Cairo: Dār al-Qalam, 2009.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Fawā'id al-Bunūk Hiya al-Ribā al-Ḥarām*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1994.
- , *Fī Fiqh Al-Aqalliyyāt al-Muslimah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- , *Fī Fiqh Al-Awlawiyyāt: Dirāsah Jadīdah Fī Ḍhaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1996.
- , *Fiqh Al-Wasaṭiyyah al-Islāmiyyah Wa al-Tajdīd: Ma'ālim Wa Manārāt*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2009.
- , *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Vol. 2. 2 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1973.
- , *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Vol. 1. 2 vols. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1973.
- , *Fiqh Al-Zakāh: Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihā Wa Falsafatihā Fī Ḍaw al-Qur'ān Wa al-Sunnah*. Beirut: Mu'assah al-Risālah, 1973.
- , *Ibn Al-Qaryah Wa al-Kuttab: Malāmiḥ Sīrah Wa Masīrah al-Duktūr Yūsuf al-Qaraḍāwī*. Vol. 1. 2 vols. Cairo: Dār al-Shurūq, 2006.
- , *Jayla Al-Naṣr al-Manshūd*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- , *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- , *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Khiṭābunā Al-Islāmī Fī 'Aṣr al-Awlamah*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2004.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Madkhal Li Dirāsāt Al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*. Doha, 1990.

-----, *Madkhal Li Ma‘Rifat al-Islām: Muqawwimātuh, Khaṣā‘Iṣuh, Ahdāfuh, Maṣādiruh*. Doha: www.al-mostafa.com, 1995.

-----, *Min Fiqh Al-Dawlah Fī al-Islām: Makānatuhā, Ma‘ālimuhā, Ṭabī‘atuhā, Mawqifuhā Min al-Dīmuqrāṭiyyah Wa al-Ta‘Addudiyyah Wa al-Mar‘Ah Wa Ghayr al-Muslimīn*. 3rd ed. Cairo: Dār al-Shurūq, 2001.

-----, *Sharī‘at al-Islām Ṣāliḥatun Li al-Taṭbīq Fī Kulli Zamān Wa Makān*. Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1993.

-----, *Taysīr Al-Fiqh Fī Daw‘i al-Qur‘ān Wa al-Sunnah: Fiqh al-Ṣiyām*. 3rd ed. Beirut: Mu‘assah al-Risālah, 1993.

-----, *Taysīr Al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu‘Āsir Fī Daw‘i al-Qur‘ān Wa al-Sunnah*. Beirut: Mu‘assah al-Risālah, 2001.

-----, *Thaqāfatunā Bayna Al-Infītāḥ Wa al-Inghilāq*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Zāhirat Al-Ghuluww Fī al-Takfīr*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1990.

-----, dalam *Mawsū‘ah al-A‘māl al-Kāmilah Li Samāḥat al-Imām Yūsuf al-Qaraḍāwī*. Damascus: Dār al-Shāmiyah, 2023.

Qirāṭ, Nūr al-Dīn. “Al-Tafsīr al-Maqāsidī ‘ind Mufasssirī al-Gharb al-Islāmī.” *PhD Thesis*, Mohamed I University, 2003.

al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr. *Al-Jāmi‘ Li Aḥkām al-Qur‘ān Wa Mubayyin Limā Taḍammanathu Liāy al-Qur‘ān*. Diedit oleh ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. Vol. 16. 23 vols. Beirut: Mu‘assah al-Risālah, 2006.

Qurtuby, Sumanto Al. “Antara Pluralitas dan Pluralisme.” dalam *Sumanto Al Qurtuby*. Diakses pada June 12, 2023. <https://sumantoalqurtuby.com/antara-pluralitas-dan-pluralisme/>.

Rahmah, Nadhira, M. Fauziah, and Raihan Lail. “Grand Syekh Al-Azhar Serukan Umat Muslim untuk Menciptakan Toleransi Antar Umat

Beragama.” Diakses pada July 1, 2025. <https://uinjkt.ac.id/id/grand-syekh-al-azhar-serukan-umat-muslim-untuk-menciptakan-toleransi-antar-umat-beragama->.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Publications of the Center for Middle Eastern Studies. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

-----, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Publications of the Center for Middle Eastern Studies. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

-----, *Major Themes of the Qur'an*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.

Rahmanto, Didik Novi, Adrianus Eliasta Meliala, and Ferdinand Andi Lolo. “Ideology Deconstruction of Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) Returnees in Indonesia.” dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, hal. 381–408.

Rahmatullah, Rahmatullah, Hudriansyah Hudriansyah, and Mursalim Mursalim. “M. Quraish Shihab Dan Pengaruhnya Terhadap Dinamika Studi Tafsir Al-Qur'an Indonesia Kontemporer.” dalam *SUHUF*. Vol. 14 No. 1 Tahun 2021, hal. 127–151.

al-Raysūnī, Aḥmad. *Nadhariyyat Al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Shāṭibī*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 1995.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥusayn. *Al-Maḥṣūl Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. 6 vols. Beirut: Mu’assas al-Risālah, n.d.

-----, *Tafsīr Al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir Bi al-Tafsīr al-Kabīr Wa Mafātīḥ al-Ghayb*. 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Al-Wahy al-Muḥammadī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Rizqa, Hasanul. “Prof Abdurrahman Shihab, Teladan Amal Dan Ilmu.” dalam *Republika.Id*. Jakarta. Diakses pada June 11, 2025. <https://republika.id/posts/55484/prof-abdurrahman-shihab-teladan-amal-dan-ilmu>.

Sābiq, Al-Sayyid. *Fiqh Al-Sunnah*. Cairo: Al-Fath al-I‘lām al-‘Arabī, 1946.

al-Sabt, Khālid Ibn ‘Uthmān. *Qawā‘id al-Tafsīr: Jam‘an Wa Dirāsatan*. Madinah, 1995.

al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Rawā‘i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām Min al-Qur’ān*. Vol. 1. 2 vols. Damascus: Maktabat al-Ghazālī, 1980.

Salleh, Wan Nur Azira Wan Mohamed, Siti Zaleha Abdul Rasid, and Rohaida Basiruddin. “Towards Transforming Zakat Collection and Distribution Roles Using Digital Wallet in Support of Social Justice and Social Financing.” dalam *Open International Journal of Informatics*. Vol. 7 No. 2 Tahun 2019, hal. 95–103.

Samsudin. “Zakat dan Pajak: Studi Pemikiran Masdar Farid Mas’udi.” *Undergraduate Thesis*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008. Diakses pada July 15, 2025. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/1966/>.

Sardar, Ziauddin, and Jeremy Henzell-Thomas. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*. Virginia, USA: International Institute of Islamic Thought, 2018.

al-Sāyis, Muḥammad Ālī. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

-----, *Tārīkh Al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Clarendon Press, 1982.

Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Quest Books, 2005.

Shaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb Wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah*. Damascus: Al-Aḥālī, 1990.

al-Shahrustānī, Muḥammad ‘Abd al-Karīm Ibn Abī Bakr Aḥmad. *Al-Milal Wa al-Niḥal*. Vol. 1. 3 vols. Cairo: Mu’assasah al-Ḥalbā, 1968.

al-Shāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm. *Al-Muwāfaqāt*. Diedit oleh Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 1. 6 vols. ‘Aqrabiyyah: Dār Ibn ‘Affān, 1997.

- , *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diedit oleh Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 1. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- , *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diedit oleh Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 3. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- , *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diedit oleh Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 2. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- , *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diedit oleh Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- , *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Diedit oleh Abī 'Ubaydah Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 1. 6 vols. 'Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2019.
- , "Baru Penyandingan, Belum Pengintegrasian." dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*.
- , *Birrul Walidain: Wawasan Al-Qur'an tentang Bakti kepada Ibu Bapak*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.
- , *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Al-Qur'an Dan Hadis*. Bandung: Mizan, 1999.
- , *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab: Seputar Ibadah Mahdah*. Bandung: Mizan, 1999.
- , *Fatwa-Fatwa Seputar Ibadah Dan Mu'amalah*. Bandung: Mizan, 1999.
- , *Fatwa-Fatwa Seputar Wawasan Agama*. Bandung: Mizan, 1999.
- , "Filsafat Hukum Islam." dalam *Filsafat Hukum Islam*. Bumi Aksara, 1992.

- . *Haji Dan Umrah Bersama M. Quraish Shihab: Uraian Manasik, Hukum, Hikmah Dan Panduan Meraih Haji Mabruur*. Tangerang: Lentera Hati, 2012.
- . *Hidangan Ilahi Dalam Ayat-Ayat Tahlil*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- . *Islam Dan Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan, Dan Kewarganegaraan*. Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- . *Islam Yang Disalahpahmi: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2020.
- . *Islam Yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021.
- . *Islam yang Saya Pahami: Keragaman itu Rahmat*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- . *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2023.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- . *Logika Agama: Merekam Gejolak Pemikiran M. Quraish Shihab Ketika Sedang Menuntut Ilmu Di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir*. Revised. Tangerang: Lentera Hati, 2023.
- . *M. Quraish Shihab Menjawab 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- . *M. Quraish Shihab Menjawab: 1001 Soal Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.
- . *Membaca Sirah Nabi Muhammad: Dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis-hadis Shahih*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. E-Book. Bandung: Mizan, 1996.

- , *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2*. Tangerang: Lentera Hati Group, 2011.
- , *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an Dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Jakarta Selatan: Lentera Hati, 2006.
- , *Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik Hingga Maqashidi*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2025.
- , *MQS Menjawab Pertanyaan Anak tentang Islam*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.
- , *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 2007.
- , *Nama-Nama dengan Nuansa Islami: Yang Indah Yang Bermakna*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- , *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab*. Jakarta: Republika, 2011.
- , *Perempuan: Dari Cinta sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama sampai Bias Baru*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- , *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis Atas Tafsir al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2006.
- , *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran Dan Pemikiran*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2014.
- , *Syariah: Ekonomi Bisnis Dan Bunga Bank*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021.
- , *Tafsir Al-Lubab: Makna, Tujuan, Dan Pelajaran Dari Surah-Surah al-Qur'an*. Vol. 1. 4 vols. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2008.
- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 2. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 7. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 5. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 9. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 1. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 15. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Vol. 3. 15 vols. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Toleransi: Ketuhanan, Kemanusiaan, Dan Keberagamaan*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- . *Wasathiyyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*. Tangerang: Lentera Hati, 2022.
- . *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. 13 (e-Book). Bandung: Mizan, 1996.
- . *Yang Bijak dan Yang Jenaka dari M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.
- . *Yang Hilang Dari Kita: Akhlak*. Tangerang: Lentera Hati, 2022.
- Shihab, M. Quraish, and Najelaa Shihab. *Hidup Bersama Al-Qur'an 1*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2021.
- . *Hidup Bersama Al-Qur'an 2*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2022.
- Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. 13 (e-Book). Bandung: Mizan, 1996.

- Shihab, Umar. *Kontekstualitas Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.
- Sholeh, Asrorun Niam, ed. "Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Nomor 06/Ijtima' Ulama/VIII/2024 Tentang Status Dana Zakat." dalam *Konsensus Ulama Fatwa Indonesia: Himpunan Hasil Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia VIII Tahun 2024*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2024.
- Sholeh, Asrorun Niam, Miftahul Huda, Abdurrahman Dahlan, Arwani Faishol, Abdul Muiz Ali, and Muh Irbabunnuha, eds. "Keputusan Ijtima Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ke-6 Tahun 2018 Tentang Tanggung Jawab Dan Wewenang Ulil Amri Dalam Pelaksanaan Kewajiban Pembayaran Zakat." dalam *Himpunan Fatwa Zalat Majelis Ulama Indonesia 1976-2021*. Jakarta: Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, 2021.
- Siddiqui, Mona. *Human Struggle: Christian and Muslim Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2021.
- al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaymān Ibn al-Ash'ath al-Azdī. *Sunan Abī Dāwud*. Diedit oleh Yāsir Ḥasan, 'Izz al-Dīn Ḍallī, and Imād 'al-Ṭayyār. Damascus: Resalah Publishers, 2013.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. "Yūsuf Al-Qaraḍāwī and al-Azhar." dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Soage, Ana Belen. "Sheikh Yūsuf Al-Qaradawi: A Moderate Voice from the Muslim World?" dalam *Religion Compass*. Vol. 4 No. 9 Tahun 2010, hal. 563–575.
- Soyomukti, Nurani. *Pengantar Filsafat Umum*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Subhan, M., M. Mubasysyarum, and Dudin. *Tafsir Maqashidi: Kajian Tematik Maqashid Al-Syari'ah*. Kediri: Lirboyo Press, 2013.
- Suma, Muhammad Amin. *Hukum keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.
- Suprayogo, Imam. *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam*. Malang: UIN Malang Press, 2006.

- Syamsudin, Syafri, M. Nasor, and Ruban Masykur. "Analisis Moderasi Beragama Perspektif Yusuf Al-Qardhawi Dan M. Quraish Shihab Serta Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam" Tahun 2023. Diakses pada May 20, 2023. <http://jiip.stkipyapisdompou.ac.id/jiip/index.php/JIIP/article/view/2005>.
- al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Muḥammad Ibn Jarīr. *Jāmʿi al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*. Diedit oleh ʿAbd Allah Ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. Vol. 5. 26 vols. Cairo: Dār Hijr, 2001.
- al-Tabrīzī, Al-Khaṭīb. *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*. Diedit oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Vol. 1. 3 vols. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979.
- , *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*. Diedit oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Vol. 3. 3 vols. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979.
- , *Mishkāṭ Al-Maṣābiḥ*. Diedit oleh Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Vol. 2. 3 vols. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 1979.
- Tajuddin, MK. "Bila Ingin Berkembang, Penuhi SDM Dan Rumah Sakit Pendidikan." dalam *Jurnal Wisuda UIN Syarif Hidayatullah*.
- Tammam, Husam. "Yūsuf Al-Qaraḍāwī and the Muslim Brothers: The Nature of a Special Relationship." dalam *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Tempo. "Quraish Shihab dapat Bintang Tanda Kehormatan dari Mesir." dalam *Tempo*. Last modified January 29, 2020. Diakses pada May 9, 2025. <https://www.tempo.co/politik/quraish-shihab-dapat-bintang-tanda-kehormatan-dari-mesir-659335>.
- The Royal Islamic Strategic Studies Centre. "The Muslim 500," n.d. Diakses pada May 9, 2025. <https://themuslim500.com/>.
- Tim Kelompok Kerja Moderasi Beragama Kementerian Agama RI. *Peta Jalan (Roadmap) Penguatan Moderasi Beragama Tahun 2020 - 2024*. Jakarta: Kementerian Agama RI, 2020.
- Tim Penyusun Kementerian Agama Republik Indonesia. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.

- , *Tanya Jawab Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Toha, Muchammad, and Faizul Muna. “Moderasi Islam Dan Aliran Pemikiran Pluralisme Agama.” dalam *Journal of Education and Religious Studies*. Vol. 2 No. 01 Tahun 2022, hal. 22–28.
- al-Tuwayjri, Muḥammad Ibn Ibrāhīm. “Penyaluran Zakat.” Last modified July 22, 2023. Diakses pada July 12, 2024. <https://almanhaj.or.id/84424-penyaluran-zakat.html>.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Umayyah, Umayyah. “Tafsir Maqasidi: Metode Alternatif Dalam Penafsiran al-Qur'an.” dalam *Diya Al-Afkar: Jurnal Studi al-Quran dan al-Hadis*. Vol. 4 No. 01 Tahun 2016. Diakses pada April 28, 2023. <https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/diya/article/view/778>.
- Ventura, Luca. “Richest Countries in the World 2024.” dalam *Global Finance Magazine*. Diakses pada June 30, 2025. <https://gfmag.com/data/richest-countries-in-the-world/>.
- Warren, David H. *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*. London: Routledge, 2021.
- Yasyak, Mohammad Harir Saifu. “Dampak Doktrin Pluralisme Agama Terhadap Kehidupan Sosial.” dalam *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 15 No. 1 Tahun 2017, hal. 57–77.
- al-Yūbī, Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd. *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'īyyah*. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998.
- , *Maqāṣid Al-Sharī'ah al-Islāmiyyah Wa 'Alāqatuhā Bi al-Adillah al-Shar'īyyah*. Riyadh: Dār al-Hijrah, 1998.
- Yusuf, M. Yunan. *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah tentang Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Jakarta: Panjimas, 1990.

Zainuddin, Zainuddin. “Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsir Maqasidi.” *PhD Thesis*, Institut PTIQ Jakarta, 2021. Diakses pada May 23, 2023. <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/604/>.

al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

“20 Tahun PSQ, Prof Quraish Shihab Kenang Perjalanan Membumikan Al-Qur’an.” dalam *NU Online*. Diakses pada June 16, 2025. <https://www.nu.or.id/nasional/20-tahun-psq-prof-quraish-shihab-kenang-perjalanan-membumikan-al-quran-UxI0i>.

“Al Qaradawi Center for Islamic Moderation and Renewal.” Last modified October 12, 2016. Diakses pada March 11, 2023. <https://www.hbku.edu.qa/en/division/al-qaradawi-center-islamic-moderation-and-renewal>.

An Address during the 6th International Annual Conference on Fatwa MUI Studies. Sultan Hotel, Jakarta: Fatwa Commission of the Indonesian Council of Muslim Scholars (MUI), 2022.

“Does Islamic State Ideology Threaten Indonesia?” dalam *BBC News*, sec. Asia. Diakses pada July 8, 2023. <https://www.bbc.com/news/world-asia-28700983>.

“Dr. Yousuf Abdullah Al-Qaradawi – IsDB Prize for Impactful Achievement in Islamic Economics,” n.d. Diakses pada June 21, 2025. https://prize.isdbinstitute.org/speakers/dr-yousuf-abdullah-al-qaradawi/?speaker_id=248.

Iman Pada Kesempurnaan Al-Quran | M. Quraish Shihab Podcast, 2021. Diakses pada March 14, 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=KAzqXPfp4M8>.

Islam’s Influence on the US | Centre Stage, 2023. Diakses pada June 12, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=P6koSJTSyY>.

Kumpul Shihab Bersaudara Soal Keluarga, Jilbab, Kehilangan | Shihab & Shihab, 2021. Diakses pada September 4, 2024. https://www.youtube.com/watch?v=wodL-K_e_Hw.

“Laws of Malaysia, Act 53, Income Tax Act 1967.” The Commissioner of Law Revision, Malaysia.

Meredupnya Karya-Karya Tafsir Dan Ulumul Qur'an Di Nusantara Pasca Al-Misbah. PKU Masjid Istiqlal, 2023.
<https://www.youtube.com/watch?v=LFDn7aO8bbo&t=6s>.

Mukjizat Sang Nabi Penutup "Al-Qur'an". Quraish Shihab - Habib Jafar - Onad - Boris - Login EPS 30, 2025. Diakses pada May 10, 2025.
<https://www.youtube.com/watch?v=8jniWhhjF9s>.

"Muslim Scholar Questions Visa Ban." dalam *Al Jazeera*. Diakses pada July 2, 2025. <https://www.aljazeera.com/news/2008/2/7/muslim-scholar-questions-visa-ban>.

Prof Quraish Shihab: Benahi Hati, Baca Alam Raya | Endgame #112 (Luminaries), 2022. Diakses pada March 2, 2024.
<https://www.youtube.com/watch?v=rOqrhkdeYuc>.

"Professor Yousef Al-Qaradawi – King Faisal Prize in Islamic Studies 1994 Laurate," n.d. Diakses pada June 21, 2025.
<https://kingfaisalprize.org/professor-yousef-a-al-qaradawi/>.

"Pusat Studi Al-Quran." Diakses pada September 9, 2024.
<https://www.psq.or.id/>.

Tanya Jawab Seputar Al-Quran I Prof. Dr. M. Quraish Shihab, M.A., 2025. Diakses pada August 20, 2025.
<https://www.youtube.com/watch?v=DY5bXn-GhPI>.

"Tentang UIN Syarif Hidayatullah: Sejarah." Diakses pada June 16, 2025.
<https://uinjkt.ac.id/id/sejarah>.

The Life, Legacy, and Thought of Shaykh Dr. Youssef al Qaradawi | Shaykh Dr. Yasir Qadhi, 2022. Diakses pada October 13, 2024.
https://www.youtube.com/watch?v=QBJaA6SAk_E.

"Usul Academy." dalam *Usul Academy*. Diakses pada October 3, 2023.
<https://www.usul.academy>.

"Yusuf Al-Qaradawi, Yusof Noor Tokoh Maal Hijrah." Diakses pada June 21, 2025. https://www.mstar.com.my/lokal/semasa/2009/12/18/yusuf-alqaradawi-yusof-noor-tokoh-maal-hijrah#goog_rewarded.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Muhammad Abdul, S.H.I., MIRKH
Tempat, Tanggal Lahir : Lamongan, 1 Juli 1984
Alamat : Gg Jantuk 1 Jl Semun 1 Ds Waru Jaya Rt 01
Rw 01 Kec Parung, Kab Bogor, Jawa Barat,
Indonesia 16330
Email : azizahmad680@gmail.com

RIWAYAT PENDIDIKAN

A. Pendidikan Gelar

3. 1996 – 1999. SMPN 1 Sugio Lamongan.
4. 1999 – 2002. SMUN 2 Lamongan.
5. 2002 – 2006. KMI Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo.
6. 2006 – 2011. S1 Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syariah, Institut Studi Islam Darussalam (ISID) – sekarang UNIDA – Gontor, Indonesia.
7. 2014 – 2017. S2 Fikih dan Usul Fikih, *Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia*, Kuala Lumpur, Malaysia.
8. 2022 – Sekarang (2025). S3 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta, Jakarta, Indonesia.
9. 2022 – Sekarang (2025). Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI), Jakarta, Indonesia.

B. Pendidikan Non-Gelar

1. 1994 – 1999. Pondok Pesantren Sunan Bonang, Supenuh, Jawa Timur, Indonesia.
2. 1999 – 2002. Pondok Pesantren Roudlotul Qur'an, Tlogoanyar, Lamongan, Indonesia.

3. 2006 – 2014. Pondok Modern Darussalam Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, Indonesia.
4. 2013 – 2014. Program Kader Ulama (PKU) Gontor, Jawa Timur, Indonesia.
5. 2021 – 2024. *Postgraduate Certificate, Institute of Knowledge Integration (IKI) Academy*, Georgia.
6. 2023 (Sept) – 2024 (Feb). *Visiting Researcher, Hartford International University for Religion and Peace*, Hartford CT, USA.

RIWAYAT PEKERJAAN

A. Pengalaman Kerja

1. 2014 – 2015. **Guru.** Ma'had Tahfidz Arabic al-Gontory Puncak Alam, Selangor, Malaysia.
2. 2014 – 2017. **Fasilitator.** Mukhayyam 'Arabiyy of IKPM Malaysia.
3. 2015 – 2015. **Guru.** Madrasah Nahdlatul Ulama Malaysia.
4. 2015 – 2016. **Direktur.** La Tansa Enterprise IKPM Gontor.
5. 2015 – 2017. **Sekretaris.** *Department of Fiqh and Uşûl al-Fiqh* KIRKHS IIUM.
6. 2015 – 2017. **Guru.** Mushalla Pinggiran 3 Sungai Chinchin Gombak.
7. 2017 – 2017. **Guru.** Sri Utama International School, Setapak Kuala Lumpur, Malaysia.
8. 2017 – 2017. **Reporter.** IIUM Today. <http://news.iium.edu.my/>
9. 2017 – 2020. **Kepala Sekolah.** Madrasah Bahrul Ulum Jasin Melaka.
10. 2020 – 2020 (June – July). **Guru.** Gontor Parents' Initiative.
11. 2025 (Feb 28) – 2025 (April 3). **Dai Ambassador Dompot Dhuafa.** Masjid At-Taqwa KBRI di Manila, Filipina.
12. 2020 – Sekarang. **Penulis Bebas.**
13. 2022 – Sekarang. **LPDP Awardee.** Universitas PTIQ – PKUMI Jakarta, Indonesia.
14. 2022 (Agustus) – Sekarang. **Pendakwah.** Lembaga Administrasi Negara Jakarta Pusat. <https://youtu.be/pfQDgLJc350>
15. 2024 (Sept) – Sekarang. **Pendakwah.** Masjid Istiqlal, Jakarta Pusat. <https://www.youtube.com/watch?v=MJpz7rscJvs&t=20s>
16. 2025 (Feb 28) – Sekarang. **Dai Dompot Dhuafa.** Jakarta Pusat.

B. Pengabdian Masyarakat

1. 2014 – 2015. **Ketua Umum.** IKPM Malaysia.
2. 2014 – 2016. **Sekretaris.** PCINU Malaysia.
3. 2015 – 2016. **Direktur.** La Tansa IKPM Enterprise. Malaysia.
4. 2016 – 2017. **Anggota.** Islamic Studies Forum for Indonesia (ISFI). <https://isfimalaysia.wordpress.com/>

5. 2022 – 2022. **Imam**. Mushalla Perumahan Griya Tirta Asri, Lamongan.
6. 2025 (Feb 28) – 2025 (April 3). **Dai Ambassador Dompot Dhuafa**. Masjid At-Taqwa KBRI Manila, Filipina.
7. 2014 – Sekarang. **Reporter**. Kontributor di NU Online.
<https://www.nu.or.id/>
8. 2014 – Sekarang. **Reporter**. Kontributor. Muslimat NU Online.
<http://www.muslimat-nu.com/>
9. 2017 – Sekarang. **Penulis dan Sekretaris**. Sahabat Pena Kita.
<https://sahabatpenakita.id/>
10. 2021 – Sekarang. **Koordinator**. Ahsin Forum for Maqasid Studies.
11. 2023 – Sekarang. **Fellow**. *International Institute for Muslim Unity (IIMU), International Islamic University Malaysia (IIUM)*.
12. 2022 – Sekarang. **Pendakwah**. Masjid Baituttarbiyah, Lembaga Administrasi Negara Republik Indonesia, Jakarta Pusat.
<https://youtu.be/pfQDgLJc350?si=KbrPJBkZPh9NYrJw>
13. 2024 – Sekarang. **Blog Committee**. Maqasid Institute, USA.
14. 2024 – Sekarang. **Pendakwah**. Masjid Istiqlal, Jakarta Pusat.
<https://youtu.be/pfQDgLJc350?si=KbrPJBkZPh9NYrJw>
15. 2025 (Feb 28) – Sekarang. **Pendakwah**. Dompot Dhuafa. Jakarta Pusat.

PENGHARGAAN

A. Awards

1. **Award**. Among the three valedictorians during the KMI Gontor Islamic Boarding School Graduation in 2006.
2. **Award**. Most Active Member of Sahabat Pena Kita (SPK) for the period of February – July 2021.
3. **Award**. Included 25 Best Articles (No 13) in a national writing competition entitled “Sayembara Menulis “Melalui Al-Qur’an Mencerahkan Semesta” in conjunction with the First Anniversary of tanwir.id in 2021.
4. **Award**. LPDP (Indonesia Endowment Fund for Education) Scholarship for Carrying Out a PhD Degree and Program of Education for Muslim Scholars in 2021.
5. **Award**. The 2nd Winner of Best Presentation for Islamic History and Culture at the 4th ICONICS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in 2022.
6. **Award**. Among The Five Select Favorite Pieces in conjunction with the 100th Anniversary of Nahdlatul Ulama conducted by Republika in 2023.

7. **Award.** The Favorite Winner of Writing Competition in conjunction with the 1st Anniversary of NU Online Jakarta in 2023.
8. **Award.** Among The Top Three Most-Viewed Articles of the Month held by *Sahabat Pena Kita* (SPK) for May 2023.
9. **Award.** The LPDP 2024 Research Grant worth Rp. 25.000.000 for a Q1-indexed journal titled “[A Review] of The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward Maqasid al-‘Aqida by Mohammed Gamal Abdelnour published with *The Muslim World*, Hartford International University for Religion and Peace, USA.
10. **Award.** Dai Ambassador Dompot Dhuafa 2025. A religious envoy sent to the Philippines during the month of Ramadhan 2025 (February 27 – April 2, 2025).
11. **Award.** The International Academic Forum Scholarship for participating in the Asian Conference on Arts and Humanities (ACAH2025), Toshi Center Hotel, Tokyo, Japan, and Online, May 11-16, 2025.
12. **Award.** PKUMI Award for the 2025 Best PhD Student, held by the Istiqlal Great Mosque Program for Future Muslim Scholars on June 9, 2025.
13. **Award.** Sayembara Book Review Nasional buku Metodologi Tafsir Al-Quran: Dari Tematik hingga Maqashidi, held by Pusat Studi Al-Qur’an dan IBIH tafsir.

B. Grants

1. **Grant.** Program for Future Muslim Scholars (PKU) by the University of Darussalam Gontor, Indonesia, in 2013.
2. **Grant.** Postgraduate Certificate in Knowledge Integration by the Institute of Knowledge Integration, Georgia, in 2021.
3. **Grant.** Summer School 2023 on Existence and Meaning: A Multidimensional Approach by the Institute of Integrated Knowledge, Hartford CT, USA, in 2023.
4. **Grant.** PhD Thesis Grant by Indonesia Endowment Fund for Education (LPDP), Indonesia in 2022-2025.
5. **Travel Grant.** Harvard – Yale Southeast Asian Studies Graduate Conference Travel Grant in 2024.

KARYA TULIS

A. Artikel Media Massa

1. **Islamina.** Muhammad Abdul Aziz. 27th July 2022. “Ijtihad dan Gagasan Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah (1)”.
<https://islamina.id/ijtihad-dan-gagasan-kembali-kepada-al-quran-sunnah-1/>
2. **Islamina.** Muhammad Abdul Aziz. 27th July 2022. “Ijtihad dan Gagasan Kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah (2)”.
<https://islamina.id/ijtihad-dan-gagasan-kembali-kepada-al-quran-sunnah-2/>
3. **Media Indonesia.** Muhammad Abdul Aziz. 19th August 2022. “Kemerdekaan Ideologis”.
<https://mediaindonesia.com/opini/515939/kemerdekaan-ideologis>
4. **Retizen Republika.** Muhammad Abdul Aziz. 11th February 2023. “Paradigma Keumatan NU”.
<https://retizen.republika.co.id/posts/201609/paradigma-keumatan-nu>
5. **Retizen Republika.** Muhammad Abdul Aziz. 26th February 2023. “Paradigma Mi’raj dan Solusi Konflik Kebangsaan”.
<https://retizen.republika.co.id/posts/203455/paradigma-miraj-dan-solusi-konflik-kebangsaan>
6. **Sahabat Pena Kita.** Muhammad Abdul Aziz. 28th February 2023. “Wasathiyyah dalam Pensyariatan Puasa”.
https://sahabatpenakita.id/wasathiyyah-dalam-pensyariatan-puasa/?fbclid=IwAR0O6y5Debj0ekZ7vVROOgvYpRYxYon9tCyPJc3rq aVpYpU_v_kVpI0_67k
7. **Sahabat Pena Kita.** Muhammad Abdul Aziz. 5th April 2023. “Fitrah dalam Idul Fitri”.
<https://sahabatpenakita.id/fitrah-dalam-idul-fitri/>
8. **Sahabat Pena Kita.** Muhammad Abdul Aziz. 31st May 2023. “Kebangkitan Nasional dan Moderasi Politik Pendidikan”.
<https://sahabatpenakita.id/kebangkitan-nasional-dan-moderasi-politik-pendidikan/>
9. **Sahabat Pena Kita.** Muhammad Abdul Aziz. 6th June 2023. “Kartini dan Emansipasi Wanita.”
<https://sahabatpenakita.id/kartini-dan-emansipasi-wanita/>
10. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 5th June 2023. “Elastisitas Keberagamaan Ala Prof Quraish Shihab”.
<https://jakarta.nu.or.id/opini/elastisitas-keberagamaan-ala-prof-quraish-shihab-f5FPk>

11. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 29th September 2023. “Belajar Islam di Hartford (1): Berdialog dengan Seorang Pastor”. <https://jakarta.nu.or.id/opini/belajar-islam-di-hartford-1-berdialog-dengan-seorang-pastor-wYUCz>
12. **Jawa Pos.** Muhammad Abdul Aziz. October 23, 2023. “Santri, Politik Islam, dan Kaderisasi Ulama” <https://www.jawapos.com/opini/013101533/santri-politik-islam-dan-kaderisasi-ulama>
13. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 4th November 2023. “Belajar Islam di Hartford (2): Menalar ‘Ilm al-Yaqin’”. <https://jakarta.nu.or.id/opini/belajar-islam-di-hartford-2-menalar-ilm-al-yaqin-BoYyk>
14. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 4th December 2023. “Belajar Islam di Hartford (3): Perlukah Belajar Islam di Barat?”. <https://jakarta.nu.or.id/opini/belajar-islam-di-hartford-3-perlukah-belajar-islam-di-barat-Jwsew>
15. **Sahabat Pena Kita.** Muhammad Abdul Aziz. 28th December 2023. “Menakar Kaderisasi Ulama Perempuan.” <https://sahabatpenakita.id/menakar-kaderisasi-ulama-perempuan/>
16. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 4th December 2023. “Belajar Islam di Hartford (4): *Fiqh al-Aqalliyyat* atau *Fiqh al-Adhalliyyat*? (1)”. <https://jakarta.nu.or.id/opini/belajar-islam-di-hartford-4-fiqh-al-aqalliyyat-atau-fiqh-al-adhalliyyat-1-cmqAQ>
17. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 4th December 2023. “Belajar Islam di Hartford (5): *Fiqh al-Aqalliyyat* atau *Fiqh al-Adhalliyyat*? (2)”. <https://jakarta.nu.or.id/opini/belajar-islam-di-hartford-5-fiqh-al-aqalliyyat-atau-fiqh-al-adhalliyyat-2-9Ep6y>.
18. **NU Jakarta Online.** Muhammad Abdul Aziz. 9th December 2024. “Mengarusutamakan Paradigma Maqasid sebagai Basis Moderasi Beragama.” <https://jakarta.nu.or.id/opini/mengarusutamakan-paradigma-maqāsid-sebagai-basis-moderasi-beragama-mjL0u>

B. Artikel Jurnal dan Buku

1. 2022. **Book Chapter.** Muhammad Abdul Aziz. “Menulis Bebas”. In *Menulis Kreatif dan Produktif: Kompilasi Pengalaman Personal*. Gresik: Sahabat Pena Kita, 2022.

- <http://repo.uinsatu.ac.id/33525/1/Otak%20sebagai%20Dasar%20Perilaku%20dalam%20Proses%20Kreatif%20Menulis%20dalam%20buku%20Menulis%20Kreatif%20dan%20Produktif.pdf>
2. 2022. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “Covid-19, Ancaman *Lost Generation*, dan Maqashid al-Shariah”. In *Mewaspada Ancaman Lost Generation: Refleksi dan Evaluasi Pembelajaran Daring Pasca 1 Tahun Pandemi Covid-19 di Indonesia*. Gresik: Sahabat Pena Kita, 2022. ISBN: 978-623-6416-05-1
<http://repo.uinsatu.ac.id/33526/1/Tingkatkan%20Semangat%20Ortu%20dalam%20Mendampingi%20Anak%20di%20Masa%20Pandemi%20Covid-19%20dalam%20buku%20Mewaspada%20Ancaman%20Lost%20Generation.pdf>
 3. 2022. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “Estafet Nahi Munkar”. In *Buku yang Menggugah, Buku yang Mengubah*. Gresik: Sahabat Pena Kita, 2022. ISBN: 978-623-6416-07-5
<http://repo.uinsatu.ac.id/33523/1/Buku%20Inspirasi%20dan%20Motivasi%20Sepanjang%20Masa%20dalam%20buku%20Buku%20yang%20Menggugah%20Buku%20yang%20Mengubah.pdf>
 4. 2022. **Proceeding**. Muhammad Abdul Aziz. “Hubungan antara Teori Double Movement Fazlur Rahman dan Qiyas: Studi Kasus Poligami” (The Relevance between Rahman’s Double Movement and the Qiyas: The Case of Polygamy). In *Building World Peace through Cultural Studies*. Proceeding of the 4th Adab-International Conference on Information and Cultural Science held hybrid by the State Islamic University of Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia, on October 11-12th, 2022. ISSN: 2715-0550.
[https://aiconics.uinsuka.ac.id/media/dokumen_akademik/010_20221207_Proceeding%20AICONICS%20\(2022\).pdf](https://aiconics.uinsuka.ac.id/media/dokumen_akademik/010_20221207_Proceeding%20AICONICS%20(2022).pdf)
 5. 2022. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “Izz al-Din Ibn Abd al-Salam: Penulis Dua Kitab Tafsir” in *Al-Qur’an Kitab Peradaban: Sehipun Esai Tafsir Mencerahkan*. Tanwir.ID. ISBN: 978-623-5929-538
<https://www.myedisi.com/irfani/227004/al-quran-kitab-peradaban>
 6. 2022. **Proceeding**. Muhammad Abdul Aziz. “Menuju Fatwa yang Komunikatif: Analisis Berbasis Maqasid terhadap Fatwa MUI tentang Perkawinan Sejenis.” In *Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial*. The Proceeding of the 6th Annual Conference on MUI Fatwa Studies conducted by the Fatwa Commission of Indonesian Ulama Council (MUI), at the Sultan Hotel, Jakarta, 26-28th July 2022.

- <https://mui.or.id/wpcontent/uploads/2022/11/PERAN-FATWA-DALAM-PERUBAHAN-SOSIAL-2022-1.pdf>
7. 2023. **Paper**. Muhammad Abdul Aziz. “Wasatiyyah dalam Pemikiran Tafsir Maqāṣidī Yūsuf al-Qaraḍāwī: Isu Pluralisme Agama” [Wasatiyyah in the Tafsir Maqasidi Thought of Yūsuf al-Qaraḍāwī]. *Journal of Comparative Study of Religions (JCSR)*, the University of Darussalam Gontor, Indonesia. Vol 3 No 2 2023. DOI: <https://doi.org/10.21111/jcsr.v3i02.10411>. ISSN 2776-8457 (Print); ISSN 2775-0760 (Online).
 8. 2023. **Proceeding**. Muhammad Abdul Aziz. “Benarkah Islam Satunya Jalan Keselamatan? Relevansi Fatwa MUI Tentang Pluralisme Agama dengan Pemikiran Maqasid Yūsuf al-Qaraḍāwī”. In a proceeding of the 7th Annual Conference on MUI Fatwa Studies held by the Fatwa Commission of Indonesian Ulama Council (MUI), at the Bidakara Hotel, Jakarta, 26-28th July 2023.
<https://fatwamui.com/storage/613/PERAN-FATWA-DALAM-MEMBANGUN-PERADABAN-BANGSA-ACFS-2023-05-09.pdf>
 9. 2023. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “Wasathiyyah dalam Pensyariatan Puasa.” In *Spektrum Ramadhan*. Gresik: Talenta Pena Publishing, 2023.
 10. 2023. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “Isra’ Mi’raj dan Solusi Konflik Kebangsaan.” In *Menalar Isra’ Mi’raj*. Gresik: Talenta Pena Publishing, 2023.
 11. 2024. **Paper (Book Review)**. Muhammad Abdul Aziz. “The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward Maqasid al-‘Aqida” by Mohammed Gamal Abdelnour New York: Oxford University Press, 2022, 192 pp., ISBN: 978-0-19-764863-6. *The Muslim World Journal* (Scopus, WoS-Q1), Hartford International University for Religion and Peace, Hartford, CT USA.
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/muwo.12486>. ISSN 1478-1913 (Online); ISSN 0027-4909 (Print).
 12. 2024. **Book Chapter**. Muhammad Abdul Aziz. “*Aksiologi, Maqāṣid Al-Sharī‘ah, dan Moderasi: Moralitas Dalam Pemikiran Said Nursi Tentang Hubungan Antarumat Beragama*” (Axiology, Maqāṣid al-Sharī‘ah, and Moderation: Morality in Said Nursi’s Thought on Interfaith Relations). In *Moderasi Beragama di Tengah Isu Kontemporer* (Religious Moderation amidst Contemporary Challenges). Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2023. ISBN: 9-786022-931515.
https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/upload/files/Moderasi_Beragama_di_Tengah_Isu_Kontemporer.pdf

13. 2024. **Paper**. Muhammad Abdul Aziz. "The Art of Moderation in the Islamic Semantic Legal Theory: The Case of Yūsuf al-Qaraḍāwī's Fiqh al-Aqalliyyat." *International Journal of Ihya' 'Ulum al-Din*, Walisongo State Islamic University, Semarang Indonesia Vol 26, No 1 2024. (DOI: 10.21580/ihya.26.1.20396)
<https://journal.walisongo.ac.id/index.php/ihya/article/view/20396>. ISSN 1411-3708 (print); ISSN 2580-5983 (online).
14. 2024. **Paper**. Nurhalimah Siregar & Muhammad Abdul Aziz. "Wasatiyyah as Foundation Course at Universitas Islam Internasional Indonesia." *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, IAIN Metro Lampung, Vol 29, No 2 2024. (DOI: 10.32332/akademika.v29i2.9108)
<https://e-journal.metrouniv.ac.id/akademika/article/view/9108>. ISSN Print: 1693-069X, ISSN Online: 2356-2420.
15. 2024. **Proceeding**. Muhammad Abdul Aziz. "Perlukah MUI Mengeluarkan Fatwa Zakat Sebagai Pengurang Pajak? Analisa terhadap Fatwa MUI tentang Status Dana Zakat?". In a proceeding of the 8th Annual Conference on MUI Fatwa Studies titled "Peran Fatwa dalam Mewujudkan Kemaslahatan Bangsa", held by the Fatwa Commission of Indonesian Ulama Council (MUI), at the Aryaduta Hotel, Jakarta, 26-28th July 2024.
https://www.academia.edu/142931177/Perlukah_MUI_mengeluarkan_fatwa_zakat_sebagai_pengurang_pajak_Analisa_terhadap_fatwa_MUI_tentang_Status_Ddana_Zakat
16. 2025. **Paper**. Muhammad Abdul Aziz. "Hubungan Antaragama Dalam Maqāṣid Al-Qur'ān Perspektif Said Nursi: Eksplorasi Aspek Eksklusivitas Dan Inklusivitas Dalam Ayat Kalimatun Sawā'." *Besari Journal of Social and Cultural Studies*, Association of Nahdlatul Ulama Scholars for Ponorogo Branch.
<https://doi.org/10.71155/besari.v2i2.118>
17. 2025. **Book (In Press)**. M. Husnaini dan Muhammad Abdul Aziz. "Pengantar Studi AlQur'an Hadis." UII Press, Yogyakarta.
<https://dpsd.uui.ac.id/uui-press/katalog/pengantar-studi-alquran-hadis/>
18. 2025. **Book Review (Under Review)**. "Muhammad Abdul Aziz. *Human Struggle: Christian and Muslim Perspectives*" by Mona Siddiqui. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, X + 214 Pages. *American Journal of Islam and Society* (Scopus, Q2), USA.
19. 2025. **Paper (Under Review)**. Muhammad Abdul Aziz & Muhammad Hariyadi. "A Bridge in The Land below the Wind: Exploring Religious Moderation in the Teleological Exegesis of Quraish Shihab." *Contemporary Islam* (Scopus, Q1), USA.

20. 2025. **Paper (Under Review).** Muhammad Abdul Aziz, “Life is Light: Revealing Reform and Literacy Spirits in Hamka’s Selected Works.” Intellectual Discourse (Scopus, Q3), International Islamic University Malaysia, Malaysia.
21. 2025. **Paper (Submitted).** Muhammad Abdul Aziz, Ali Tantowi, Mohamad Haeqal bin Ishak, “Should MUI Issue a Fatwa on Zakat as a Tax Reduction? A Teleological Analysis of the MUI Fatwa on the Status of Zakat Fund.” Samarah (Scopus, Q1), UIN Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia.
22. 2025. **Paper (Submitted).** Muhammad Abdul Aziz, Ali Tantowi, Mohamad Haeqal bin Ishak, and Muhammad Hariyadi, “Why Has Malaysia been More Developed than Indonesia? A *Maqāṣid*-based Analysis of the Interplay between Religious Reform and Material Progress with Reference to the Case of Zakat and Tax Integration.” International Proceedings presented at the International Conference “Values for Impact: Ethical Finance, Innovation, and Sustainable Growth” on June 18-19, 2025, in Sarajevo, Bosnia and Herzegovina.