EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

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

Universitas
PTIQ Jakarta

Oleh:
KURDI
NIM: 213530060

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M/1446 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menawarkan rumusan baru tentang epistemologi *maqāṣid* dalam pembaruan tafsir al-Qur'an. Manhaj tafsir yang disebut dengan *"tafsīr bi al-maqāṣid"* ini mempertimbangkan fungsi penafsiran pada tiga horison: konteks turunnya wahyu, pemaknaan teks al-Qur'an, dan konteks kontemporer. Masing-masing mengusung kebenaran sesuai fungsinya. Namun, gagasan pembaruan tafsir Hanafi dan Saeed lebih menekankan pada implikasi bagi realitas mutakhir sehingga "fungsi implikatif" yang menjadi ekspektasi: Implikasi tafsir baru yang diidealkan Hanafi adalah *transformation* (transformasi), sementara Saeed menginginkan tafsir *adaptation* (adaptasi) dengan kemajuan zaman.

Kesimpulan tersebut diperoleh dengan cara menganalisis teori "fungsi penafsiran" menurut Jorge J. E. Gracia. Teori ini mencakup tiga aspek: *historical function* (fungsi historis); *meaning function* (fungsi pemaknaan); dan *implicative function* (fungsi implikatif).

Disertasi ini memiliki kesamaan pandangan dengan Muhammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr, Ṭāhā Jābir 'Alwānī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī yang menilai bahwa ruang lingkup *maqāṣid syarī'ah* tidak hanya mencakup ayat hukum dalam arti sempit tetapi juga menjangkau seluruh ajaran al-Qur'an yang berhubungan dengan perilaku manusia *(af'āl al-mukallaf).* Di sisi lain, disertasi ini sejalan dengan pemikiran Muhammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr dan Ṭāhā Jābir 'Alwānī tentang rumusan *maqāṣid* sebagai epistemologi yang berorientasi kemajuan umat di tingkat global.

Disertasi ini berbeda pandangan dengan sebagian sarjana Muslim kontemporer, seperti Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, Abdul Mustaqim, dan Mohammed Gamal Abdelnour yang memahami *maqāṣid al-syarī'ah* hanya mencakup bidang fikih dalam ranah yang terbatas. Mereka menilai *maqāṣid al-syarī'ah* tidak menjangkau ayat-ayat teologi, gender, kisah, *amṡāl,* eskatologi, dan hal lain di luar yang bertemakan fikih.

Metode yang digunakan dalam disertasi ini adalah deskriptif kualitatif. Dengan analisis komparatif dengan pendekatan hermeneutika kritis-filosofis, peneliti merumuskan formulasi epistemologi *maqāṣid* pada pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed.

ABSTRACT

This thesis of dissertation offers a new formulation of the epistemology of *maqāṣid* for renewal of Quranic interpretation. The interpretation method called *"tafsīr bi al-maqāṣid"* considers the function of interpretation in three horizons: context of the revelation, meaning of the text of the Qur'an, and the contemporary context. Each horizon conveys a validity. However, the renewal thoughts of Hanafi and Saeed's interpretation emphasizes more on the implications for modernity so that the "implicative function" becomes the expectation: while Hanafi's expectation is "transformation", Saeed's hope is "adaptation" to modernity.

The conclusion has been obtained by analyzing Jorge J. E. Gracia's theory of "functions of interpretation". This theory accentuated three aspects: historical function; meaning function; and implicative function.

This dissertation is in agreement with the views delivered by Muhammad Ṭāhir ibn ʻĀsyūr, Ṭāhā Jābir ʻAlwānī, and Yūsuf al-Qaraḍāwī who accentuated that the scope of *maqāṣid syarī'ah* does not only include legal verses in limited sense but also encompasses all teachings of the Qur'an related to all human behaviors and expressions *(af'āl al-mukallaf)*. Also, this research is in line with Muhammad Ṭāhir ibn ʻĀsyūr and Ṭāhā Jābir ʻAlwānī's thoughts formulating *maqāṣid* as an epistemology oriented towards Muslim coomunity involvement at global level.

This dissertation differs from some contemporary Muslim scholars: Waṣfī ʻĀsyūr Abū Zayd, Abdul Mustaqim, and Mohammed Gamal Abdelnour, who understand *maqāṣid al-syarī'ah* only refers to *fiqh* in a limited scope. They consider *maqāṣid al-syarī'ah* not to cover theology, gender, stories *(qaṣaṣ)*, parables *(amṡāl)*, eschatology, and others outside of fiqh themes.

The method of this dissertation is descriptive qualitative. With a comparative analysis with a critical-philosophical hermeneutic approach, the researcher formulates the epistemological formulation of *maqāṣid* according to Hassan Hanafi and Abdullah Saeed's thoughts.

التجريد

يقدم هذا البحث العلمي صياغة جديدة لنظرية المعرفة المقاصدية لتجديد تفسير القرآن الكريم. وتتناول منهجية التفسير المعروفة باسم "التفسير بالمقاصد" الذي وظيفته لتحليل ثلاثة أفق: السياق التاريخي للقرآن، ومعنى النص اللغوي القرآني، والسياق الواقعي المعاصر. ولكل أفق منها مصداقية. إلا أن الأفكار التجديدية لتفسير حسن حنفي وعبد الله سعيد تُركز بشكل أكبر على تداعيات الحداثة، بحيث يصبح توقعهما "الآثار المترتبة على الواقع ": توقع الحنفي "التحول" لتغيير المجتمع الإسلامي، وأما عبد الله سعيد فيوجه نظريته التجديدية "التكيف" مع الحداثة.

وقد تم التوصل إلى هذه النتيجة من خلال تحليل نظرية جورج غراسيا حول "وظائف التفسير". وقد أبرزت هذه النظرية ثلاثة جوانب: الوظيفة التاريخية، والوظيفة اللغوية، والوظيفة الاثارية الاستدلالية.

يتفق هذا البحث العلمي مع آراء المفكرين المعاصرين: محمد طاهر بن عاشور، وطه جابر علواني، ويوسف القرضاوي، هم الذين أكدوا على أن نطاق مقاصد الشريعة لا يقتصر على الأحكام الفقهية بالمعنى المحدود، بل يشمل تعاليم القرآن المتعلقة بجميع أفعال العباد (المكلفين). كما يتوافق هذا البحث مع أفكار محمد طاهر بن عاشور وطه جابر علواني في صياغة المقاصد كنظرية معرفية موجهة نحو مشاركة المجتمع الإسلامي على المستوى العالمي.

ويختلف هذا البحث العلمي عن أراء بعض الباحثين، هم: وصفي عاشور أبو زيد، وعبد المستقيم، ومحمد جمال عبد النور الذين يرون أن مقاصد الشريعة لا تشمل الفقه إلا في نطاق محدود. لأنهم يرون أنها لا تشمل علم الكلام، والعلاقة بين الجنسين، والقصص، والأمثال، وغيرها مما كان خارج نطاق الفقه بمعنى القانون.

ويستند هذا البحث العلمي على التحليل الوصفي والنوعي. وأيضا على التحليل المقارن والمنهج التأويلي النقدي الفلسفي ليصوغ الباحث الصياغة المعرفية للمقاصد لدراسة أفكار حسن حنفي وعبد الله سعيد.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Kurdi
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530060
Program Studi	: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir
Judul Disertasi	: Epistemologi *Maqāṣid* dalam Pembaruan Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed

Menyatakan bahwa:

1. Disetrasi 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 (plagiasi) 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, 14 Mei 2025

Kurdi

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

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

Disusun oleh:
Kurdi
NIM: 213530060

telah selesai dibimbing oleh kami, dan disetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan

Jakarta, 9 Juni 2025

Menyetujui,

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI

EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

Disusun oleh:

Nama	: Kurdi
Nomor Induk Mahasiswa	: 213530060
Program Studi	: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah di tanggal:
23 Juni 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua Sidang	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji 1	
3	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji 2	
4	Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji 3	
5	Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A.	Pembimbing 1	
6	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing 2	
7	Dr. H. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 1 Agustus, 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta

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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini menggunakan pedoman dari Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ṡ	ص	ṣ	م	m
ج	j	ض	ḍ	ت	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	w
خ	kh	ظ	ẓ	ه	h
د	d	ع	’	ء	a
ذ	ż	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f		

Vokal panjang bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut.

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَا	*fatḥah* dan *alif*	ā	a dengan garis di atas
ـَى	*fatḥah* dan *alif layyinah*	ā	a dengan garis di atas
ـِي	*kasrah* dan *ya’*	ī	i dengan garis di atas
ـُو	*ḍammah* dan *wau*	ū	u dengan garis di atas

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah yang telah melimpahkan hidayah dan rahmat-Nya sehingga penulis dapat merampungkan penelitian disertasi ini. Salawat dan salam semoga terus terlimpahkan kepada hamba-Nya yang paling suci, Nabi Muhammad saw, beserta keluarga dan para sahabatnya.

Disertasi ini bisa rampung setelah melalui sekian proses yang tidak akan dapat penulis lalui seorang diri. Karena itu, penulis berkewajiban untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah berperan, baik secara langsung maupun tidak langsung, secara moril ataupun materiel, bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Tidak semua pihak yang berperan bisa disebut satu persatu dalam halaman terbatas ini. Walakin, secara khusus penulis perlu menyampaikan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama yang berperan berikut:

1. Pihak LPDP (Lembaga Pengelola Dana Pendidikan) Kementerian Keuangan Republik Indonesia yang telah mendanai seluruh biaya program pendidikan doktor, di PTIQ dan PKU Masjid Istiqlal, dan *shortcourse* di UCR Amerika Serikat.
2. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Imam Besar Masjid Istiqlal, yang senantiasa

memberikan bimbingan dan arahan *in person* maupun kolektif, melalui kelas dan *ngaji* terbatas.

3. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang telah menunjukkan arah penelitian ini dalam setiap prosesnya.
4. Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A. selaku direktur PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal).
5. Prof. Dr. H. Said Agil Husin Almunawar, M.A., selaku Pembimbing I yang telah mengarahkan dan memberi inspirasi bagi penelitian ini.
6. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Ketua Program Studi Doktor (S 3) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, sekaligus sebagai pembimbing yang kerap memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.
7. Prof. Muhammad Ali, Ph.D sebagai Direktur Porgram *Short Course* pada University of California Riverside, Amerika Serikat yang telah banyak sekali memberikan bimbingan dan inspirasi untuk disertasi ini. Juga, tim perpustakaan University of California Riverside, khususnya Andrea Deaker yang memberikan *open access* jurnal-jurnal internasional.
8. Kedua orang tua yang selalu memberi dukungan moril dan materiel serta panjatan doa hingga penulis berada di titik ini.
9. Keluarga kecilku: Istri (Istianah Ghazali, M.H.I) sebagai supporter sejati, dan anak-anakku (Afiq Dylan Nafeed Bishari, Kavin Nabil Lauhi Kanizi, Isyfi Fawwaz Samha Ramoza, dan Tsiqah Asyiqa Nahdalina) yang telah tersita waktu kebersamaan mereka selama penyelesaian disertasi ini.
10. Seluruh pejabat dan jajaran staf baik di Universitas PTIQ maupun di PKU-MI (Pendidikan Kader Ulama-Masjid Istiqlal) yang telah membantu dalam berbagai proses penelitian ini.
11. Kawan-kawan seperjuangan di kelas PKU S3 Angkatan Pertama. Mereka adalah partner diskusi melalui media daring dan luring: di dalam kelas, di asrama atau "bus tayo" Ciputat-Istiqlal. Tak kalah serunya para *konco* koloni *short course,* khususnya "sembilan wali" di apartemen 3356 Valencia Hill Riverside, California USA.

Jakarta, 28 Mei 2025
Penulis

Kurdi
NIM: 213530060

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Abstrak iii
Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Halaman Persetujuan Pembimbing xi
Halaman Pengesahan Penguji xiii
Pedoman Transliterasi xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 17
C. Pembatasan Masalah 18
D. Perumusan Masalah 18
E. Tujuan Penelitian 19
F. Manfaat Penelitian 19
G. Kerangka Teori 19
H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan 21
I. Metode Penelitian 34
J. Sistematika Penulisan 38

BAB II GENEALOGI EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR 39
A. Genealogi Epistemologi *Maqāṣid* 39

1. Padanan terminologi *maqāṣid* 39
2. Antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān* 46
3. Metode penentuan (*iṡbāt*) *maqāṣid* 52
   a. Metode *istiqrā'* (induktif) 53
   b. Metode deduktif 55
   c. Metode *ta'līl (ratio-legis)* 58
4. *Maqāṣid 'āmmah* (tujuan umum) 62
5. Heirarki dan ruang lingkup *maqāṣid* 69
   a. Hierarki trilogi *maqāṣid* 69
   b. Ruang lingkup *maqāṣid ḍarūriyah* 77
   c. Hierarki *maqāṣid ḍarūriyah* 86
   d. Gagasan baru *maqāṣid ḍarūriyah* 90
6. Dwi-tunggal *maqāṣid* 98
   a. Antara *maqāṣid Syāri'* dan tujuan manusia *(mukallaf)* 98
   b. Antara *maqāṣid kulliyah* dan *juz'iyah* 104
7. *Maṣlaḥah* sebagai esensi *maqāṣid* 106

B. Epistemologi Pembaruan Pemikiran Tafsir al-Qur'an 114
1. Epistemologi pemikiran Islam 115
2. Perkembangan metodologi tafsir 118
3. Pembaruan pemikiran tafsir para tokoh 123
4. Pembaruan pemikiran tafsir dengan epistemologi *maqāṣid* 130
   a. Tafsīr *al-mawḍū'ī* (tematik) 132
   b. Tafsir *al-adabī-al-ijtimā'ī* 134
   c. Tafsir *al-hidā'ī* 135
   d. Tafsir *al-ḥarakī* 136
5. *Turāṡ* dalam pembaruan tafsir 137
   a. Problem pembacaan atas *turāṡ* 143
   b. Epistemologi Barat dalam pembaruan pemikiran tafsir 146

BAB III GAGASAN PEMBARUAN PEMIKIRAN TASFIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED 159

A. Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi 159
1. Konteks sosial, budaya, dan intelektual 159
2. Genealogi pemikiran Hassan Hanafi 165
   a. Genealogi pemikiran tafsir 165
   b. Genealogi pemikiran *maqāṣid* 166
3. Konsep wahyu 167
4. Kritik *turāṡ* tafsir 172
5. Rekonstruksi ilmu keislaman tradisional 178
   a. Rekonstruksi ushul fikih 179
   b. Rekonstruksi teologi 180
   c. Rekonstruksi filsafat 181
   d. Rekonstruksi ilmu tasawuf 182

6. Triadik "kesadaran" eksegesis 188
a. Kesadaran historis *(al-syu'ūr al-tārīkhī)* 188
b. Kesadaran nalar-teoretis *(al-syu'ūr al-naẓarī)* 189
c. Kesadaran praksis *(al-syu'ūr al-'amalī)* 192
7. Gagasan pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi..... 193
B. Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed 200
1. *Setting* sosio-historis 200
2. Kritik tafsir tradisional 204
3. Tren pemikiran tafsir era modern menurut Abdullah Saeed..... 209
4. Genealogi pemikiran Abdullah Saeed 215
a. Genealogi pemikiran tafsir 215
b. Genealogi pemikiran *maqāṣid* 220
5. Hierarki nilai al-Qur'an 221
a. *Obligatory values* (nilai kewajiban) 222
b. *Fundamental values* (nilai fundamental) 223
c. *Protectional values* (nilai proteksional) 224
d. *Implementational values* (nilai implementasional) 225
e. *Instructional values* (nilai instruksional) 227
6. Gagasan pembaruan pemikiran tafsir Abdullah Saeed 236

BAB IV KOMPARASI EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED 245

A. Rekonstruksi Epistemologi *Maqāṣid* 245
1. Metode *iṡbāt* (penentuan) *maqāṣid* 250
a. Isbat *maqāṣid kulliyah* 251
b. Isbat *maqāṣid juz'iyah* 257
2. Hierarki *maqāṣid ḍarūriyah* 267
3. Ekstensi lingkup *maqāṣid* 274
a. Ranah *maqāṣid ḍarūriyah* 274
b. Subjek *maqāṣid:* personal hingga misi keumatan *(ahdāf al-ummah)* 291
4. *Maqāṣid* dan Hak Asasi Manusia (HAM) 303
5. *Maqāṣid* sebagai nilai universal-objektif 310
B. Pembaruan Pemikiran Tafsir dengan Epistemologi *Maqāṣid* 322
1. Tafsir *bi al-maqāṣid* atas *aṣālah* (teks al-Qur'an) 323
a. Analisis historis pewahyuan 323
b. Analisis makna teks wahyu 329
2. Tafsir *bi al-maqāṣid* untuk merespon *mu'āṣarah* (modernitas) 338
a. Mengenali konteks kontemporer 340
b. Mengacu pada *maqāṣid* 341
c. Berdasarkan analisis ilmiah 357

d. Berdasarkan pengalaman mufasir 370
C. Negosiasi *Turāṡ* dalam Pembaruan Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed 373
1. Kontinuitas kritis terhadap *turāṡ* Islam 373
a. Kesadaran terhadap *turāṡ qaulī* 377
b. Kesadaran terhadap *turāṡ manhajī* 380
1) *Turāṡ manhajī naqlī-* 382
2) *Turāṡ manhajī aqlī* 383
2. Adaptasi kritis terhadap *turāṡ gharbī* 392

BAB V PENUTUP 395

A. Kesimpulan 395
B. Implikasi Hasil Penelitian 396
C. Saran 397

DAFTAR PUSTAKA 399

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Gagasan pembaruan pemikiran dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari tafsir atas kitab suci al-Qur'an, sebab ilmu-ilmu yang hadir dalam sejarah intelektualisme Islam bertumpu pada sumber utama tersebut.[1] Karena itu, pembaruan tafsir al-Qur'an menjadi sebuah keniscayaan atau "suratan takdir" bagi umat Islam sekaligus untuk memperkuat tugas estafet dalam menjalankan misi kenabian di setiap generasi dan zaman.[2] Kebutuhan atas pembaruan di bidang tafsir dihadirkan seiring perkembangan zaman dan tuntutan umat Islam dalam menghadapi berbagai problem kehidupan, sementara teks al-Qur'an sudah berhenti diwahyukan. Upaya *tajdīd* dan revitalisasi ijtihad menjadi pembuktian yang mesti terus disuarakan.[3]

Ijtihad, atau *qiyās,*[4] merupakan upaya "kembali kepada al-Qur'an" dan menjadikannya sebagai petunjuk bagi umat Islam sepanjang zaman. Para

---

[1] 'Adnān Muḥammad Umāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauziy, 1424 H, h. 116.

[2] Dalam sebuah hadis Abū Dāwūd diriwayatkan: "Sungguh, Allah akan mengutus bagi umat ini seorang pembaru agama pada setiap ujung seratus tahun." Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, Beirūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th., Juz 4, h. 109.

[3] Menurut Syahrastānī (w. 548 H), teks wahyu telah final tapi realitas tidak pernah berakhir. Apa yang tak pernah berhenti tidak bisa ditopang oleh sesuatu yang sudah final, maka sudah pasti ijtihad dan qiyas menjadi pilihannya hingga setiap persoalan baru dijawab dengan ijtihad." Lihat Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th., h. 200.

[4] Al-Syāfi'ī cenderung menyamakan ijtihad dan qiyās, meskupun mayoritas ulama mengatakan ijtihad tidak selamanya bisa disebut *qiyās* karena *qiyās* itu langkah awal menuju

ulama telah melakukan upaya tersebut dan setiap *mujaddid* hadir di setiap generasinya.[5] Lahirnya berbagai karya tafsir menjadi wujud kongkret dari tujuan tersebut.[6] Gagasan pembaruan menampilkan karakteristik yang berbeda. Dua *manhaj* tafsir paling klasik telah diperkenalkan sebagai pembeda: tafsir *bi al-ma'śūr* dan *bi al-ra'yi*. Dua kategori ini populer dan terus lestari hingga di zaman kontemporer. Namun, studi tafsir al-Qur'an terus merangkak menunjukkan perkembangan yang signifikan belakangan ini. Pembaruan diperkenalkan kemudian melahirkan berbagai *manhaj* (corak, metode dan pendekatan) yang sangat beragam dari para sarjana Muslim pembaru yang peduli dengan nasib umat Islam di tengah arus kemajuan.

Rahman menyebut empat kategori pembaru dalam Islam yang bergulir sejak abad 18 Masehi, yakni revivalis,[7] modernis, neo-revivalis,[8] dan neo-

ijtihad. Lihat al-Syāfi'ī, *al-Risālah,* Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940, h. 476; Abū al-Muẓaffar, *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999, Juz 2, h. 71.

[5] Sebagian ulama mencatat *mujaddid* dalam dunia Islam pada abad pertama Hijriyah adalah 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (w. 101 H). Di abad kedua disepakati tokoh pendiri mazhab fikih, yakni Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (w. 204). Sementara *mujaddid* pada abad ketiga terjadi perbedaan pendapat karena ada beberapa nama ulama pemikir yang sama-sama berpengaruh kuat seperti Abū al-Hasan al-Asy'arī (w. 324 H), Abū al-'Abbās ibn Suraij (w. 306 H), atau al-Nasā'ī ahli hadis (w. 303 H). Sedangkan pembaru abad keempat ada dua nama terkenal: al-Qāḍī Abū Bakr al-Baqillānī (w. 403 H) dan Abū Hāmid al-Asfarāyīnī (w. 406 H), kemudian al-Ghazālī (w. 505 H) di abad kelima, al-Fakh al-Rāzī (w. 606 H) atau al-Rāfi'ī (w. 623 H) pada abad keenam, Ibn Daqīq al-Īd (w. 703 H) di abad ketujuh, dan pada abad 8 disebutkan dua nama: al-Ḥāfiẓ Zayn al-Dīn al-'Irāqī (w. 808 H) dan Sirāj al-Dīn al-Bulqīnī (804 H). Lihat Al-Qaraḍāwī, *Min Ajl Ṣaḥwah Rāsyidah,* Kairo: Dār al-Syurūq: 1968, h. 18. Namun, dalam catatan pihak lain menilai ada nama-nama yang lebih layak disebut sebagai *mujaddid* dalam Islam, yaitu Imam Aḥmad ibn Hanbal (164-241 H//780-855 M) di abad 3 Hijriah, Syaikh al-Islām Ibn Taimiyah (661-728 H/1263-1328 M) pada abad 7 dan awal abad 8, dan Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1115-1206 H/1701-1793 M) pada abad ke-12. Lihat Ṣāliḥ Fauzān, *Min A'lām al-Mujaddidīn*, Riyāḍ: al-Ri'āsah al-'Āmmah li al-Buḥūṡ al-'Ilmiyah wa al-Iftā', 2010, h. 6.

[6] Nawawī, *Murāḥ Labīd*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997*,* Juz 1, h. 5.

[7] Lihat Fahlesa Munabari, *et al*., "Islamic Revivalism in Indonesia: The Caliphate, Sharia, NKRI, Democracy, and the Nation-State," *Jurnal Politik,* Vol 5 No. 2 Tahun 2020.

[8] Neo-Revivalisme berarti gerakan pemikiran yang mengumandangkan kembali pada pemahaman dan praktik berislam sebagaimana diteladankan oleh Rasul Muhammad SAW dan para sahabat. Tokoh utama aliran ini adalah Al-Maudūdī (Pakistan) dengan Jamaah al-lslamiyah dan Hasan al-Bannā bersama Sayid Quṭb dengan organisasi lkhwanul Muslimin (Mesir). Di Indonesia, muncul nama seperti Kiai Ahmad Dahlan (Muhammadiyah) dan Ahmad Hasan (Persis). Sebagian menyebut Muhammadiyah sebagai organisasi Islam modernis. Lihat Agus Wahyu Triatmo, *et al.,* "A Political Ideology of the Indonesian Islamic Philanthropy: A Case Study of Suryakarta Beramal Foundation," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies,* Vol. 10 No. 2 Tahun 2020, h. 359.

modernis.[9] Syāh Walīyullāh (1702-1762) dianggap sebagai *godfather* bagi gerakan revivalis Islam di India.[10] Muḥammad ibn Abd al-Wahhāb (1703-1792) menjadi motor gerakan serupa dari wilayah Arab.[11] Pada abad 19 dan 20, pembaruan di dunia Islam dipelopori beberapa tokoh pembaru seperti Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), Rasyīd Riḍā (1865-1935), dan para tokoh lainnya seperti Ḥasan al-Bannā (1906-1949), Sayid Quṭb (1906-1966), Abū al-A’lā al-Maudūdī (1903-1979).[12]

Nama terakhir, al-Maudūdī, menjadi salah satu tokoh pembaru yang sangat populer dari kelompok neo-revivalis.[13] Ia memperjuangkan *tajdīd* dalam Islam melalui upaya pemurnian ajaran Islam dan romantisme kejayaan Islam pada abad-abad sebelumnya.[14] Akan tetapi, seruan tersebut menjadi problematik jika tidak didudukkan pada fakta modernitas dan realitas sosio-pilitik dan keagamaan. Al-Maudūdī dan yang sealiran dengannya menilai pembaruan dalam pemikiran Islam terutama tafsir al-Qur’an harus mengacu pada cara yang telah dilakukan oleh para ulama salaf, bukan dengan cara dan pendekatan baru berdasarkan perkembangan ilmu-ilmu baru apalagi yang berasal dari tradisi Barat termasuk ilmu filsafat yang dikembangkan oleh para pemikir di luar Islam.[15]

Dallāl al-Sulamī menyebut dua model *tajdīd* yang ditawarkan para pemikir kontemporer, yakni *tajdīd maqbūl* (pembaruan yang diterima) dan *tajdīd munḥarif* (pembaruan yang menyimpang).[16] Kategorisasi tersebut ditentukan oleh *manhaj* yang digunakan. Mahmûd Kālū menyebutkan tiga kategori *manhaj* tafsir yang berkembang di era kontemporer. *Pertama*, *al-*

---

[9] Fazlur Rahman sendiri memasukkan dirinya ke dalam kelompok pembaru beraliran neo-modernis. Lihat Fazlur Rahman, *Islam Challenges and Opportunities*, Eidenburgh: University Press, 1979, h. 317.

[10] Selain di India, pemikiran Syah Walī Allāh juga banyak berpengaruh di dunia Arab secara umum, sebab pada akhirnya ia pindah ke Kairo di akhir abad 18. Lihat Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam,* (ed.) Ebrahim Moosa, Oxford: Oneword, 2000, h. 171.

[11] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought, A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, h. 16.

[12] Al-Maudūdī, *Mūjaz Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Iḥyā’uh*, Beirūt: Dār al-Fikr al-Ḥadīṡ, 1967, h. 18-34, 52.

[13] Tetapi menurut sebagian peneliti, dengan karya *Tafhīm al-Qur’ān,* al-Maudūdī disebut sebagai tokoh Muslim revivalis. Lihat Rahman, Mizanur, dan Belayet Hossen. "The Viewpoints of Al-Fārūqī and al-Maudūdī on Islamic Daʿwah: A Comparative Analysis." *Malaysian Journal of Islamic Studies (MJIS),* Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, h. 43; lihat juga al-Maudūdī, *Tafhīm al-Qur’ān*, Lahore: Idārah Tarjumān al-Qur’ān, 1991.

[14] Lihat al-Maudūdī, *Mūjaz Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Iḥyā’uh*, h. 54-57.

[15] Adnān Muḥammad Umāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, h. 358.

[16] Dallāl al-Sulamī, “Al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-Ḥadīṡ, Mafhūmuh wa Ḍawābiṭuh wa Ittijāhātuh,” *Risālah Duktūrah,* Jāmi’ah Umm al-Qurā, 2014, h. 208-329.

manāhij al-Islāmiyah, yakni *manhaj* yang telah dicontohkan dalam khazanah tafsir tradisional dan dikembangkan lebih sistematis di masa sekarang, seperti tafsir *mauḍū'ī. Kedua, manāhij al-mukhtaliṭah,* yang mencampurkan antara *manhaj* Islam dan Barat, seperti tafsir *bayānī* atau *adabī*. *Ketiga, manāhij al-gharbiyah* (*manhaj* Barat), yaitu reinterpretasi al-Qur'an yang sepenuhnya menggunakan metodologi Barat.[17]

Di antara pendekatan tafsir yang ditolak Mahmūd Kālū adalah tafsir dengan pendekatan *maqāṣid.* Menurutnya, tafsir dengan corak ini dapat mengabaikan pesan lahiriah teks. Dalam karya yang berasal dari riset disertasi doktoralnya, Kālū menegaskan bahwa tafsir dengan pertimbangan *maqāṣid* akan mengubah hukum al-Qur'an dari pesan perintah menjadi larangan atau dari larangan menjadi perintah. Maka, lanjutnya, akan banyak aturan berubah jika *maqāṣid* menjadi pertimbangan dalam memahami ayat, seperti larangan riba akan berubah menjadi halal dan hukuman *ḥadd* menjadi batal, hingga pengabaian terhadap perintah-perintah ibadah berupa shalat, zakat, puasa dan haji dengan alasan dan pertimbangan *maqāṣid.*[18]

Namun demikian, klaim Mahmūd Kālū tersebut dapat dibantah secara metodologis maupun historis. Secara metodologis, para ulama juga telah meyakini bahwa al-Qur'an tidak bisa hanya dipahami dari pesan tekstualnya, karena selain pesan lahiriah nash juga ada petunjuk makna lainnya seperti *isyārah, dilālah,* dan *iqtiḍā',* serta metode-metode lainnya yang telah banyak dikaji oleh para ahli ushul fikih.[19] Secara historis, dalam khazanah pemikiran keislaman banyak ulama menilai dzahir nash bukan pesan utama dari al-Qur'an. Para pemikir Muslim tradisional juga telah menegaskan pentingnya *maqāṣid* dalam memahami teks agama.[20] Beberapa ulama ternama telah dikenal sebagai tokoh *maqāṣidī*, seperti al-Juwainī (419-478 H/1028-1085 M), al-Ghazālī (1058-1111 M), al-Rāzī (1150-1210), 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (1181-1262), dan al-Ṭūfī (1259-1316). Mereka merupakan ulama tradisional yang memberikan pengaruh besar bagi perkembangan epistemologi *maqāṣid*.

---

[17] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm*, Suria: Dār al-Yamān, 2009, h. 69-91.

[18] Mahmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah,* h. 114.

[19] Teori gradasi makna (*dilālah*) telah diperkenalkan oleh para ushuliyun dari mazhab *fuqahā' (al-Aḥnāf),* seperti dalam kitab *al-Uṣūl* karya al-Karkhī (w. 340 H), *Ta'sīs al-Naẓar* milik al-Dabūsī (w. 430 H), *al-Mabsūṭ* karya al-Sarakhsī, maupun mazhab *Mutakallimīn* (Jumhur) seperti *al-Risālah* karya imam al-Syāfi'ī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* karya al-Juwainī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* karya imam al-Ghazālī, *al-Tamhīd fī Tākhrīj al-Furū' 'alā al-Uṣūl* karya al-Isnawī (w. 777 H).

[20] Lihat al-Raisūnī, *Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī*, Beirūt: Dār al-Hādī, 2003, h. 10-11.

Al-Juwainī menjadi *muassis* dari epistemologi ini,[21] kemudian dilanjutkan oleh sang murid cerdasnya, al-Ghazālī dengan rumusan *maqāṣid al-Syar'i*.[22]

Al-Syāṭibī (720-790 H/1318-1388 M) dengan karya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* dinilai telah berhasil melakukan konstruksi teoretis *maqāṣid* hingga dia disebut sebagai *"Abū al-Maqāṣid"* (Bapak *Maqāṣid*). Sebagian peneliti menilai rumusan *maqāṣid* al-Syāṭibī merupakan pengembangan sekaligus perpaduan dari pemikiran Ibn al-Qāsim dan Abū Hanīfah,[23] meskipun al-Jābirī menyebut pemikiran al-Syāṭibī bercorak *al-Fikr al-Uṣūlī al-Bayānī al-'Arabī.*[24] Namun, pemikiran *maqāṣid* dari ulama Andalusia tersebut seolah tenggelam dalam tradisi pemikiran Islam dalam kurun waktu berabad-abad. Epistemologi *maqāṣid* mengalami *tawaqquf* (kemandegan) seiring kejumudan pemikiran di dunia Islam, hingga Muḥammad 'Abduh memperkenalkan karya al-Syāṭibī tersebut kepada para muridnya, seperti Rasyīd Riḍā dan 'Abdullah Darrāz dan mendorong mereka untuk memberikan perhatian serius terhadapnya ketika menafsirkan al-Qur'an.[25] Al-Maudūdī (1903-1979)[26] dan Sayyid Quṭb (1906-1966) melanjutkan gagasan tersebut. Kemudian Ibn 'Āsyūr (1879-1973) dan 'Allāl al-Fāsī (1910-1974) menghidupkan kembali *naẓariyah al-maqāṣid* melalui karya-karya mereka.[27]

Suara pembaruan pemikiran tafsir terdengar nyaring dengan pendekatan *maqāṣid* oleh pemikir-pemikir filosofis, seperti Fazlur Rahman (1919-1988), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), Ibn Bayyah (l. 1935)[28] Muḥammad Khalafallāh (1916-1997), Ṭāha Ḥusain (1889-1973), Muḥammad

---

[21] Al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

[22] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, Juz 1, h. 174.

[23] Muḥammad al-Marākibī, "Al-Ḥadāṡah wa Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī: Naḥwa Fiqh Sā'il," *Journal of Islamic Ethics*, Vol. 3 No. 1-2 Tahun 2019, h. 13.

[24] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2009, h. 547.

[25] 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, "Taqdīm," dalam Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Ḥādī, 2001.

[26] Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān," *American Journal of Islam and Society,* Vol. 30 No. 3 Tahun 2013, h. 54; lihat juga Dallāl al-Sulamī, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ..., h. 89-91, 97.

[27] Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Ḥādī, 2001, h. 128; lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2004; Al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, Beirūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

[28] Ibn Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid*, Dubai: Markaz al-Muwaṭṭā', 2018; Ibn Bayyah, *Alāqat al-Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, London: Mu'assasāt al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmī, 2010.

Arkoun (1928-2010), ‘Abd al-Majīd Syarafī (l. 1942),[29] Hassan Hanafi (1935-2021), al-Ṭayyib al-Tizinī (1934-2019), Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1935-2010), Muḥammad Syaḥrūr (1938-2019), dan Abdullah Saeed (l.1964). Namun, sebagian dari mereka menggunakan terma yang berbeda dalam menyebut *maqāṣid* tetapi dengan substansi yang sama, yakni tujuan utama dari al-Qur’an atau syariat Islam. Misalnya, Fazlur Rahman memakai istilah *“ideal moral”,* Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan teori *“maghzā”,* Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān yang menyebut istilah *“al-qiyam*.”[30]

Secara terminologis, kata *“maqāṣid”* selalu disandingkan dengan kata *“al-syarī’ah”* sebagai istilah yang paling masyhur sejak diperkenalkan oleh para proto-kontekstualis tradisional hingga gerakan pembaruan pemikiran disuarakan. Hal itu tidak lepas dari istilah yang dipakai dalam karya al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, dan buku Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah. Maqāṣid al-Syarī’ah* berarti tujuan ditetapkannya aturan syari’ah dalam arti luas yang mencakup ayat al-Qur’an dan hadis Nabi dan mengenai persoalan yang bersifat *i’tiqādiyah, akhlāqiyah* dan *‘amaliyah*. Sebab, syariah mengatur berbagai aspek kehidupan dalam tiga peran kehidupan manusia: hubungan manusia dengan dirinya, dengan Penciptanya, dan dengan sekitarnya baik manusia maupun makhluk Allah lainnya berupa flora, fauna dan makhluk lainnya.[31] Persoalan *i’tiqādiyah* tercemin dalam *ḥifẓ al-dīn* yang menekankan pada akidah atau keimanan. Aspek *i’tiqādiyah* adalah kerja hati yang juga berhubungan dengan spiritualitas termasuk *tazkiyah al-nafs,* sebagaimana diuraikan al-Syāṭibī.[32] Setiap orang wajib menjaga agama dalam arti keyakinan atau akidahnya, dari aspek *qalbī-rūhī.* Perlindungan terhadap agama juga ditunjukkan dari aspek *tadayyun ‘amalī* baik secara internal berupa ibadah maupun aspek eksternal seperti larangan pemaksaan (QS. al-Baqarah: 256).

Akan tetapi, sebagian kalangan memahami *maqāṣid al-Syarī’ah* hanya terkait hukum atau fikih dalam lingkup sempit. Bahkan kajian *maqāṣid al-*

---

[29] ‘Abd al-Majīd Syarafī, *al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh,* Cet. 2, Beirūt: Dār al-Ṭalī’ah, 2008.

[30] Lihat Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān, “Masyrū’ Tajdīd ‘Ilmiy li Mabḥaṡ Maqāṣid al-Syarī’ah”, *Majallah al-Muslim al-Mu’āṣir*, Vol. 103, Tahun 2002, h. 52-53.

[31] Lihat Yūsuf Ḥāmid al-‘Ālim, *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Virginia: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991, h. 20.

[32] Al-Syaṭibī mencatat bahwa keimanan sebagai ajaran utama Islam, selain ibadah pokok lainnya, mencerminkan prinsip beragama. Posisinya adalah sebagai *maqāṣid ḍarūriyah* yang harus dijaga secara aktif. Dia juga menjabarkan aspek-aspek spiitualitas dalam ibadah sebagai *mukammil* bagi kewajiban shalat yang bersifat *ḍarūriyah*, seperti *khusyū’, khuḍū’* dan *huḍūr*. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1994*,* Juz 2, h. 18, 42-43.

Syarī'ah dibedakan dari kajian *Maqāṣid al-Qur'ān*. Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd[33] dan Abdul Mustaqim merupakan contoh terbaru. Mustaqim menilai *tafsīr maqāṣidi* tidak hanya berkutat pada masalah fikih dalam arti sempit dan sekaligus menjadi salah satu problem epistemologis dari teori *maqāṣid* sendiri sehingga *tafsīr maqāṣidi* secara epistemologis dapat pula digunakan untuk memahami ayat-ayat teologi, relasi gender, kisah, *amṡāl* hingga ayat-ayat bertemakan eskatologis.[34] Sebagian tokoh pemikir lainnya juga menawarkan konsep *maqāṣid al-'aqīdah* yang disejajarkan sekaligus dibedakan dari *maqāṣid al-Syarī'ah.*[35] Tawaran-tawaran tersebut merupakan bagian dari pengembangan teori *maqāṣid* yang telah digagas oleh para ulama sebelumnya. Namun, penilain itu berbeda dari beberapa tokoh *maqāṣidī* lainnya, seperti Ṭāha Jābir al-'Alwānī, al-Raisūnī, Muḥammad Ḥasan al-Amīn.

Pesatnya perkembangan teori *maqāṣid* di tangan para pemikir kontemporer beriringan dengan pembaruan pemikiran tafsir sendiri. Mereka melakukan upaya *iḥyā'* (menghidupkan) dan *taṭwīr* (mengembangkan) terhadap teori *maqāṣid. Iḥyā'* berarti menghidupkan dan merevitalisasi *maqāṣid*, dan *taṭwīr* adalah pengembangan dalam bentuk perluasan *majāl* (ruang lingkup) dan jangkauan operasionalnya. Dalam beberapa sisi juga terdapat *stressing* pada sebagian bentuk *maqāṣid.* Berbagai upaya tersebut ditawarkan seiring kemajuan zaman dan perubahan masyarakat dengan setumpuk persoalan riil yang mereka hadapi. Langkah itu memperkuat komitmen untuk tetap berpegang pada al-Qur'an sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai *hudan*, *raḥmah,* dan *busyrā* bagi umat Islam dan umat manusia sepanjang zaman.[36]

Beberapa nama pemikir Muslim kontemporer telah melakukan *tajdīd* terhadap teori *maqāṣid*, seperti Khairuddīn al-Tūnisī (w. 1890 M/1307 H),

---

[33] Waṣfī 'Āsyūr menyebutkan *Maqāṣid* al-Qur'an lebih luas dari pada *Maqāṣid Syarī'ah*, sebab al-Qur'an menjelaskan persoalan akidah, akhlak, ibadah, muamalat, dan adab, termasuk bidang politik, ekonomi, pendidikan, budaya, pemikiran, dan sosial. Sedangkan *maqāṣid Syarī'ah* hanya berkaitan dengan persoalan hukum. Lihat Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār Barhoun al-Dauliyyah, 2019, h. 13.

[34] Lihat Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam,* Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Quran pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2019, h. 10-12.

[35] Lihat Mohammed Gamal Abdelnour. *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida*, Oxford: Oxford University Press, 2022.

[36] QS. al-Naḥl [16]: 89 menegaskan bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur untuk memberikan *tibyān* (penejelasan) atas setiap masalah yang dihadapi umat Islam. Al-Sya'rāwī menafsirkan ayat ini memberikan penjelasan apapun yang dibutuhkan manusia. Sya'rāwī, *al-Khawāṭir,* Kairo: Maṭābi' Akhbār al-Yawm, t.th. Juz 13, h. 8148.

Muḥammad ‘Abduh (w. 1323 H/1905 M), Ibn ‘Āsyūr (w. 1393 H/1973 M), kemudian dilanjutkan oleh al-Qaraḍāwī (1926-2022), Ṭāha Jābir al-‘Alwānī (w. 1437 H/2016 M), Jamal al-Dīn ‘Aṭiyah (w. 1438 H/2017 M), Ṭāriq Ramaḍān (l. 1962)[37] hingga Jasser Audah (l. 1966). Tawaran mereka dalam merekonstruksi epistemologi *maqāṣid* memiliki ciri khas yang beragam. Sebagian menawarkan rekonstruksi secara luas dan detail, sementara sebagian yang lain melakukannya dalam lingkup yang kecil.[38] Al-Qaraḍāwī, misalnya, memberikan penekanan pada nilai kemaslahatan pada aspek materiil dan moral spiritual, individual dan komunal yang mengacu pada prinsip keadilan dan keseimbangan tanpa kelaliman dan kerugian. Semuanya mengacu pada nilai kemaslahatan di setiap levelnya: *ḍarūriyyāt, ḥājiyāt* maupun *taḥsīniyāt.*[39]

Ibn ‘Āsyūr sebagai pioner *maqāṣid* abad 20 berusaha merekonstruksi *maqāṣid* pada aspek yang lebih luas sekaligus memberikan catatan pengembangan terhadap teori *maqāṣid* yang telah digarap oleh ulama *maqāṣid* sebelumnya. Misalnya, cakupan dan ruang lingkup *maṣlaḥah ḍarūriyyāt* dalam konteks individual dan komunal.[40] Catatan pembaruan lainnya dari Ibn ‘Āsyūr adalah mengenai kategorisasi *maqāṣid kulliyāt* atau *ḍarūriyyāt,* yang dibahas al-Ghazālī atau al-Syāṭibī mengacu pada lima aspek: *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *māl* (harta), dan *‘aql* (akal). Ibn ‘Āsyūr dalam hal ini tidak sepakat memasukkan *nasab* dalam level *ḍarūriyah.* Menurutnya, perlindungan *nasab* bisa saja berada di level *ḥājiyah,* sama dengan posisi *ḥifẓ al-‘irḍ.*[41]

Di kalangan para ulama sejak periode klasik, penggunaan istilah *nasl* kadang diganti dengan *nasab* atau *‘irḍ* sebagai salah satu dari *al-ḍarūriyāt al-khams.*[42] Al-Syāṭibī lebih memilih term *al-nasl,* sementara *‘irḍ* cukup sekali dibahas dan hanya ditegaskan statusnya sebagai *mulḥaq* (diserupakan) dengan *ḍarūriyāt*.[43] Bagi al-Raisūnī, posisi *‘irḍ* dan *nasab* tidak lain kecuali hanya

---

[37] Lihat Ṭāriq Ramaḍān, *al-Iṣlāh al-Jaẓriy, al-Akhlāqiyāt al-Islāmiyah wa al-Taḥarrur,* Terj. Amin al-Ayyūbī, Beirūt: al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abḥāṡ wa al-Nasyr, 2010, h. 149-153.

[38] Lihat Muḥammad al-Marākibī, “Al-Ḥadāṡah wa Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī: Naḥwa Fiqh Sā’îl,” h. 10.

[39] Al-Qaraḍāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islāmiyah: ma’a Naẓarāt Taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu’āṣir*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996*,* h. 43.

[40] Menurut Ibn ‘Āsyūr, *maṣlaḥah ḍarūriyah* adalah kebutuhan yang mesti dicapai oleh umat baik secara individu maupun komunitas, dimana jika hal itu tidak terwujud maka sistem kehidupan masyarakat akan kacau dan rusak. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 116.

[41] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 239.

[42] Lihat Jamaluddin ‘Aṭiyah, *Naḥw Taf’īl Maqāṣid al-Syarī’ah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2001*,* h. 140-141; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* Berūt: Dār al-Fikr, 1973, h. 392.

[43] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 2, h. 19, 376, Juz 3, h. 177, 238, Juz 4, h. 349.

sebagai *mukammil* atau penyempurna bagi *hifẓ al-nasl.* Karena, menurutnya, kalau *ḥifẓ al-nasab* ataupun *ḥifzh al-'irḍ* ditempatkan pada posisi *darūriyāt* maka menjaga keimanan, ibadah atau kewajiban mencari nafkah dan makan akan berada di posisi *darūriyāt* yang setara dengan *ḥifzh al-dīn* atau *hifẓ al-nafs.*[44] Perdebatan para ulama tentang posisi *maqāṣid ḍarūriyyāt* hingga era *mujaddid* kontemporer ini menunjukkan pandangan yang beragam mengenai urgensi setiap *maqṣid*, apakah sebuah *maqṣid* berada di posisi tertinggi atau sebagai *mukammil* bagi yang *ḍarūrī*.

Selain mengenai posisi *maqāṣid ḍarūriyāt*, beberapa ulama *maqāṣidī* juga menyebutkan prinsip *al-ḥurriyah* (kebebasan), *al-musāwah* (persamaan), dan *al-'adālah* (keadilan) sebagai bagian dari *maqāṣid* dalam ajaran Islam. Menurut Ibn 'Āsyūr, prinsip *al-ḥurriyah* meliputi kebebasan dalam berkeyakinan *(fī al-i'tiqād)*, kebebasan berpikir atau menyatakan pendapat (*fī al-ra'y*) maupun kebebasan bertindak *(fī al-'amal)*, atau bentuk kebebasan lain yang mencerminkan perlindungan bagi hak dasar kebebasan manusia.[45] Prinsip *al-musāwah* terkait dengan kesetaraan manusia di sisi Allah tanpa melihat status suku, bangsa, jenis kelamin, dan status sosial lainnya. Ini ditegaskan oleh sebagian ulama berdasarkan keterangan dari berbagai sumber ayat dan hadis, seperti ditegaskan dalam QS. Al-Ḥujurāt [49]: 13. Demikian pula prinsip *al-'adālah* yang banyak ditegaskan dalam berbagai ayat dan hadis mengenai beragam tema. Ṭāha Jābir al-'Alwānī menyebut ketiga prinsip tersebut *(al-ḥurriyah*, *al-musāwah,* dan *al-'adālah)* merupakan nilai *maqāṣid* yang berada di level yang lebih tinggi di atas *maqāṣid ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah.* Lebih dari itu, al-'Alwānī menyebut di atas kedua level *maqāṣid* tersebut terdapat apa yang dia sebut dengan *"al-maqāṣid al-'ulyā al-ḥākimah"* yang meliputi *tauḥīd, tazkiyah,* dan *al-'umrān*. *Maqāṣid* tertinggi ini ditegaskannya sebagai tema utama dalam seluruh risalah para nabi.[46]

Sebagian pemikir yang lain menekankan ruang lingkup *maqāṣid* pada persoalan-persoalan tertentu yang dinilai sangat urgen menjadi perhatian dewasa ini, seperti *hifẓ al-bī'ah* (perlindungan terhadap lingkungan),[47] dan *hifẓ*

---

[44] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995*,* h. 64.

[45] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 279-28 dan 390-391.

[46] Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 137-138.

[47] Muḥammad Qāsim al-Mansiy, "Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-I'lān al-Ālamī li Ḥimāyah al-Bī'ah," dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-Ittifāqiyāt al-Dawliyah*, London: Muassasah al-Furqān li al-Turās al-Islāmiyah, 2013, h. 275-398.

dawlah (perlindungan terhadap negara).[48] Beberapa masalah lain yang dianggap sangat urgen bisa terus berkembang di era kontemporer sehingga menjadi tujuan atau *maqāṣid* yang mesti diperhatikan.

Ragam pandangan dalam merumuskan *maqāṣid* di atas terjadi salah satunya karena perbedaan dalam memaknai hakikat *maqāṣid*, karena nas al-Qur'an memiliki level petunjuk makna dan secara umum makna-makna tersebut merupakan tujuan atau maksudnya. Beberapa ulama mengartikan *maqāṣid* sebagai *ḥikam* (hikmah), *ahdāf* (sasaran)*, asrār* (rahasia)*, ghāyah* (tujuan akhir), *ma'ānī* (makna), *maḥāsin,* dan *qiyam* (nilai).[49] Di sisi lain, berbagai literatur telah dijelaskan mengenai kategorisasi *maqāṣid*, yakni *maqāṣid 'āmmah* atau *maqāṣid kulliyah*, atau dalam kajian *Maqāṣid al-Qur'ān* juga mencakup beberapa *maqāṣid*, mulai dari *maqāṣid al-āyah* (ayat)*, maqāṣid al-sūrah,* dan *maqāṣid al-'āmmah li al-Qur'ān.*[50] Semuanya merupakan *maqāṣid* sesuai levelnya masing-masing.

Perbedaan kategorisasi dan ruang lingkup *maqāṣid* di atas tidak lepas dari metode dalam mengisbat *al-maqāṣid.* Sebelumnya, al-Syāṭibī telah memperkenalkan tiga langkah untuk menentukan *maqāṣid*: (1) metode *istiqrā',* yakni penelusuran terhadap dalil-dalil *kullī* dan *juz'ī;* (2) mengacu pada nash *amr-nahy* (perintah-larangan) yang memiliki *dilālah* yang jelas dan tegas; (3) berdasarkan *'illah* yang dikandung dalam nash perintah dan larangan.[51] Metode ini disebut sebagai perpaduan antara *naql* dan *'aql.*[52] Ibn 'Āsyūr melanjutkan alur gagasan tersebut dengan sedikit inovasi. Ia menetapkan tiga cara untuk menetapkan *maqāṣid*:[53] (1) metode *istiqrā',* yaitu penelusuran terhadap hukum-hukum yang telah dikenali *'illah*-nya, atau penelusuran pada beberapa dalil hukum yang memiliki kandungan illat yang sama; (2) ayat yang *qaṭ'ī* (menunjukkan makna pasti) di mana *maqāṣid*-nya dijelaskan dalam ayat lain; (3) *Sunnah mutawātirah,* baik *mutawātir ma'nawī* yang diperkuat kesaksian para sahabat atas perilaku Nabi Saw, atau *mutawātir*

---

[48] Muḥammad Abdullāh al-Ḥummādī, "al-Maqāṣid al-Syar'iyah li Ḥifẓ Haybah al-Dawlah", *Majallah Jāmi'ah al-Syāriqah li al-'Ulūm al-Syar'iyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah,* Vol. 18 No. 2 Tahun 2021, h. 530-565.

[49] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 163; Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*, Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1989, h. 46.

[50] Lihat al-Raisūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid*, Beirūt: al-Syabkah al-'Arabiyah li al-Abḥāṡ wa al-Buḥūṡ, 2013.

[51] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 2, h. 281;. Juz 3, h. 134-135.

[52] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 9.

[53] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 55-64.

'amalī yang diperoleh dari laporan sahabat tertentu tentang suatu perbuatan Nabi yang dilakukan secara berulang-ulang.

Metode *istiqrā'* dalam menetapkan *maqāṣid* juga dipertahankan oleh para tokoh *maqāṣidī* kontemporer sebagai bagian dari gagasan pemikiran pembaruan mereka. Ṭāha Jābir al-'Alwānī, misalnya, menggunakan metode ini dalam menentukan *maqāṣid 'ulyā. Istiqrā'* yang ia maksudkan untuk melahirkan *maqāṣid 'ulyā* adalah penelusuran secara komprehensif terhadap ayat-ayat *muḥkam* dan hadis-hadis shahih dengan analisis rasional sehingga *maqāṣid* yang dihasilkan bersifat konstan, *everlasting*, tidak berubah, dan tidak mengalami *naskh* (abrogasi). Dalam konteks *taṭbīq* terhadap *maqāṣid*, ia menawarkan konsep *fiqh al-awlawiyah* yang memiliki hubungan dialektis dengan konsep *maqāṣid,* karena *maqāṣid* terkait dengan pemahaman nash sementara *fiqh al-awlawiyah* berkaitan dengan pemahaman atas realitas.[54]

Secara umum, metode *iṡbāt maqāṣid* di atas terdiri dari dua kategori: (1) bersifat *kullī* yang ditempuh dengan *istiqrā'*; (2) bersifat *juz'ī*, langsung ke *naṣṣ* secara spesifik yang terkait dengan perintah dan larangan *ṣarīḥ-qaṭ'ī*.[55] Kedua metode dinilai sama-sama bersifat *qaṭ'ī* sehingga menghasilkan *maqāṣid* yang juga *qaṭ'ī,* di mana yang pertama bersifat *qaṭ'iyah-kulliyah* dan yang kedua bersifat *qaṭ'iyah-juz'iyah*. Namun, secara implementatif bisa terjadi problem ketika *maqāṣid* yang berasal dari *istiqrā' kullī* (metode pertama) berhadapan dengan *maqāṣid* dari proses dalil *juz'ī* (metode kedua). Misalnya, keadilan yang masuk dalam kategori *maqāṣid ḍarūriyah-'āmmah-kulliyah-qaṭ'iyah*, karena prinsip keadilan banyak ditegaskan perintahnya dalam berbagai ayat al-Qur'an (QS. al-Baqarah [2]: 143; al-Nisā' [4]: 58, 135, al-Mā'idah [5]: 8; al-Naḥl [16]: 90; al-Ḥujurāt [49]: 9),[56] sehingga menjadi ajaran fundamental dan universal dalam Islam.[57] Namun, ambiguitas terjadi ketika sebagian nilai *maqāṣid* seperti *al-'adl* diterapkan dalam masalah-masalah spesifik yang dijelaskan dalam nash *juz'ī,* seperti pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan (QS. Al-Nisā' [4]: 11). Bagi para ulama *maqāṣidī*, keadilan *('adālah)* menjadi salah satu *maqāṣid* utama. Muḥammad

---

[54] Lihat Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Ḥādī, 2001, h. 124-125, 148.

[55] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 62; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 134.

[56] Kata *wasaṭ* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 selain bermakna *'adl* juga bermakna 'moderat' atau sikap tidak ekstrem antara *ifrāṭ* (terlalu berlebihan; *exaggeration*) dan *tafrīṭ* (jauh di bawah standar; *dereliction*). Lihat al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Beirūt: Dār al-Kutub a-'Ilmiyah, t.th., Juz 1, h. 199; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, h. 324.

[57] Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 546, Juz 3, h. 400; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 2, h. 103, 275.

Abū Zahrah menilai keadilan sebagai tujuan sangat tinggi dalam Islam yang berlaku dalam berbagai aspek kehidupan sosial.[58] Contoh lainnya adalah hak dasar manusia untuk 'hidup' sebagai *maqāṣid ḍarūriyah* (*ḥifzh al-nafs*) bagi setiap orang namun menjadi dilematis ketika *maqāṣid* ini dihadapkan pada aturan *qiṣāṣ* atau hukuman balas setimpal (QS. Al-Baqarah: 178; al-Mā'idah: 45) dan hukuman *rajam (stoning)* yang dipandang sebagai aturan *qaṭ'ī* berdasarkan teks *juz'ī.* Dari sinilah muncul konsep universalitas dan partikularitas dalam kajian *maqāṣid* sebagai bahan pertimbang interpretasi al-Qur'an.

Dari catatan tersebut, para ulama sepakat *maqāṣid* yang ditetapkan dengan dalil *qaṭ'ī* menjadi dasar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, baik *qaṭ'ī* secara *'aqlī* maupun *naqlī.* Standar ke-*qaṭ'i*-an tersebut meneguhkan posisi nash-nash semacam itu sebagai ajaran fundamental dan universal yang tidak bisa ditafsir ulang karena pesan tekstualnya secara otomatis menjadi *maqāṣid* yang mesti diimplementasikan. Hal tersebut bisa *make sense* jika nash-nash itu berkaitan dengan ajaran fundamental seperti keimanan atau amaliah dasar dalam Islam berupa salat, puasa, dan haji, atau ajaran *birr al-wālidayn* (QS. Al-Baqarah [2]: 83; al-An'ām [6]: 151; al-Isrā' [17]: 23-24; Luqmān [31]: 14-15; al-Aḥqāf [46]: 15) dan *iḥsān* kepada sesama (QS. al-Baqarah [2]: 83, al-Nisā' [4]: 36; 195; al-Naḥl [16]: 90; al-Qaṣaṣ: 77). Ajaran-ajaran tersebut bersifat final dan berlaku universal tanpa terikat oleh waktu dan tempat. Akan tetapi, jika perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*) berkaitan dengan aturan teknis operasional maka menilai pesan tekstual sebagai *maqāṣid* menjadi problematik.

Posisi *maqāṣid* sebagai epistemologi lama yang terus disuarakan oleh para pemikir Muslim kontemporer meneguhkan pentingnya *turāṡ* dalam agenda pembaruan pemikiran tafsir mereka. Mereka menilai *turāṡ* tidak bisa dinafikan sebagai rujukan dengan cara mengambil elemen pemikiran yang dianggap tepat dan menyisihkan produk pemikiran yang dinilai tidak cocok untuk agenda pembaruan.[59] *Turāṡ* yang dimaksud adalah pemikiran tafsir ulama tradisional, *al-afkār al-tārīkhiyah*, *intellectual tradition*, atau khazanah pemikiran tradisional yang pernah dihasilkan oleh para ulama sebelumnya. Menurut 'Ābid al-Jābirī, *turāṡ* yang dimaksud adalah *intellectual heritage* (warisan intelektual) baik lama maupun baru, baik warisan positif maupun negatif yang menyertai kita hari ini, yang telah membentuk cara berpikir dan bertindak menghadapi realitas kekinian. Hubungan antara masa kini dan masa

[58] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., h. 364-365.
[59] Muḥammad 'Abduh, *Tārīkh al-Imām*, Kairo: Dār al-Fāḍilah, 2006*,* Juz 1, h. 762.

lalu adalah hubungan dialogis untuk melakukan rekonstruksi menuju pembaruan tafsir yang sesuai dengan konteks kontemporer.[60]

Menurut Amin Abdullah, ada dua tren pemikiran Islam dalam memahami *turāṡ*. Pertama, pihak yang menekankan pentingnya melestarikan *turāṡ* Islam yang telah dibangun dengan kokoh selama berabad-abad sebelumnya untuk memfilter dan meredam sisi-sisi negatif dari gerakan pembangunan dan modernisasi di berbagai aspeknya. Mereka memahami *turāṡ* sebagai sesuatu yang *rigid*, final dan tidak dapat diubah. Kedua, mereka yang melihat *turāṡ* secara kritis dan menganggapnya sebagai produk historis biasa. Bagi kelompok kedua ini *turāṡ* adalah sesuatu yang hidup, berkembang, bisa diukur, digali dan tidak kaku, tidak final dan bisa diubah.[61]

Berdasarkan alur pendapat kedua di atas, perkembangan keilmuan juga menjadi pertimbangan dalam agenda pembaruan pemikiran keislaman. Pertimbangan yang dimaksud adalah mengadopsi ilmu-ilmu baru sebagai bahan analisis penafsiran al-Qur'an. Tidak hanya ilmu yang dikembangkan oleh para tokoh Muslim tetapi juga ilmu-ilmu yang berkembang di tangan para tokoh pemikir Barat non-Muslim, seperti ilmu sosiologi, sejarah, hermeneutik, semantik dan semiotik atau bidang keilmuan lainnya. Penggunaan ilmu-ilmu tersebut sebagai metode pendekatan tafsir lumrah di kalangan para pemikir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Syahrur dan lainnya. Namun, adanya elemen keilmuan Barat ini yang memantik adanya penolakan dari sebagian pihak.

Al-Sulamī menyebut pembaruan semacam ini sebagai sebagai *al-tajdīd al-taghrībī* (pembaruan *ala* Barat) dan disebut sebagai *tajdīd munḥarifah* (pembaruan yang menyimpang). Sementara kebalikannya disebut *tajdīd maqbūl* (pembaruan absah) seperti tawaran pembaruan Muḥammad 'Abduh dan yang sealiran dengannya.[62] Sejalan dengan pandangan al-Sulamī, Uṡmān Aḥmad 'Abdurraḥīm menegaskan bahwa *tajdīd* dalam tafsir al-Qur'an tidak berarti menundukkan ayat-ayat al-Qur'an pada pemikiran dan mazhab baru atau mengacu pada dasar pemikiran filsafat dengan dalih revitalisasi dan pengembangan pemahaman al-Qur'an. Sebab, menurut 'Abdurraḥīm, pembaruan tafsir al-Qur'an berarti memperbarui pandangan kaum muslimin terhadapnya karena yang berkembang adalah pandangan akal manusia dan

---

[60] Lihat 'Ābid al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ*, Beirūt: al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1993, h. 11-15.

[61] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 293-304.

[62] Lihat Dallāl al-Sulamī, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ...," h. 99, 220-239.

bukan nas al-Qur'an atau petunjuk maknanya.[63] Bagi Mahmūd Kālū, ilmu apapun yang dikembangkan oleh siapapun memang berasal dari Allah dan satu sama lain tidak bertentangan, tetapi akan menjadi penyimpangan ketika pendekatan tersebut digunakan sebagai *tool* dalam memahami al-Qur'an, karenanya ia menolak *manhaj* tafsir yang seperti *manhaj al-tārīkhānī.*[64]

Manhaj al-tārīkhānī atau *al-manhaj al-tārīkhī* menekankan aspek historisitas al-Qur'an untuk memahami konteks makro dan mikro turunnya al-Qur'an. Menurut Muḥammad 'Ālī Iyāzī, tafsir dengan *al-manhaj al-tārīkhī* akan mengantarkan pemahaman baru terhadap al-Qur'an berdasarkan sisi kebahasaan dan segala konteks sosial yang mengitarinya saat pewahyuan. [65] Langkah itu sebagai langkah dalam memahami secara komprehensif *maqāṣid* atau tujuan-tujuan diturunkannya al-Qur'an. Dari *maqāṣid* tersebut kemudian didudukkan dalam konteks kekinian. Analisis terhadap problem masyarakat kontemporer menjadi sangat fundamental karena tafsir akan dihadirkan untuk mereka, untuk memberikan solusi atas problem tersebut.

Sejatinya, kajian seputar konteks bahasa al-Qur'an dan konteks pewahyuan sudah diperkenalkan para ulama al-Qur'an dan ushul fikih, seperti teori *dilālah (manṭūq* dan *mafhūm), sabab al-nuzūl* dan metode *naskh* (abrogasi). Tetapi, banyak pemikir tafsir kontemporer menilai pendekatan baru tetap dibutuhkan sebagai analisis dalam menafsirkan ayat, seperti pendekatan *al-lisāniyah* (*linguistic approach*) yang menekankan analisis semantik dan semiotik, dan *al-tārīkhāniyah (historical approach)* yang mendudukkan teks al-Qur'an pada sisi hostorisnya. Pendekatan *ala* Barat ini telah dikembangkan oleh beberapa pemikir Muslim seperti Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Ṭāha Jābir al-'Alwānī dan lainnya.[66] Tujuan dari itu semua adalah untuk melahirkan produk tafsir yang sejalan *maqāṣid* atau tujuan utama ajaran al-Qur'an dalam rangka terwujudnya kemaslahatan masyarakat dalam kehidupan duniawi hingga ukhrawi.

Disertasi ini akan mengkaji pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed. Keduanya merupakan tokoh pemikir yang dikenal produktif dalam menyampaikan ide-ide pembaruannya khususnya dalam tafsir al-Qur'an. *Maqāṣid* menjadi epistemologi yang mereka kembangkan untuk gagasan pembaruan tersebut. Hanafi tetap dengan term *'maqāṣid'* sebagaimana al-

---

[63] Uśmān Aḥmad Abdurraḥīm, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Naẓarah fī al-Mafhūm wa al-Ḍawābiṭ" *Majallah al-Wa'y al-Islāmī al-Kuwaitiyah*, No. 11, 2012, h. 15-16.

[64] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm,* h. 87.

[65] Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizārah al-Śaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H, h. 91-92.

[66] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm*, h. 69-91.

Syāṭibī—tokoh yang banyak menginspirasinya.[67] Sementara Saeed memakai istilah *values* (nilai) dalam rumusan *hierarchy of values*, sebagai kelanjutan dari gagasan yang ditawarkan Fazlur Rahman. *Maqāṣid,* tegas Saeed, menjadi *panacea* dalam menghadapi berbagai problem kontemporer.[68]

Secara umum, ada dua langkah yang mereka tekankan dalam menyuarakan pembaruan pemikiran tafsir: (1) kesadaran historis, yakni analisis terhadap teks utama agama dari sisi historisitasnya saat pewahyuan dan sisi pemaknaannya; (2) kesadaran terhadap realitas masyarakat. Selain itu, elemen pembaruan yang Hanafi dan Saeed usulkan tidak bisa dilepaskan dari genealogi dan kontinuitas pemikiran tradisional Islam dari generasi Islam abad-abad sebelumnya. Kontunuitas itu terjadi melalui revitalisasi dan rekonstruksi terhadap produk pemikiran lama. Pemikiran para tokoh yang mereka jadikan inspirasi menjadi bukti hal itu.[69] Hanafi bahkan secara khusus menulis karya dengan judul *al-Turāṡ wa al-Tajdīd.*[70]

Hanafi maupun Saeed juga sama-sama menawarkan *tajdīd* terhadap teori *maqāṣid* tradisional. Metode *istiqrā'* dari al-Syāṭibī mereka kembangkan. Bagi Hanafi, jika metode *istiqrā'* digunakan untuk menghasilkan *maqāṣid* melalui penelusuran terhadap ayat-ayat *juz'ī* maka dengan metode tersebut juga bisa dikembangkan untuk menemukan subjek baru. Lebih dari itu, Hanafi juga mengembangkan ranah *istiqrā'* tidak hanya pada sisi nash, tetapi penelusuran terhadap pengalaman kolektif manusia atau pemikiran yang diterima oleh publik.[71] Abdullah Saeed, di sisi lain, juga memperluas teori *maqāṣid* atau nilai-nilai universal (lima prinsip *ḍarūriyāt*) yang ditawarkan proto-kontekstualis, seperti al-Ghazālī dan al-Syāṭibī. Menurutnya, kelima nilai universal tersebut ditetapkan melalui metode *istiqrā'ī* (*inductive corroboration*)*,* dan dengan metode ini pula nilai universal bisa bertambah sesuai perkembangan zaman kontemporer. Untuk itu, Saeed menambahkan nilai lain berupa "*protection of disadventaged"* (perlindungan terhadap kaum lemah), *protection of freedom of religion* (kebebasan bergama), yang bisa

---

[67] Hassan Hanafi menyebut al-Syāṭibī sebagai *Uṣūliy al-Maqāṣid*. Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006, h. 290.

[68] Lihat Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty First Century*, New York: Roudledge, 2014, h. 122-123.

[69] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an…*, h. 122-123; Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, New York: Routledge, 2006, h. 25, 126-128.

[70] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992.

[71] Hassan Hanafī, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi', Muḥāwalah li I'ādah Binā' Uṣūl al-Fiqh,* Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2004, Juz 1, h. 52.

dianggap sebagai nilai-nilai universal di zaman sekarang.[72] Bagi Saeed, reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an bisa dilakukan berdasarkan nilai-nilai fundamental wahyu untuk mewujudkan tafsir kontekstual.[73]

Seperti Hassan Hanafi, Saeed juga menjadikan *maqāṣid* atau nilai-nilai fundamental sebagai basis untuk membuktikan validitasnya dalam mewujudkan tafsir kontekstual yang berpijak pada kemaslahatan umat kontemporer. Namun, lebih dari Saeed, Hanafi memberikan penekanan bahwa *maqāṣid* mesti diterapkan untuk agenda keumatan. Hanafi tidak hanya berhenti pada *maqāṣid* Syāri' dan *maqāṣid mukallaf* namun mesti dilanjut pada aspek yang lebih jauh, yakni *ahdāf al-ummah* (tujuan dan orientasi keumatan).[74]

Melalui kajian atas pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed tentang *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir mereka, disertasi ini diharapkan mampu melahirkan rumusan epistemologi *maqāṣid* dalam tafsir al-Qur'an. Karena itu, komparasi kedua pemikir kontemporer tersebut dalam riset disertasi ini tentu saja bertujuan untuk memahami pemikiran Hanafi dan Saeed tentang *maqāṣid* sebagai basis pemahaman terhadap teks wahyu, dihubungkan dengan konteks sosial kontemporer. *Maqāṣid* menjadi *rakīzah* (pilar) yang ditegaskan dalam tawaran pembaruan mereka. Menurut mereka, epistemologi *maqāṣid* memiliki *daur ījābī* (peran positif) dalam pengembangan pembaruan pemikiran, karena nilai kemaslahatan yang menjadi pijakan utama dalam menghadapi berbagai problem sosial kontemporer. Sisi menarik dari komparasi ini bisa dilihat dari faktor latar belakang pendidikan, karir intelektual, dan kekhasan pemikiran mereka. Kedua pemikir tersebut sama-sama lahir dari negara dengan penduduk Muslim mayoritas, yakni Mesir dan Maladewa (Maldive). Mereka juga tumbuh dari latar belakang pendidikan di negara mayoritas Muslim, Timur Tengah, dan sekaligus menjalani penempaan dalam tradisi intelektual di negara maju yang mayoritas non-Muslim. Namun, masing-masing kemudian berdomisi dan menjalani karir intelektual di negara yang jauh berbeda secara sosial, politik dan kultur keagamaan, Hassan Hanafi di Mesir dan Abdullah Saeed di Australia.

Kedua pemikir kontemporer tersebut berusaha menawarkan gagasan pembaruan di bidang tafsir al-Qur'an di mana *maqāṣid* dijadikan sebagai epistemologi dalam memahami ayat dan membumikan pesannya ke dalam realitas mutakhir. Keduanya berusaha merevitalisasi *maqāṣid* yang *nota bene* sebagai *turāṡ* Islam namun tetap dianggap relevan untuk pengembangan pemikiran keislaman di zaman ini. Namun demikian, sebagai pemikir progresif

---

[72] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an…*, h. 132-133
[73] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an…*, h. 71.
[74] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 328

yang tidak hanya berinteraksi dengan tradisi keilmuan Islam, Hanafi dan Saeed juga mengadaptasikan tradisi keilmuan Barat (*turāṡ gharbī*) ke dalam rumusan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Dari uraian latar belakang masalah di atas, berikut beberapa identifikasi masalah dalam penelitian ini:

1. Penafsiran al-Qur'an masih banyak bertumpu pada makna tekstual atau paling jauh pada analisis *naskh, sabab al-nuzūl* atau metode tradisional lainnya sehingga tafsir yang dihasilkan cenderung mengabaikan pesan fundamental, pesan inti, tujuan utama atau *maqāṣid* al-Qur'an sehingga melalaikan kebutuhan kontekstual. Sebagian mufasir memang lebih dari itu, yakni berusaha mencermati dan menemukan pesan inti dari al-Qur'an namun pesan utama tersebut tidak didudukkan dalam konteks kemasyarakat dan keumatan kontemporer. Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed berusaha menawarkan langkah penafsiran yang berpijak pada problem sosial masyarakat kontemporer dengan pijakan nilai *maqāṣid* dari al-Qur'an.
2. Dalam tradisi pemikiran keislaman, *maqāṣid* sebagai basis epistemologis tafsir al-Qur'an, hanya mengacu pada lima prinsip dasar (agama, jiwa, keturunan, harta dan akal) hasil dari rumusan proto-kontekstualis tradisional. Kelima prinsip dasar (*al-ḍarūriyyāt al-khams*) tersebut dinilai masih bersifat restriktif, memiliki daya jangkau yang terbatas untuk konteks kekinian, karena hanya dinukil apa adanya. Padahal, *maqāṣid* tersebut diperoleh melalu proses berpikir *(istinbāṭ* atau *ijtihād)* yakni metode *istiqrā'ī* yang bersifat dinamis. Karenanya, Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed menilai metode yang sama mesti dilakukan untuk memperluas cakupan *maqāṣid, mabda' kullī-ḍarūrī* dengan karakter *comprehensiveness*, *syumūliyah,* dan akseptabilitas al-Qur'an untuk setiap perubahan zaman.
3. Dalam diskursus tafsir konvensional dikenal dua kategori ayat *qaṭ'ī* dan *ẓannī* atau ayat-ayat *ṡawābit* dan *mutaghayyirāt* di mana perluasan tafsir hanya dibatasi pada ayat-ayat yang bersifat *ẓannī* atau *mutaghayyirāt.* Namun, ayat-ayat yang dimasukkan dalam kategori *qaṭ'ī* atau *ṡawābit* tidak hanya didasarkan pada nilai universal atau substansial tapi juga terkait ayat-ayat teknis operasional, seperti bertemakan *muqaddarāt* dan *hudūd.* Ayat-ayat *qaṭ'ī* dan *ṡawābit* tersebut dinilai tidak bisa tersentuh oleh pembaharuan sehingga pertimbangan *maqāṣid* dan tujuan kemaslahatan kemanusiaan mengalami hambatan dan memperlemah daya inovasi umat Islam di tengah kemajuan global.
4. Sebagian penafsir al-Qur'an cenderung mengabaikan analisis komprehensif terhadap konteks pewahyuan dan konteks masyarakat

kontemporer, baik secara makro maupun mikro. Pengabaian terhadap konteks saat pewahyuan berdampak pada produk tafsir yang tercerabut dari pesan utama atau *maqāṣid* ayat. Kelalaian dalam menganalisis konteks masyarakat kontemporer dapat mengantarkan sebuah tafsir yang keluar dari kebutuhan riil masyarakat.

5. Menafsirkan al-Qur'an di zaman sekarang berarti melanjutkan tradisi penafsiran para ulama sebelumnya. Tafsir-tafsir yang telah mereka hasilkan adalah respon terhadap kebutuhan zamannya. Namun, sebagian umat Islam menjadikan khazanah tafsir tradisional sebagai pegangan mutlak tanpa sikap kritis dan pertimbangan konteks kekinian. Sebaliknya, tidak sedikit kalangan yang justru mengabaikan khazanah pemikiran para ulama tradisional karena panduannya hanya pada aspek redaksional ayat. Kedua sikap tersebut sangat problematik dalam upaya pembaruan tafsir al-Qur'an. Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed hadir dengan kesadaran historis dan kritis terhadap *turāṡ* melalui pendekatan *maqāṣid*.

Untuk itu, gagasan tentang epistemologi *maqāṣid* yang ditawarkan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed untuk pembaruan pemikiran tafsir dapat diteliti lebih serius untuk melahirkan gagasan-gagasan anyar bagi pengembangan studi tafsir dan untuk mendudukkan nilai-nilai al-Qur'an di tengah menumpuknya problematika keumatan dan arus perubahan zaman menuju peradaban Islam dan kemanusiaan.

C. Pembatasan masalah

Dari berbagai identifikasi masalah yang telah diuraikan, penelitian disertasi ini dibatasi pada fokus utama: (1) gagasan epistemologi *maqāṣid* Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed; (2) pandangan epistemologi *maqāṣid* kedua tokoh tersebut dalam merumuskan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an; dan (3) kesadaran (*consciousness*) terhadap khazanah pemikiran tradisional *(turāṡ)* dalam hubungannya dengan pemikiran pembaruan tafsir.

D. Perumusan Masalah

Penelitian ini hendak menganalisis tawaran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed dalam melakukan pembaruan di bidang tafsir al-Qur'an untuk menjawab berbagai problem kontemporer, di mana pembaruan pemikiran tersebut mengacu pada epistemologi *maqāṣid* al-Qur'an. Untuk itu, fokus permasalahan dalam riset ini adalah "bagaimana komparasi epistemologi *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed?"

Masalah utama tersebut dapat dirinci dalam beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana rekonstruksi epistemologi *maqāṣid* menurut Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed?
2. Bagaimana kedua tokoh tersebut menghubungkan epistemologi *maqāṣid* dengan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an?
3. Bagaimana posisi *turāṡ* dalam pembaruan pemikiran tafsir keduanya?

E. Tujuan penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Memformulasikan epistemologi *maqāṣid* dari gagasan pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed untuk pengembangan konseptual tafsir *maqāṣidī*;
2. Menganalisis gagasan kedua tokoh tersebut dalam menghubungkan epistemologi *maqāṣid* ke dalam rumusan pembaruan tafsir;
3. Mendeskripsikan gagasan keduanya terhadap *turāṡ* (khazanah Islam maupun pemikiran Barat) dalam pembaruan tafsir mereka.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, manfaat yang akan didapatkan dari penelitin ini bersifat teoretis dan praktis.

1. Manfaat teoretis

Hasil dari penelitian ini memiliki manfaat teoretis sebagai berikut: (1) menjadi sumbangsih lahirnya rumusan epistemologi *maqāṣid* menuju pengembangan teori tafsir *maqāṣidī* yang dalam beberapa dekade terakhir banyak menyita perhatian para pengkaji tafsir al-Qur'an pada khususnya dan pemikir Muslim pada umumnya; (2) melengkapi dan memperkuat pengembangkan teoretis tafsir al-Qur'an di era kontemporer; (3) menegaskan persamaan dan perbedaan antara *maqāṣid syarī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*.

2. Manfaat praktis

Penelitian disertasi ini akan memberikan manfaat secara praktis: (1) sebagai pedoman bagi setiap pengkaji tafsir al-Qur'an dalam memahami tujuan utama al-Qur'an dan hubungannya dengan nilai kemaslahatan di masyarakat; (2) menjadi basis dalam melakukan upaya mengatasi berbagai problem masyarakat kontemporer.

G. Kerangka Teori

Riset ini fokus pada kajian epistemologi *maqāṣid,* yakni sebuah epistemologi yang sudah diperkenalkan dalam tradisi pemikiran Islam namun masih ramai menjadi diskursus di kalangan para pemikir Muslim kontemporer. Epistemologi berkaitan dengan pengetahuan tentang sumber pengetahuan, asal

mula pengetahuan, metode memperoleh pengetahuan, validitas, dan kebenaran pengetahuan (ilmiah).

Penelitian ini dianalisis melalui teori "fungsi penafsiran" yang dikemukakan Jorge J. E. Gracia. Menurut Gracia, sebuah teks memiliki relasi dengan *author* dan *audiens.* Ia mengatakan: *"A text is a group of entities, used as signs, which are elected, arranged, and intended by an author in a certain context to convey some specific meaning to an audience"* (teks merupakan sekumpulan entitas, digunakan sebagai tanda yang dipilih, disusun dan dimaksudkan oleh pengarang dalam konteks tertentu untuk menyampaikan makna spesifik kepada audien).[75] Dalam uraiannya tentang fungsi interpretasi atau tafsir, Gracia menjelaskan tiga fungsi spesifik penafsiran teks. *Pertama, historical function* (fungsi historis), yakni fungsi yang bertujuan untuk menelah kembali konteks historis pemahaman pengarang dan audien saat teks disampaikan pertama kali. Kedua*, meaning function* (fungsi pengembangan makna), yang bertujuan agar pembaca kontemporer dapat memahami makna serta mengambangkannya kemudian menyampaikan makna tersebut kepada audien kontemporer. Perkembangan makna tersebut tetap mengacu substansi yang dikandung sebuah teks. Tujuannya agar teks dapat dimaknai, dipahami, dan dihidupkan kembali sesuai perkembangan problem yang dihadapi pembaca dan audien kontemporer. Ketiga, *implicative function* (fungsi implikatif), yakni fungsi pemahaman dan penafsiran atas teks yang memiliki implikasi bagi para pembaca dan audien sesuai konteks saat teks dibaca dan ditafsirkan.[76] Ketiga fungsi tersebut tidak berkaitan dengan konsep *truth* (kebenaran) karena masing-masing merupakan realita penafsiran semata. Namun, efektivitas interpretasi sangat bergantung pada seberapa baik interpretasi tersebut memenuhi fungsi spesifiknya *(effectiveness of interpretations depends very much on how well they fulfill their spesific function)*.[77]

Teori Gracia tersebut akan diaplikasikan untuk menganalisis pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed di mana *maqāṣid* menjadi epistemologi bagi pembaruan pemikiran tafsir keduanya, baik penafsiran teks al-Qur'an dan pemahaman atas konteks pewahyuan maupun upaya mendudukkan teks dalam realitas kontemporer.

---

[75] Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*, New York: State University of New York Press, 1995, h. 4

[76] Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology,* h. 152-154.

[77] Sahiron Syamsuddun, *Hermeneutikan dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, h. 142; Jorge J. E. Gracia, *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology,* h. 163.

H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berbagai riset seputar epistemologi *maqāṣid* dan gagasan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an telah banyak dilakukan oleh para peneliti sebelumnya baik dalam bentuk buku, disertasi maupun artikel jurnal ilmiah nasional dan internasional.

1. Buku

Penelitian mengkaji epistemologi *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir yang ditawarkan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed. Kedua pemikir kontemporer ini telah menulis beberapa buku seputar pemikiran keislaman. Karya Hanafi yang berkaitan dengan tema disetasi ini adalah sebagai berikut: *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi', Muhāwalah li I'ādah Binā' Uṣūl al-Fiqh; al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al- Turāṡ al-Qadīm; al-Yasār al-Islāmī; Hiṣār al-Zamān min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal; Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ahdāf al-Ummah; Qirā'ah fī al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī; Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options;* dan *Multilateralism: An Islamic Approach*. Sedangkan karya Abdullah Saeed meliputi: *Interpreting the Qur"an: Towards a Contemporary Approach, Reading the Qur'an in the Twenty First Century; The Qur'an, an Introduction; Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur'an.* Dari beberapa karya tersebut tidak ada yang sama persis dengan fokus kajian dalam disertasi ini, namun masing-masing menyajikan gagasan yang dibutuhkan sebagai data penelitian ini.

Buku lain yang berhubungan erat dengan tema penelitian ini juga pernah ditulis oleh para ahli. Dalam bidang *maqāṣid,* beberapa karya yang bisa disebutkan adalah *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (al-Syāṭibī), *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr)*, Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā* ('Allāl Fāsī), *al-Kulliyyāt al-Asāsiyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, *Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī*, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī* (Aḥmad Raisūnī), *al-Qiyam al-Ḍarūriyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Faḥmī Muḥammad 'Alwān), *Maqāṣid al-Syarī'ah* (Ṭāha Jābir 'Alwānī), *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān* (Abū al-Ṭayyib), *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Ibn Zaghībah), *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm* (Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd). Sedangkan buku yang terkait manhaj dan pembaruan tafsir adalah *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Fahd 'Abd al-Raḥmān Rūmī), *Itijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Muḥammad Ibrāhīm Syarīf).

Selain itu, dijumpai pula buku yang berkaitan dengan pengembangan *maqāṣid* dalam konteks pembaruan tafsir dalam Islam. *Pertama,* buku yang

ditulis Said Agil Husin Almunawar berjudul *Maqashid al-Syari'ah: Transformasi Hukum Islam menjadi Hukum Positif* (2022). Buku ini fokus pada pemikiran konseptual mengenai hukum Islam dan transformasinya ke dalam hukum nasional khususnya di Indonesia. Sang penulis meyakini bahwa konsep *Maqashid al-Syari'ah* bisa menjadi jembatan penghubung untuk mempertemukan keduanya (hukum Islam dan hukum positif). Analisis terhadap tiga gradasi kebutuhan manusia *(ḍarūriyah-ḥājiyah-taḥsīniyah)* menjadi poin pembeda buku ini terutama ketika diperkuat dengan pandangan para tokoh *maqāṣid* terkemuka seperti al-Ghazālī, al-Syāṭibī, dan al-Ṭūfī.[78]

Buku Said Agil tersebut diperkaya dengan contoh-contoh kekinian khususnya dalam bidang hukum, seperti obligasi syariah yang dibahas secara khusus dalam subbab buku tersebut.[79] Buku tersebut sekaligus menjadi tawaran baru mengenai gagasan kontekstualisasi dan adaptasi *maqāṣid* ke dalam hukum positif. Tetapi, buku itu tidak dihubungkan dengan tajuk pembaruan dalam pemikiran tafsir al-Qur'an secara khusus. Karena itu, tema penelitian ini memiliki perbedaan yang sangat jelas dengan buku tersebut meskipun sama-sama berbicara tentang konteks kontemporer.

Kedua, buku Mohammed Gamal Abdelnour dengan judul: *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida* (2022). Menurut penulisnya, buku ini memberikan tawaran baru dalam konteks diskursus *maqāṣid*. Tawarannya tentang *maqāṣid aqīdah* diyakininya sebagai pembeda dari *maqāṣid syarī'ah* yang dikenal dalam tradisi pemikiran keislaman selama ini. Abdelnour bahkan menegaskan bahwa hanya berpegang pada *maqāṣid syarī'ah* berarti telah mereduksi ajaran Islam karena menjadikan *maqāṣid* teologi dan *maqāṣid* Islam secara umum sebagai subkategori dari hukum padahal hukum sendiri merupakan subkategori dari ajaran Islam secara umum.[80]

Terlepas dari klaim Gamal Abdelnour tersebut, buku yang dihadirkannya menjadi sumbangan yang cukup berharga bagi geliat intelektualisme Islam di era ini di mana pembaruan pemikiran terus hadir dari para pembaru Muslim. Akan tetapi, sebagaimana tampak pada judulnya, buku tersebut spesifik mengkaji tentang *maqāṣid* dalam bidang teologi sehingga memiliki perbedaan yang jelas dengan tema riset ini, Apalagi Abdelnour tidak menghubungkannya dengan pembaruan pemikiran di bidang tafsir al-Qur'an.

---

[78] Lihat Said Agil Husin Al-Munawar, *Maqashid al-Syari'ah: Transformasi Hukum Islam menjadi Hukum Positif,* Jakarta: Penamadani, 2022*,* h. 313-490.

[79] Said Agil Husin Al-Munawar, *Maqashid al-Syari'ah…,* h. 513-586.

[80] Mohammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida,* Oxford: Oxford University Press, 2022, h. 110.

2. Disertasi

Berikut beberapa hasil penelitian dalam bentuk disertasi yang relevan dengan riset disertasi ini: *Pertama,* disertasi dengan judul *Kontribusi Hassan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)* yang ditulis oleh Saifuddin Dhuhri. Sebagaimana ditegaskan dalam judul, disertasi ini fokus membahas tentang pemikiran Hassan Hanafi mengenai konstruksi ushul fikih. Temuan Dhuhri menyebutkan Hassan Hanafi mampu melakukan rekonstruksi ilmu ushul fikih yang pernah ditawarkan para ulama klasik. Artinya, Hassan Hanafi berusaha melakukan pembaruan atau rekonstruksi dalam bidang ushul fikih.[81] Menurut Saifuddin, untuk melakukan langkah rekonstruksi penafsiran Hassan Hanafi menawarkan konsep *tajribah* (pengalaman) dan *wa'yu* (kesadaraan) yang meliputi kesadaran sejarah, kesadaran teoretis, dan kesadaran praksis. Temuan lain dari Saifuddin adalah bahwa konstruk Ushul fikih Hassan Hanafi menggunakan konstruk empat-empat (*rubā'ī*), yakni meliputi sisi relevansi ushul fikih bagi zaman modern, kesadaran sejarah, kesadaran, teoretis, dan kesadaran praksis. Karena itu, Saifuddin menilai ushul fikih yang ditawarkan Hassan Hanafi sangat signifikan untuk menyelesaikan problematika sejarah dan perubahan zaman. Sebab, ide-ide perubahan zaman mewajibkan perubahan hukum berdasarkan illat di dalamnya.[82]

Saifuddin menganilisis lebih jauh bahwa konstruk Ushul Fiqh Hassan Hanafi dipengaruhi oleh ideologi Islam kiri (*al-Yasār al-Islāmī*) dan berorientasi kepada revolusionis dan humanis-teosentris. Gagasan ini diperkuat dengan adanya dialektika antara krisis sosial, kesadaran (*syu'ūr*) manusia dan wahyu. Selain itu, lanjut Saifuddin, konsep *syu'ūr* yang digunakan Hanafi yang menjadi konsep kunci dalam rekonstruk ushul fiqh dihubungkan dengan pendekatan fenomenologi sehingga menjadikan ushul fiqh relevan dengan zaman modern dan responsif terhadap krisis sosial. Karena itu, Saifuddin menegaskan Hassan Hanafi telah berhasil menciptakan konsep baru untuk menguraikan dan memperluas ruang lingkup bidang ushul fiqh. Ia berhasil mengurai pemikiran ushul fikih Hassan Hanafi dengan baik dan detail termasuk tawaran-tawaran pemikirannya dalam memperluas cakupan ushul fikih. Namun demikian, disertasi ini tidak banyak menghubungkan rekonstruksi Hassan Hanafi pada konsep *maqāṣid* yang juga banyak

---

[81] Saifuddin Dhuhri, "Kontribusi Hassan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)," *Disertasi* Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021, h. 15.

[82] Saifuddin Dhuhri, *"Kontribusi Hassan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)*," h. 276-277.

dibahasnya dalam perlbagai karyanya, padahal *maqāṣid* menjadi salah satu piranti penting dalam tawaran gagasan pembaruan hanafi untuk memahami dan membumikan wahyu dalam realitas masyarakat kontemporer.

Kajian disertasi Saifuddin Dhuhri memiliki persamaan dengan disertasi saya dalam hal kajian ushul fikih dan pembaruan pemikiran berdasarkan problem masyarakat. Karena dalam pelbagai sisi, *maqāṣid* merupakan bagian yang inhern dalam ushul fikih, sebagaimana uraian para ahli ushul sebelumnya. Namun demikian, konsep *maqāṣid* tidak dibahas detail dalam disertasi Saifuddin, apalagi berkaitan dengan aspek epistemologi dari *maqāṣid*.

Kedua, disertasi dengan judul *al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, Mafhūmuh wa Ḍawābiṭuh wa Ittijāhātuh* yang ditulis Dallāl Kuwairan Alsulamī (2014). Riset Kuwairin ini membahas seputar tren pembaruan tafsir al-Qur'an di zaman modern kontemporer baik yang disebutnya sebagai *munharifah* maupun *maqbūlah,* termasuk penegasannya tentang urgensi dari pembaruan tafsir dengan kategori *tajdīd maqbūl.* Beberapa tokoh mufasir yang ia kaji seperti Muḥammad Rasyīd Riḍā dan Ibn 'Āsyūr. Rasyīd Riḍā dan Ibn 'Āsyūr disebut sebagai mufasir pembaru yang memberikan perhatian pada *maqāṣid* al-Quran sekaligus banyak merespon problem sosial. Selain itu, ia juga menjabarkan pembaruan tafsir yang disebutnya sebagai *al-tajdīd al-taghrībī* atau pembaruan *ala* Barat. Nama-nama pemikir pembaru yang disebutkan dalam kategori kedua ini adalah seperti Muḥammad Khalafallāh, Ṭāha Ḥusain, Arkoun, 'Abd al-Majīd Syarafī, Hassan Hanafi, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, al-Ṭibb al-Taizīnī, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, dan Syaḥrūr. Namun, pemikiran yang banyak dijabarkan Dallāl Kuwairān adalah Muḥammad Khalafallāh, Ṭāha Ḥusain, dan Arkoun. Tokoh lain termasuk Hassan Hanafi hanya disinggung tanpa uraian. Mereka menggunakan produk pemikiran Barat orientalis untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.[83]

Uraian Dallāl adalah kategorisasi pembaruan tafsir, meskipun dari sekian uraian tentang pemikiran pembaruan "tafsir ala Barat" tersebut. Namun, ia tidak menyertakan tawaran pemikiran tokoh-tokoh tersebut yang berbasis pada khazanah pemikiran Islam seperti *maqāṣid*. Di sisi lain, kajian Dallāl terhadap tren pembaruan tafsir kontemporer tidak spesifik mengenai tokoh mufasir tertentu. Ia juga tidak fokus pada kajian *maqāṣid* sebagai epistemologi pembaruan tafsir, namun ia hanya menyebut Rasyīd Riḍā dan Ibn 'Āsyūr sebagai dua tokoh yang memiliki perhatian yang cukup serius terhadap *maqāṣid* dalam menafsirkan al-Quran.

[83] Dallāl al-Sulamī, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ...," h. 89-91, 97.

Ketiga, disertasi dengan judul *Pemikiran Maqashid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-ayat Hukum Keluarga dalam Tafsir al-Mishbah)* yang ditulis Johar Arifin (2018).[84] Disertasi ini membahas tentang pemikiran *maqāṣid* menurut M Quraish Shihab (MQS) dalam menafsirkan ayat-ayat seputar keluarga. Ia menegaskan bahwa MQS menggunakan perspektif *maqāṣid* dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut. Dalam mengungkap *maqāṣid* ayat, MQS menggunakan takwil ayat dengan memberikan peran akal di bawah bimbingan wahyu. Menurutnya, terdapat empat aspek metodologis dari tafsir MQS yang menguatkan kecenderungan pada corak *maqāṣid*: (1) memerhatikan sababun nuzul untuk mengetahui hikmah dari tasyri ayat; (2) memerhatikan aspek munasahab untuk mengkaji ayat secara tematik; (3) memerhatikan takwil dengan penekanan pada akal namun tetap dalam bimbingan wahyu; (4) memerhatikan aspek kebahasaan sebelum mengungkap sisi kemukjizatan al-Qur'an yang bertujuan melahirkan tafsir kontekstual.

Kelebihan disertasi Johar Arifin terletak pada uraiannya terhadap tafsir MQS tentang metodologi tafsir *maqāṣidī* yang dibangun pada empat aspek, yakni kebahasaan, *sabab al-nuzūl*, *munāsabah*, dan penekanan pada takwil. Keempat aspek tersebut yang berhasil dianalisis Johar Arifin untuk melihat sisi tafsir kontekstual MQS. Kelebihan lain dari disertasi tersebut terletak pada uraiannya tentang tokoh-tokoh *maqāṣid* sebelumnya yang mempengaruhi MQS. Menurut Johar Arifin, pemikiran *maqāṣid* MQS diadopsi dari teori *maqāṣid* al-Syāṭibī. Selain al-Syāṭibī, penafsirkan kontekstual MQS disebut pula terpengaruh dari pemikiran Rasyīd Riḍā, Ibn 'Āsyūr, dan Abdul Halim khususnya mengenai konsep *munāsabah* dan *maqāṣid*. Namun demikian, disertasi Johar Arifin tidak menghubungkan secara langsung konsep *maqāṣid* MQS dengan diskursus pembaruan tafsir.

Dari aspek kajian *maqāṣid* yang dihubungkan dengan penafsiran al-Qur'an, disertasi Johar Arifin ini memiliki kesamaan. Akan tetapi, selain tokoh yang dikaji berbeda, tafsir *maqāṣidī* Quraish Shihab tidak dibahas dari aspek epistemologinya. Selain itu, ia tidak menyinggung dua tokoh penting dalam pemikiran pembaruan di bidang tafsir Qur'an, yakni Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed.

3. Jurnal ilmiah

Selain dalam bentuk disertasi, riset lain dalam bentuk artikel jurnal ilmiah yang relevan dengan tema disertasi ini telah juga telah ditulis oleh

[84] Johar Arifin, "Pemikiran Maqashid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-ayat Hukum Keluarga dalam Tafsir al-Mishab)," *Disertasi,* Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2018.

beberapa peneliti. *Pertama,* Artikel Josep Puig Montada berjudul: "Hassan Hanafi's new approach to the Koran" (2022). Ia mengkaji pemikiran Hassan Hanafi tentang pendekatan baru dalam tafsir al-Qur'an. Josep Puig menjabarkan segi tiga pemikiran Hanafi dalam projek pemikiran pembaruannya, yakni tentang *Islamic heritage* (*turāṡ* Islam) khususnya ilmu ushul fikih, analisis dan kritisismenya terhadap warisan pemikiran Barat, dan tentang realitas yang sebenarnya. Ia menjelaskan beberapa poin dari pemikiran Hassan Hanafi, yakni tentang diskursus seputar metode baru dalam menafsirkan al-Qur'an, di dalamnya dibahas tentang tafsir tematik dan *the standpoint towards reality* (sudut pandang terhadap realitas). Realitas yang dimaksud adalah pengalaman hidup dan bagaimana melihatnya dengan pengalaman langsung serta dengan menjadikan teks sebagai hipotesis hermeneutik untuk diverifikasi oleh pengalaman. Di sinilah Hanafi, menurutnya, mampu menggabungkan ganda metode: analisis tekstual (hermenetik) dan deskripsi terhadap pengalaman hidup (fenomenologi), yang tidak memiliki preseden sebelumnya.[85]

Selain itu, Josep Puig juga menjabarkan alur pemikiran Hassan Hanafi tentang konsep kesadaran (*consciousness*) sebagai bagian penting dari tawaran pemikirannya. Konsep kesadaran ini, menurut Josep, mengacu pada teori *Phenomenology of Perception,* yang juga dibahas Hanafi, meliputi *self-consciousness* dan kesadaran lain seperti consciousness of the world dan *consciousness of the other,* tetapi konsep dihubungkan Hanafi pada beberapa ayat, seperti QS. Al-Ma'ārij [70]: 18 dan al-Ḥāqqah [69]: 12; al-Insyiqāq [84]: 21, termasuk ayat tentang perintah *iqrā'* (QS. Al-'Alaq [96]: 1-5). Sehingga, lanjut Puiq, kesadaran yang dimaksudkan Hanafi bukan hanya berupa kesan indrawi tetapi juga kesadaran kognitif, termasuk konsep *historical consciousness*. Di bagian terakhir artikelnya, Josep Puig menjabarkan *Legacy and Renewal* (warisan dan pembaruan) dari pemikiran Hassan Hanafi ketika dihadapkan pada situasi politik Arab saat itu, Mesir pada khususnya, sehingga gagasan pembaruan Hanafi dianggap mengalami kendala serius.[86]

Tulisan Josep Puig Mondata berhasil menjabarkan projek pembaruan Hassan Hanafi dari aspek genealogi pemikiran. Josep Puig Mondata lebih menekankan keterpengaruhan Hanafi pada pemikir Barat dari pada proto-mujaddid Muslim di abad sebelumnya. Menurutnya, Hanafi dipengaruhi oleh para tokoh Barat terutama pengaruh pemikiran fenomenologi Hussel. Bahkan,

---

[85] Josep Puig Montada, "Hassan Hanafi's New Approach to the Koran," *Doctor Virtualis,* No. 17 Tahun 2022, h. 265.

[86] Josep Puig Montada, "Hassan Hanafi's new approach to the Koran," h. 270-271, 274.

tesisnya tentang konsep *consciousness* (*al-syu'ūr; al-wa'y*) yang ditawarkan Hanafi sebagai bagian dari pengaruh pemikiran filsafat Barat, walaupun rujukan normatif ayat-ayat al-Qur'an telah dijelaskan Hanafi yang membentuk lahirnya konsep tersebut.

Kajian Josep Puig Mondata memiliki persamaan dengan studi riset saya dalam konteks pemikiran pembaruan keislaman (tafsir) termasuk tentang ushul fikih yang disinggungnya. Namun, uraiannya tidak menyentuh pada persoalan *maqāṣid* (*the main objectives of Quranic verses*) yang justeru banyak dibahas Hanafi.

Kedua, artikel yang ditulis Hijrian Angga Prihantoro, *"Hassan Hanafi and Islamic Legal Theory"* (2021). Artikel ini mengkaji formula baru Ushul Fiqh yang ditawarkan Hassan Hanafi sebagai kritik terhadap slogan "Back to the Qur'an and Sunna" sebagai fenomena keagamaan masyarakat kontemporer. Hijrian menjelaskan bahwa Hassan Hanafi tidak hanya menjadikan *religious texts* (teks keagamaan) dalam Islam sebagai sumber hukum tetapi juga sebagai pengalaman fenomenologis keagamaan secara bersamaan. Untuk memformulasikannya, tegas Hijrian, Hanafi berusaha mendialogkan keduanya (teks dan konteks empirik, kemudian melahirkan tiga konsep kesadaran (*consciousness*), yakni kesadaran historis, eidetis, dan praksis.[87]

Hijrian menjelaskan bahwa Hassan Hanafi menjadikan *turāṡ* sebagai *nuqṭah al-bidāyah* (*starting point*) sebelum melangkah pada *i'ādah al-tafsīr* (reinterpretasi) karena *turāṡ* mengalami kegagapan ketika menghadapi isu-isu kemanusiaan di era kontemporer. Karena itu, *turāṡ* mesti dibaca melalui metodologi filsafat dan Hassan Hanafi menjadikan fenomenologi sebagai basis analisis untuk merekonstruksi *turāṡ* dalam Islam. Sebab, literatur keislaman adalah fenomena keagamaan di mana setiap peradaban kemanusiaan memiliki karakter yang khas yang lahir dari dialektika antara teks keagamaan dan realitas sosial. Upaya rekonstruksi keilmuan Islam yang dilakukan Hassan Hanafi mengacu pada sisi epistemologisnya. Menurut Hijrian, Hanafi berupaya melakukan rekonstruksi epistemoligi ilmu-ilmu keislaman mulai dari ilmu Kalam, filsafat, fikih-ushul fikih, dan tasawuf melalui kesadaran akademik dengan cara mendialogkan antara aspek teosentris teks keagamaan dan konteks realitas. Karena itu, langkah rekonstruksi tidak bisa dilepaskan dari realitas. Lebih dari itu, Hijrian juga menjabarkan langkah konseptual pembaruan Hassan Hanafi bahwa upaya pembaruan sebagai refleksi pemikiran

[87] Hijrian Angga Prihantoro, "Hassan Hanafi and Islamic Legal Theory," *Mazahib,* Vol. 20 No. 2 Tahun 2021, h. 193.

sehingga diskursus keagamaan mesti melihat aspek *humanity* yang melingkupi masyarakat beragama. Dua aspek yang bisa diupayakan menuju pembaruan pemikiran dalam Islam, yakni *tajdīd min al-dākhil* dan *tajdīd min al-khārij*. *Tajdīd min al-dākhilī* dilakukan dengan langkah menelusuri sisi progresif dalam *turāṡ* Islam dengan memberinya kerangka konseptual baru yang berfungsi sebagai formula epistemologis baru. Sedangkan *tajdīd min al-khārij* ditempuh dengan langkah menyertakan pemikiran-pemikiran Barat dan menelusuri nilai objektifnya untuk diadaptasikan ke dalam khazanah pemikiran Islam.[88]

Namun, Hijrian hanya berhenti pada pemaparan secara global dari pemikiran Hassan Hanafi tentang langkah pembaruan pemikiran keislaman. Ia tidak menjelaskan detail tentang langkah-langkah pembaruan tafsir atas teks keagamaan (al-Quran dan Hadis). Kajian Hijrian tentang epistemologi pemikiran Hassan Hanafi juga menjadi fokus dari kajian disertasi saya. Namun, ia hanya membahasnya secara global hubungannya dengan konsep *"consciousness"* (*syu'ūr*) dari gagasan pembaruan Hassan Hanafi, lebih-lebih tulisan tersebut juga tidak secara spesifik mengkaji tentang epistemologi *maqāṣid*, sebagai aspek yang sangat penting dalam pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi.

Ketiga, artikel Mujiburrahman berjudul *"Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order"s Islamic Discourses"* (2018). Artikel ini fokus pada kajian yang dilakukan oleh para cendikiawan Muslim terkemuka Indonesia pada masa orde Baru mengenai pemikiran Hassan Hanafi dan Ali Shariati. Mujiburrahman menegaskan bahwa pemikiran Hassan Hanafi dan Ali Shariati diterima, dikritik, ditafsirkan, dan disesuaikan dengan konteks keindonesiaan oleh para cendikiawan Indonesia. Pemikiran Hassan Hanafi, tegas Mujib, telah diadopsi hingga mewarnai wacana Islam Orde Baru, khususnya dalam bidang hubungan antaragama, ideologi dan pembangunan, kiri Islam, dan oksidentalisme.[89] Mujiburrahman juga menegaskan banyaknya apresiasi para cendikiawan Muslim Indonesia terhadap pemikiran pembaruan dan modernisasi Hassan Hanafi tidak lepas dari proyek modernisasi di Indonesia yang diadopsi dari kebijakan pembangunan Barat. Namun, di sisi lain, wacana pemikiran Islam di Indonesia dipengaruhi

[88] Hijrian Angga Prihantoro, "Hassan Hanafi and Islamic Legal Theory," h. 199-200.

[89] Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *Studia Islamika,* Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, h. 279-380.

oleh kepentingan politik Islam dari kalangan kaum reformis, tradisionalis dan Syi'ah.[90]

Mujiburrahman hendak menegaskan bahwa perkembangan gagasan pembaruan pemikiran Islam Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kajian terhadap para tokoh pembaru termasuk pengaruh dari pemikiran pembaruan yang digagas Hassan Hanafi saat itu. Karena itu, pembaruan pemikiran Islam juga tidak bisa dilepaskan dari tafsir atas teks agama di tengah realitas perubahan. Sisi itulah yang dikaji dalam artikel Mujiburrahman yang memiliki kesamaan dengan kajian disertasi ini. Namun, artikel Mujiburrahman tidak menjabarkan lebih jauh langkah-langkah metodologis yang digagas Hassan Hanafi dalam berbagai karyanya, termasuk konsep *maqāṣid* yang banyak dibahas dalam projek pemikiran pembaruan.

Keempat, tulisan Aan Nadjib dengan judul: *"Contextual Qur'an Interpretation: The Study on the Concept of "Hierarchy of Values' Abdullah Saeed."* (2016). Artikel ini mengkaji pemikiran Abdullah Saeed tentang pendekatan kontekstual tafsir al-Qur'an. Menurut Nadjib, pemikiran Saeed lebih detail dari tokoh kontekstualis kontemporer lainnya khususnya tentang hierarki nilai untuk memahami ethico-legal dari al-Qur‟an, yang merupakan kelanjutan dari tawaran pemikiran Fazlurrahman. Nadjib menjabarkan langkah-langkah tafsir kontekstual tawaran Saeed dimulai dari: (1) berhadapan dengan dunia teks; (2) analisis kritis, yang dimulai dari analisis linguistik, konteks literatur teks termasuk komposisi dan struktur, identifikasi bentuk teks, dan hubungan kontekstual antarteks ayat; (3) makna original (penerima pertama wahyu), yakni mengeksplorasi pemahaman penerima pertama terkait sosio-historis esensi pesan dan menyelidiki apakah pesan bersifat universal atau temporal. Di langkah inilah ideal moral dari teks bisa dijumpai; dan (4) makna kotekstual untuk *reader* hari ini, yaitu membawa pesan teks ke dalam suasana kontemporer. Namun, penjelasan Nadjib terhadap langkah-langkah konseptual tafsif kontekstual Abdullah Saeed cenderung singkat, termasuk ketika menjelaskan tentang makna original dan nilai universal atau ideal moral al-Qur'an. Tetapi, saat menjabarkan langkah *ala* Saeed pada contoh kongkret penafsiran, ia cenderung lebih detail mengungkap nilai (*value*) yang dikandung

[90] Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." *Studia Islamika,* Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, h. 302.

sebuah ayat. *Value* inilah yang disebut bisa menjadi benang merah dalam melakukan kontekstualisasi di zaman kontemporer.[91]

Sisi penting dan menarik dari uraian Nadjib adalah ketika ia mampu menguraikan langkah Saeed dalam menemukan *value* atau ideal moral atau ide universal teks. Untuk menemukan gagasan universal tersebut, Saeed menjelaskan langkah yang mesti ditempuh di antaranya adalah *frequency,* yakni seberapa sering al-Qur'an menyebutkan nilai tersebut dalam pelbagai tema yang dibahas al-Qur'an. Penjelasan tentang nilai universal dan fundamental ayat inilah yang menjadi titik persamaan antara riset Nadjib dan fokus penelitian disertasi ini. Akan tetapi, Nadjib tidak mengubungkan ideal moral dari pemikiran Saeed dengan konsep *maqāṣid* yang berkembang dalam tradisi pemikiran keisalaman.

Kelima, artikel jurnal dari Lien Iffah Naf'atu Fina berjudul: *"Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman"* (2015). Artikel ini mengkaji pemikiran tafsir kontekstual Abdullah Saeed yang dinilai Fina sebagai kelanjutan dan penyempurnaan dari gagasan pemikiran Fazlur Rahman. Fina menjelaskan hierarki nilai (*hierarchy of values*) yang digagas Rahman berhasil disempurnakan oleh Saeed. Hierarki nilai itu disebutkan merupakan bagian dari inspirasi pemikiran para pemikir klasik. Fina juga menegaskan pemikiran Saeed tentang hierarki nilai tersebut menjadi sumbangsih yang jelas di antara para pemikir kontekstualis kontemprer. Dengan gagasan tersebut, kata Fina, Abdullah Saeed mampu menyelesaikan persoalan terkait makna universal dan makna partikular dari ayat-ayat al-Qur'an.[92]

Fina menjabarkan poin-poin lain dari pemikiran Abdullah Saeed, yakni prinsip epistemologis interpretasi kontekstual dan kerangka kerja penafsiran. *Pertama,* Prinsip epistemologis, yang meliputi: pengakuan atas kompleksitas makna, perhatian pada konteks sosio-historis, perumusan tentang hierarki nilai yang mencakup *obligatory, fundamental, protectional, implementational,* dan nilai *instructional. Kedua,* kerangka kerja penafsiran, yang meliputi empat tahap: (1) mengenal dunia teks; (2) analisis kritis terhadap aspek linguistik, konteks lirerasi, bentuk teks, teks paralel, dan *precedent* (tafsir yang telah diproduksi para mufasir); (3) analisis makna yang diterima penerima pertama

---

[91] Aan Nadjib, "Contextual Qur'an Interpretation: The Study on the Concept of "Hierarchy of Values" Abdullah Saeed," *Journal of Islamic Studies and Culture,* No. 4 Tahun 2016, h. 92-93.

[92] Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," *dalam Jurnal Hermeneutik,* Vol. 9 No. 1 Tahun 2015, h. 65.

wahyu terkait konteks sosio-historis, *world view,* bentuk pesan, sisi kontekstualitas dan universalitas ayat serta hubungan antara pesan teks dan pesan seluruh ayat al-Qur'an; dan (4) analisis konteks kontemporer. Fina juga menjelaskan gagasan Saeed tentang sisi *mutable* (*qaṭ'ī*) dan *immutable* (*ẓannī*) dari ayat al-Qur'an yang dihubungkan dengan konsep *maqāṣid* yang pernah ditawarkan oleh para penafsir proto-kontekstualis sebelumnya. Uraian ini juga menjadi kelebihan dari kajian Fina karena ia berusaha mengungkap latar belakang sekaligus kebaruan dari pemikiran Abdullah Saeed. Selain itu, gagasan Saeed tentang hierarki nilai al-Qur'an merupakan kelanjutan dari konsep *maqāṣid* yang pernah dibahas oleh para ulama seperti al-Ghazālī dan al-Syāṭibī hingga al-Ṭūfī, sebagai proto-kontekstualis Muslim tradisional.[93]

Penjelasan Fina memiliki titik temu persamaan dengan kajian disertasi ini terkait gagasan pembaruan atau tafsir kontekstual Abdullah Saeed tersebut. Akan tetapi, Fina tidak menjelaskan lebih jauh pemikiran Saeed terkait bentuk-bentuk nilai fundamental yang dicontohkan dalam karya-karya lainnya, atau hierarki nilai yang lain yang bisa dimasukkan dalam konsep *maqāṣid.* Poin terakhir ini menjadi fokus kajian disertasi saya dalam bingkai epistemologi *maqāṣid* dalam ide pembaruan Abdullah Saeed.

Keenam, artikel yang ditulis Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil dengan judul *"Maqasid Tafsir: Uncovering and Presenting Maqasid Ilahi Qurani into Contemporary Context"* (2021). Artkel ini menawarkan tafsir *maqāṣidī* sebagai model dapat menjadi alternatif moderat antara tafsir tekstual dan liberal-substansialis. Selain itu, Aksin Wijaya juga membahas tiga kerangka untuk memahami maksud Tuhan, yakni teks, ideal moral, dan spiritual substansial. Mereka menegaskan, untuk mengetahui maksud Tuhan tidak hanya berdasarkan teks, juga tidak hanya behenti pada ideal moralnya namun mesti melangkah pada dimensi spiritual-kontekstual dari al-Qur'an. Untuk memahami tujuan Tuhan dalam bentuk ideal moral menurut mereka bisa didikaji dengan pendekatan *tafsīr nuzūlī.* Sementara tujuan Tuhan dengan karakter spiritualkontekstual bisa dianalisis dengan pendekatan hermeneutika filosofis *(philosophical hermeneutics)* untuk menemukan makna produktif (*productive meaning*) atau makna yang *meaningful* bagi pembacanya.[94]

Sisi menarik dari artikel Aksin terletak pada tawaran adanya interaksi tiga aspek: makna tekstual dan makna ideal moral serta dimensi makna spiritul,

---

[93] Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," h. 71-86.

[94] Aksin Wijaya, and Shofiyullah Muzammil, "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur‟anī into Contemporary Context," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies,* Vol. 59 No. 2 Tahun 2021, h. 461-471.

maka maksud Tuhan dalam dikontekstualisasikan dalam ralitas kontemporer. Ini merupakan tawaran yang sangat berharga dari kedua penulis tersebut. Terutama tawaran mereka tentang aspek spiritual-kontekstual al-Qur'an dalam upaya memahami *maqāṣid* Tuhan dan untuk melahirkan tafsir al-Qur'an dalam konteks masyarakat kontemporer. Namun demikian, Aksin dan Shofiyullah cukup singkat mengurai jejak pemikiran *maqāṣid* sebelumnya termasuk tidak menyinggung ulama proto-kontektualis pada periode-periode awal Islam yang menjadikan *maqāṣid* sebagai ruh dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Artikel Aksin Wijaya dan Shofiyullah tersebut memiliki titik persamaan dengan fokus kajian dalam riset disertasi ini, yakni tentang *maqāṣid* dalam tafsir al-Qur'an bahkan mengenai sisi epistemologi dari upaya mewujudkan tafsir *maqāṣid*. Beberapa tokoh *maqāṣid* juga disebutkan dalam artikel mereka seperti Muḥammad 'Abduh dan Jasser Audah. Akan tetapi, di nama Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed tidak masuk dalam pembahasan artikel tersebut, bahkan nama Abdullah Saeed juga tidak disinggung sama sekali ketika membahas tentang teori "ideal moral."

Ketujuh, artikel Kusmana berjudul *"Epistemologi Tafsir Maqasidi"* (2016). Sebagaimana ditegaskan pada judulnya, Kusmana fokus pada kajian epistemologi tafsir *maqāṣidī*, yakni asal usul tafsir, metodologi, dan validasi konstruksinya. Ia menyebutkan beberapa pemikiran tokoh yang menjadi acuan dari tafsir *maqāṣidī. Maqāṣid* Ibnu Asyur dan Jasser Audah dinilai menjadi acuan awal dari konseptualisasi tafsir *maqāṣidī*, Muḥammad 'Abduh dengan harmonisasi akal dan wahyu untuk memahami maksud Tuhan yang kemudian dikembangkan oleh Rasyīd Riḍā.[95] Ia juga menjelaskan bahwa perkembangan pemikiran *maqāṣid syarī'ah* termasuk tafsir *maqāṣidī* relevan untuk melakukan rekonstruksi pengetahuan Islam dalam diskursus Islam kontemporer sebagai islamisasi ilmu. Tafsir *maqāṣidī* sebagai tafsir *bil ra'yi* yang mengacu pada basis logika yang sesuai dengan sumber keislaman berusaha untuk menempatkan logika dan rasionalitas sebagai basis penafsiran al-Quran. Bahkan lebih dari itu, Kusmana menilai tafsir *maqāṣidī* membentuk kreativitas yang lebih luas dalam menggunakan metode *aqlī* dan *naqlī* dengan menekankan rasionalitas dan kajian empiris yang mengacu pada *maṣlaḥah mursalah*.[96]

Kusmana meyakini bahwa tafsir *maqāṣidī* yang berkembang belakangan ini berawal dari pemikir modern-kontemporer dengan *maqāṣid* syariah sebagai basisnya. Ia juga berhasil menjelaskan epistemologi *maqāṣid*

---

[95] Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, h. 206-231.

[96] Kusmana, *Epistemologi Tafsir Maqasidi,* h. 206.

dari para tokoh mufasir yang dikajinya. Di aspek inilah, disertasi ini memiliki keserupaan dengan kajian Kusmana yakni mengenai epistemologi *maqāṣid* dalam penafsiran al-Qur'an. Akan tetapi, Kusmana tidak menyinggung dua tokoh kontemporer, Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed, yang memiliki *concern* pada nilai *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir mereka. Artinya, disertasi ini berbeda dari kajian Kusmana karena ia mengabaikan sumbangsing dari pemikiran kedua tokoh tersebut dalam diskursus tafsir yang bernuansa *maqāṣid* yang dihubungkan dengan perkembangan dan tuntutan masyarakat kontemporer.

Kedelapan, artikel Tazul Islam berjudul *"The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān"* (2013). Fokus dari artikel ini adalah tentang asal usul dan perkembangan konseptual *maqāṣid al-Qur'an*. Tazul Islam menjelaskan, *maqāṣid* al-Qur'an telah diperkenalkan oleh para ulama sejak periode awal, namun tafsir al-Qur'an pada periode formatif tersebut sangat didominasi oleh aspek linguistik sehingga sisi *maqāṣid* tidak memberikan pengaruh dalam penafsiran al-Qur'an. Hal itu menurutnya karena tidak didukung oleh metodologi dan logika keilmuan yang cukup. *Maqāṣid*, tegas Tazul, baru digunakan sebagai pendekatan pada masa modern oleh para mufasir *maqāṣidī* seperti Muḥammad 'Abduh, Ibn 'Āsyūr, 'Izzah Darwazah dan al-Maudūdī serta lainnya.[97]

Penelusuran Tazul Islam terhadap tokoh-tokoh pemikir *maqāṣid* sebelumnya dimulai dari Imam al-Ghazālī sampai Ibn 'Āsyūr hingga 'Izzah Darwazah dan Sayyid Quṭb. Namun, paparannya terhadap *genesis* dari *maqāṣid* mengabaikan ulama sebelum al-Ghazālī bahkan menghindari pembahasan tokoh-tokoh proto-*maqāṣid* di periode-periode awal Islam. Selain itu, ia juga melewatkan para tokoh kontemporer yang juga cukup *concern* terhadap *maqāṣid* al-Qur'an atau *maqāṣid* syariah. Ia hanya menjabarkan *maqāṣid* al-Qur'an para pemikir mufasir yang memiliki kitab tafsir utuh. Seperti beberapa artikel yang dibahas sebelumnya, artikel yang ditulis Tazul Islam ini tidak membahas *maqasidic approach* (pendekatan *maqāṣidī*) dalam konteks pembaruan penafsiran, juga tidak menyinggung konsep *maqāṣid* yang ditawarkan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed.

Beberapa karya dan hasil penelitian di atas secara umum memiliki relevansi dan kemiripan fokus kajian dengan penelitian disertasi ini. Namun, peneliti belum menemukan karya buku, hasil disertasi maupun artikel ilmiah yang sama dengan fokus pembahasan disertasi ini. Buku Said Aqil Husin Almunawar, misalnya, lebih fokus pada upayanya untuk menyelaraskan

[97] Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān," h. 54.

hukum Islam dan hukum positif melalui *maqāṣid syarī'ah.* Disertasi Saifuddin Dhuhri hanya mengkaji pemikiran Hassan Hanafi tentang rekonstruksi Ushul fiqh dengan pendekatan filsafat ilmu, al-Dallāl Sulamī membahas tren pembaruan tafsir kontemporer namun tidak spesifik ke pemikiran Hassan Hanafi maupun Abdullah Saeed, Johar Arifin mengkaji pemikiran *maqāṣid* dalam tafsir Quraish Shihab. Demikian pula, tidak satupun dari buku, disertasi dan artikel jurnal yang telah disebutkan di atas yang memiliki kesamaan dengan fokus penelitian disertasi ini, yakni epistemologi *maqāṣid* dan hubungannya dengan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed.

I. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dan deskriptif kualitatif. Metode kepustakaan digunakan karena penelitian ini berbasis pada literatur berupa karya ilmiah yang relevan dengan fokus kajian. Metode deskriptif kualitatif untuk memahami, menguraikan, dan menganalisis data-data secara holistik tentang pemikiran tokoh. Karena penelitian ini berkaitan dengan pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed maka metode komparasi dipakai untuk membandingkan secara objektif substansi pemikiran kedua pemikiran tokoh tersebut. Selain itu, persamaan dan perbedaan pemikiran kedua tokoh akan diuraikan dan dianalisis secara mendalam.

1. Pemilihan objek penelitian

Objek penelitian disertasi ini adalah karya-karya yang memuat pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed sebagai objek material. Sedangkan objek formal dari riset ini adalah mengenai epistemologi *maqāṣid* dan hubungannya dengan gagasan kedua tokoh tersebut tentang pembaruan tafsir al-Qur'an, yakni penggunaan epistemologi *maqāṣid* sebagai *tool* dalam merumuskan pembaruan pemikiran tafsir keduanya. Pemikiran tafsir yang dimaksud adalah hasil pemikiran mereka terkait metodologi dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an.[98]

2. Data dan sumber data

Penelitian disertasi ini fokus pada pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed. Karya-karya kedua tokoh pemikir ini menjadi data primer

[98] Pemikiran tafsir *(al-fikr al-tafsīrī)* merupakan bagian dari pemikiran keislaman secara umum, meskipun pada hakikatnya pemikiran keislaman itu dihasilkan dari interaksi seorang pemikir Muslim melalui metode ilmiah terhadap nash-nash keislaman terutama al-Qur'an dan hadis Nabi SAW. Lihat Abū al-Yazīd al-'Ajamī, *Dirāsāt fi al-Fikr al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1991, h. 8.

dalam riset ini. Karya-karya Hassan Hanafi yang akan menjadi literatur primer meliputi: *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi', Muḥāwalah li I'ādah Binā' Uṣūl al-Fiqh;*[99] *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al- Turāṡ al-Qadīm;*[100] *al-Yasār al-Islāmī;*[101] *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr;*[102] *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah;*[103] *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī al-Fikr al-Gharb al-Mu'āṣir;*[104] *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir;*[105] *Hiṣār al-Zamān min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal;*[106] *Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ahdāf al-Ummah; Qirā'ah fī al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī;*[107] *Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options;*[108] dan *Multilateralism: An Islamic Approach*.[109] Sedangkan karya Abdullah Saeed meliputi: *Interpreting the Qur"an: Towards a Contemporary Approach,*[110] *Reading the Qur'an in the Twenty First Century;*[111] *The Qur'an, an Introduction;* [112] *Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur'an.*[113]

---

[99] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi', Muḥāwalah li I'ādah Binā' Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2004.

[100] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jam'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992.

[101] Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī*, Kairo: al-Mursalāt, 1981.

[102] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr*, Kairo: Maktabah Madbūlī, t.th..

[103] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyah*, Beirūt: Muassasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1995.

[104] Hassan Hanafi, *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī al-Fikr al-Gharb al-Mu'āṣir*, Beirūt: Al-Muassasah al-Jāmi'iyah li Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.

[105] Hassan Hanafi, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, Kairo: al-Tanwīr, 1981.

[106] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006.

[107] Hassan Hanafi, "Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ahdāf al-Ummah; Qirā'ah fī al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī," *Jurnal al-Muslim al-Mu'āṣir*, Vol. 103 Tahun 2002.

[108] Hassan Hanafi, Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options. *Asian Journal of Social Science,* Vol. 33 No. 3 Tahun 2005, h. 384-393.

[109] Hassan Hanafi, "Multilateralism: An Islamic Approach," dalam *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution and Culture*. Vol. II, Egypt: Dar Kebaa Bookshop, 2000.

[110] Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach,* London and New York: Routledge, 2006.

[111] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty First Century*, New York: Roudledge, 2014.

[112] Abdullah Saeed, *The Qur'an: an Introduction*, London and New York: Routledge, 2008.

[113] Abdullah Saeed, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur"an" dalam *Islam, Women, and the New World Order*, Yogyakarta: Center fon Women"s Studies (PSW), 2006.

Adapun data-data sekunder dalam riset ini adalah karya-karya orang lain mengenai *maqāṣid* dan gagasan tentang pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an, baik dalam bentuk buku, jurnal ilmiah internasional dan nasional, maupun sumber lain yang relevan dengan fokus penelitian ini.

3. Teknik input data dan analisis data

Sebagai penelitian kepustakaan, data-data yang relevan dengan fokus penelitian ini akan dihimpun secara lengkap. Data-data yang diinput berkaitan dengan data utama, yakni karya-karya ilmiah yang memuat pemikiran kedua tokoh, Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed, khususnya berkaitan dengan fokus kajian ini: epistemologi *maqāṣid* dan gagasan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an. Data-data lain dari para tokoh, peneliti, dan pemikir Muslim juga akan dihimpun kemudian dilakukan reduksi dan verifikasi tentang kekesuaiannya dengan objek kajian dalam disertasi ini. Untuk menganalisis data-data yang telah dihimpun, peneliti menggunakan deskriptif analitis.[114] Data-data disajikan dengan mendeskripsikan temuan apa adanya, kemudian dianalisis dengan mengelompokkan ke dalam unit-unit yang didasarkan pada informasi data yang tersedia.

Pendekatan historis (*historical approach*) dalam penelitian ini akan digunakan untuk menganalisis pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed. Secara sederhana, pendekatan historis berarti meninjau suatu permasalahan dari tinjauan sejarah dan menjawab serta menganalisis permasalahan tersebut dengan metode analisis sejarah.[115] Berikut langkah-langkah dalam pendekatan historis:[116] (1) heuristik, yakni pengumpulan sumber sejarah berupa tulisan, lisan, dan benda; (2) kritik sumber, untuk menentukan otentisitas dan kredibilitas sumber; (3) interpretasi; (4) historiografi, yakni melakukan eksplanasi secara mendalam tentang sebab musabab terjadinya suatu peristiwa.

Mukti Ali menjelaskan bahwa metode studi Islam dengan pendekatan sejarah ditempuh dengan beberapa metode.[117] Pertama, metode diakronik, yakni metode yang menekankan pada penelusuran sejarah dan perkembangan sebuah fenomena yang sedang diteliti. Dalam penelitian ini, sisi diakronik dari pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed mengenai epistemologi *maqāṣid*

---

[114] Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, h. 336.

[115] Muhammad Zeni Rochmatullah Ilyas, *Pendekatan Studi Islam*, Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2022, h. 142.

[116] Abd. Rahman Hamid dan Muhammad Saleh Madjid, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015, 43-45.

[117] Mukti Ali, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Bandung: Mizan, 1991, h. 49-50.

adalah kajian dan pemahaman tokoh-tokoh sebelumnya yang pernah membahas epistemologi *maqāṣid*. Kedua, metode sinkronik-analitik, yakni kajian terhadap peristiwa-peristiwa yang mengitari lahirnya sebuah pemikiran. Metode untuk memahami sosial kehidupan seorang tokoh dan tokoh-tokoh sebelumnya. Dalam penelitian ini, metode analisis ini akan mengungkap sosial kehidupan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed tentang epistemologi *maqāṣid* dan pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an, serta tokoh-tokoh pemikir sebelum mereka yang mengkaji masalah yang sama.[118] Ketiga, sistem nilai, yakni sistem nilai yang memengaruhi tokoh pemikir tertentu.

Historical approach dalam penelitian ini bertujuan untuk mengetahui historisitas konsep *maqāṣid*, memahami dinamika kemunculannya dan perkembangan maknanya, juga untuk melacak *the origin of maqāṣid* dari pemikiran Hanafi dan Saeed hingga tampak *change and continuity,* serta faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran konseptual pada *maqāṣid* dan pemikiran pembaruan mereka.

Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan hermeneutika kritis dan filosofis. Hermeneutika kritis akan digunakan untuk menilai kekuatan dan kelemahan pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed dalam merumuskan pembaruan pemikiran tafsir melalui epistemologi *maqāṣid*. Setelah itu akan dilakukan analisis sisi perbedaan dan persamaan pemikiran keduanya tentang metode *maqāṣid* maupun rumusan *tajdīd* mereka. Sedangkan metode hermeneutika filosofis dalam riset ini dipakai guna menganalisis struktur dasar epistemologi *maqāṣid* dalam rumusan pemikiran pembaruan kedua tokoh dalam konteks kebutuhan masyarakat kontemporer. Metode analisis ini juga akan menjadi basis untuk melakukan redifinisi terhadap *maqāṣid*.

4. Pengecekan keabsahan data

Data-data yang sudah diperoleh dalam penelitian ini akan diverifikasi keabsahannya. Metode traingulasi sumber akan digunakan untuk pengecekan data-data yang telah dihimpun, baik sumber primer maupun sekunder. Sebagai tokoh pemikir kontemporer, Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed cukup populer di kalangan para pengkaji tafsir dan pemikiran keislaman. Karya-karya mereka banyak beredar dan mudah diakses baik dalam bentuk cetak maupun secara *online* dari situs-situs terpercaya sehingga memastikan keabsahan karya-karya mereka. Keabsahan data juga akan diperkuat melalui berbagai hasil penelitian ilmiah dari para peneliti lain yang menjadikan karya-karya kedua pemikir tersebut sebagai rujukan.

---

[118] Lihat Khairuddin Nasution, *Pengantar Studi Islam: Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*, Jakarta: Rajawali Pers, 2016, h. 240.

J. Sistematika Penulisan

Disertasi ini akan disusun dalam enam bab. Bab I (satu) berisi Pendahuluan yang meliputi: latar belakang masalah; identifikasi masalah; pembatasan dan perumusan masalah; tujuan penelitian; manfaat penelitian; kerangka teori; penelitian terdahulu yang relevan; metode penelitian yang mencakup pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, teknik input dan analisis data, dan pengecekan keabsahan data; jadwal penelitian; dan sistematika penulisan.

Bab II (dua) membahas landasan teoretis seputar *maqāṣid* sebagai epistemologi pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an. Pada bagian ini akan dibahas tentang genealogi epistemologi *maqāṣid* yang meliputi: pemaknaan terminologi *maqāṣid* serta padanannya menurut para ulama; metode penetapan dan ruang lingkupnya baik *maqāṣid 'āmmah-khāṣṣah* dan *kulliyah-juz'iyah*; kategorisasi dan gradasi *maqāṣid* terkait tujuan *Syāri'* dan *mukallaf,* dan trilogi *maqāṣid (ḍarūriyāt, hājiyāt,* dan *tahsīniyāt).* Pada poin kedua akan diuraikan tentang diskursus epistemologi tafsir, baik mengenai ruang lingkup, rekonstruksi epistemologi tafsir menurut para pemikir, gagasan pembaruan pemikiran tafsir di era modern dan kontemporer termasuk gagasan tafsir *maqāṣidī*, serta posisi *turāṡ* dalam pembaruan pemikiran tafsir.

Bab III (tiga) disertasi ini mendeskripsikan secara pemikiran kedua tokoh berkaitan dengan pembaruan pemikiran tafsir dan rekonstruksi epistemologi *maqāṣid*. Pembahasan kedua tokoh pada bagian ini akan dipisah dalam masing-masing sub-bab. Beberapa aspek yang akan dikaji dari keduanya meliputi: *setting* sosio-historis dan karir intelektual; rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman secara umum dan tafsir secara khusus; gagasan pemikiran tafsr kedua tokoh baik dan aspek genealogi maupu distingsi.

Bab IV (empat) akan menganalisis pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed dalam tiga hal: rekonstruksi keduanya terhadap epistemologi *maqāṣid* terkait metode penentuan *maqāṣid* dan ruang lingkupnya; kedudukan *maqāṣid* dalam gagasan pembaruan tafsir mereka, baik dalam memahami *aṣālah* (teks wahyu) maupun *mu'āṣarah* (modernitas); dan upaya negosiasi mereka terhadap *turāṡ* dalam pembaruan pemikiran tafsir dalam bentuk kontinuitas secara kritis terhadap *turāṡ* Islam, yakni kesadaran terhadap *turāṡ qaulī* dan *manhajī,* maupun adaptasi kritis terhadap pemikiran Barat dalam rumusan tafsir kedua tokoh.

Bab V (lima) merupakan bab penutup yang terdiri dari kesimpulan, implikasi hasil penelitian, dan saran-saran terkait temuan dari disertasi ini.

BAB II
GENEALOGI EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR

Bab ini membahas dua topik besar namun keduanya masih berhubungan. Pembahasan pertama mengenai genealogi *maqāṣid* dari berbagai aspeknya. Sedangkan pembahasan kedua adalah epistemologi pembaruan pemikiran tafsir yang mencakup gagasan pemikiran para ulama dan pemikir khususnya mengenai epistemologi *maqāṣid* yang digunakan dalam pembaruan pemikiran tafsir.

A. Genealogi Epistemologi *Maqāṣid*

1. Padanan terminologi *maqāṣid*

Term *"maqāṣid"*, sebagai kata tunggal (tanpa disandingkan dengan kata lain) telah digunakan sebagai istilah mandiri dalam studi pemikiran keislaman.[1] Namun, kata tersebut sering disusun dalam bentuk frasa nomina (susunan *iḍāfah*) dengan kata *syarī'ah* (*maqāṣid al-Syari'ah*), *'al-Qur'ān'* (*maqāṣid al-Qur'ān*),[2] *al-tasyrī'* (*maqāṣid al-tasyrī'*), *al-Syāri' (maqāṣid*

[1] Al-Syāṭibī telah menggunakan istilah tunggal "*al-maqāṣid"* tanpa digandeng dengan kata *"Syarī'ah"* atau term lainnya dalam bagian khusus kitabnya yang bertajuk: *"Kitāb al-Maqāṣid"*. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997*,* Juz 2, h. 7. Bahkan, Al-Raisūnī memberi judul karyanya cukup dengan kata tunggal *"al-Maqāṣid"*. Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī*, Virginia: al-Ma'had al-Islāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1995. Abdullah Saeed sendiri juga menyebutkan istilah *'maqāṣid'* dalam bentuk kata tunggal tanpa disandingkan dengan kata lain. Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach,* London and New York: Roudledge*,* 2006, h. 127.

[2] Istilah *"Maqāṣid al-Qur'ān"* menjadi salah satu nama kitab tafsir yang berjudul: *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān.* Kitab ini ditulis oleh Abū al-Ṭayyib Muḥammad Ṣadīq

Syāri'), atau susunan frasa adjektiva *(ṣifah-mauṣūf)* dengan kata *al-syar'iyah (al-maqāṣid al-syar'iyah).*[3] Belakangan, kata *maqāṣid* disandingkan dengan *'al-Islām' (maqāṣid al-Islām)*[4] atau *'aqīdah'(maqāṣid al-ʿaqīdah).*[5]

Kata *maqāṣid* adalah bentuk plural dari kata *maqṣid* atau *maqṣad,* sebagai derivasi dari kata kerja *qaṣada-yaqṣidu-qaṣd* (plural: *quṣūd).* Kata *maqṣid* (مقصِد), dengan harkat *kasrah*, adalah bentuk *isim makān* atau (kata benda keterangan tempat). Sedangkan kata *maqṣad* (مَقْصَد) dengan *ṣād fathah,* statusnya menjadi *maṣdar* dari *'qaṣada'*.[6] Secara etimologis, *qaṣd* atau *maqṣid* berarti tujuan, maksud*,* sasaran (*hadf*), keadilan, keutuhan, jalan lurus.[7]

Dalam al-Qur'an, dijumpai beberapa kata yang sederivasi dengan kata *"maqāṣid". Pertama*, *qaṣd* (قصد) berarti *istiqamah;* lurus ke depan menuju jalan (*straigthforwadness of the way*). Dalam QS. Al-Naḥl [16]: 9. *Kedua,* kata *iqṣid* (اقصد) yang bermaknai *'tidāl,* seimbang, moderat, atau adil, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Luqmān [31]: 19. *Ketiga, qāṣid* (قاصدا), yang bermakna 'dekat' dan mudah ditempuh. Dalam QS. Al-Taubah [9]: 42. *Keempat,* kata *muqtaṣidah* (مقتصدة) dalam QS. Al-Māidah [5]: 66, atau dalam bentuk *mużakkar, muqtaṣid* (مقتصد)*,* dapat dijumpai dalam QS. Luqmān [31]: 32 dan Fāṭir [35]: 32. Dalam surat Fāṭir ini Allah berfirman:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat

---

Khān (w. 1307 H). Lihat Abū al-Ṭayyib, *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, Beirūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1992.

[3] Frase *"al-maqāṣid al-syar'iyah"* dan *"maqāṣid al-Syāri'"* telah biasa digunakan oleh al-Syāṭibī dalam kitabnya. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 2, h. 217, 300; Juz 3, h. 425.

[4] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* Cet. 3, Kairo: Dār al-Syurūq, 2008, h. 20.

[5] Muhammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology Toward a Theory of Maqāṣid al-ʿAqīda,* New York: Oxford University Press, 2022; 'Abd al-Raḥmān, *Tawḍīḥ Maqāṣid al-'Aqīdah al-Wasaṭiyah li Syaikh al-Islām Ibn Taymiyah,* Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah, 1432 H.

[6] Lihat Aḥmad al-Fayūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*, Beirūt: Maktabah Lubnan, 1987, h. 192; Aḥmad Mukhtār, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'āṣirah*, Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008, Juz 3, h. 1820.

[7] Abū Manṣūr, *Tahżīb al-Lughah*, Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 2001, Juz 8, h. 274; Ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Ṣafwah, 1996, h. 38.

kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya kitab suci adalah) karunia yang besar.

Ayat menyebut *muqtaṣid* sebagai salah satu dari tiga kategori manusia. Al-Rāzī menyebutkan banyak pandangan para ulama tentang makna *muqtaṣid* dan dua term lainnya. Salah satunya disebutkan bahwa *sābiq* berarti orang yang lebih banyak kebaikannya dari pada keburukannya*, muqtaṣid* adalah orang yang seimbang antara kebaikan dan keburukannya, sementara yang *ẓālim* lebih dominan sisi keburukannya. Makna lainnya, seorang *sābiq* adalah orang yang berpegang pada al-Qur'an, mengamalkannya dan menjadi *infulencer* bagi orang lain dalam kebaikan. Orang dengan status *muqtaṣid* hanya mengamalkan ajaran kitab suci untuk dirinya sendiri. Sedangkan yang *ẓālim* adalah orang yang hanya paham terhadap kandungan al-Qur'an tetapi tidak mengamalkannya.[8] Dalam Sebagai golong kedua setelah *sābiq* dan *ẓālim,* atau berada di posisi tengah antara keduanya, seorang *muqtaṣid* bukan sebagai yang ideal karena yang ideal adalah yang pertama *(sābiq).*

Makna *maqāṣid* dan derivasinya juga dijabarkan oleh sebagian ulama pemikir. Ṭāha Abdurrahman menjabarkan tiga makna *maqāṣid*. Pertama, *maqṣid* bermakna *maqṣūd* (مقصود)*,* yakni tujuan dari sebuah ucapan (*maqṣad al-qaul*) atau makna yang dikandung berdasarkan sebuah ungkapan yang disampaikan. Kedua, *maqṣad* dengan makna *qaṣd* (قصد)*,* yaitu tujuan dari seseorang yang mengucapkan (*qaṣd al-qā'il*) sebuah ucapan tertentu, atau berhubungan dengan kesadaran dalam dirinya. Jika ucapan seseorang tidak memiliki kesadaran, lupa, alpa, atau lalai dengan apa yang diucapkan, berarti ucapannya tidak sesuai dengan *maqāṣid* (*maqṣad)* dalam arti *qaṣd*. Hal ini terkait dengan *irādah* (kehendak) dan *ikhlāsh* (keikhlasan) pada diri seorang penutur.

Ketiga, *maqṣad* dalam arti *ghāyah,* yakni tujuan yang ingin dicapai (*al-ghāyah al-maghrūb fīhā*), maka *maqṣad al-qaul* berarti tujuan atau *ghāyah* yang hendak dicapai dari sebuah ucapan. *Ghāyah* dalam konteks ini juga bisa berarti 'nilai'. Jika sebuah ucapan tidak mengarah pada tujuan yang hendak dicapai maka ucapan tersebut dianggap sia-sia dan main-main karena tidak memiliki *maqṣid* atau *ghāyah*. Karena itu, makna dari *maqāṣid syarī'ah* adalah tujuan yang hendak dicapai dalam syariah. Tujuan itu adalah *'maṣlaḥaḥ'*.[9]

Kajian *maqāṣid* telah menjadi perhatian para ulama sejak periode awal. Penggunaan paling umum adalah *maqāṣid Syarī'ah.* Secara literal, *maqāṣid al-syarī'ah* berarti tujuan syari'ah Islam. Penggunaan istilah lain juga bisa dijumpai namun dengan substansi yang sama. Al-Juwainī, misalnya,

---

[8] Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H, Juz 26, h. 239.

[9] Ṭāha 'Abd al-Raḥmān, "Masyrū' Tajdīd 'Ilmī li Mabḥaṡ Maqāṣid al-Syarī'ah," *Majallah al-Muslim al-Mu'āṣir*, Vol. 103 Tahun 2002, h. 44-46.

menggunakan kata *maqāṣid* yang digandeng dengan kata *syar'i (maqāṣid al-syar'i).*[10] Al-Ghazālī juga memakai istilah yang sama, namun dalam sebagian karyanya juga dijumpai penggunaan *maqṣūd al-syar'i.*[11] Tokoh berikutnya, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, lebih ke term *maṣlaḥaḥ* sebagaimana tercermin dalam judul kitabnya dan uraian-uraian di dalamnya.[12] Sementara itu, al-Syāṭibī sebagai *Abū al-Maqāṣid (*Bapak *Maqāṣid),* juga menggunakan term *maqāṣid* yang dijadikan sebagai istilah khusus dalam tajuk besanya, *Kitāb al-Maqāṣid,* yang dalam berbagai uraiannya kata itu disambung dengan kata *Syāri' (Maqāṣid al- Syāri')* dan *mukallaf (Maqāṣid al-mukallaf).*[13]

Di zaman modern, istilah *maqāṣid* digaungkan kembali oleh para sarjana Muslim sebagai bidang kajian yang lebih mapan, seperti Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr dan 'Allāl al-Fāsi hingga tokoh kontemporer seperti al-Raisūnī dan lainnya. Mereka menggunakan terminologi *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam karya-karya mereka. Kajian ini menjadi tren yang berkembang sangat pesat di akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini.

Al-Syāṭibī sebagai *Syaikh al-Maqāṣid* tidak memberikan tawaran definisi *maqāṣid* secara eksplisit. Sebelumnya, al-Juwainī juga tidak menjelaskannya, tetapi al-Ghazali dalam sebagian kitabnya menjelaskan *maqāṣid* sebagai *"al-ma'ānī al-munāsibah*, yakni makna atau pesan yang memiliki keselarasan dengan intensi syariat. Pesan yang dimaksud adalah kemaslahatan. Menurut al-Ghazālī, *munāsibah* berarti perlindungan terhadap perkara yang menjadi *maqāṣid* baik dalam urusan agama *(dīnī)* maupun duniawi. Kata kuncinya adalah *tahṣīl* dan *ibqā'. Tahṣīl* berarti menggapai manfaat secara aktif, sementara *ibqā'* berarti langkah *preserve* (mempertahankan) manfaat yang sudah digapai, yang jika abai dalam mempertahankan manfaat itu maka akan menjadi mudarat.[14]

Definisi *Maqāṣid Syarī'ah* baru dimunculkan secara eksplisit. Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr dan 'Allāl al-Fāsī adalah dua tokoh dalam bidang ini sama-sama memberikan definisi yang jelas. Beberapa tokoh berikutnya juga menjelaskan definisi masing-masing. 'Allāl al-Fāsī, misalnya, mendefinisikan *maqāṣid syarī'ah* sebagai berikut:

---

[10] Lihat al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997, Juz 1, h. 46, 173; Juz 2, h. 128.

[11] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, h. 174-180, 217, 320, 380.

[12] Lihat Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*, Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1991.

[13] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 7.

[14] Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, *Syifā' al-Ghalīl*, Baghdād: Maṭba'ah al-Irsyād: 1971, h. 159.

الغَايَةُ مِنْهَا وَالْأَسرَارُ الَّتِيْ وَضَعَهَا الشَارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا.[15]

Tujuan dari syariah dan rahasia yang telah ditetapkan Syāri' pada setiap hukum.

Definisi ini menyebutkan arti *maqāṣid* sebagai*"al-ghāyah"* dan *"al-asrār"*. Makna *"al-ghāyah"* juga ditekankan oleh al-Raisūnī[16] dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.[17] Tidak hanya *al-ghāyah,* al-Qaraḍāwī juga mengatakan *maqāṣid* berarti *ḥikam* (hikmah) karena di balik setiap hukum yang ditetapkan Allah bagi manusia terdapat hikmah yang bisa diketahui oleh siapapun yang mampu menjangkaunya tapi tidak akan bisa dipahami oleh yang lain. Namun, menurutnya, *maqāṣid* tidak bisa diartikan sebagai *'illah* yang dikenal dalam *qiyās uṣūlī*, sebab *'illah* di sana menjadi *sebab* bukan sebagai *tujuan* atau *maqṣid,* kecuali jika disebutkan istilah *'al-'illah al-ghā'iyah"* maka maksudnya adalah *ḥikmah* yang berada di balik hukum, yang juga disebut *maqāṣid*.[18]

Secara rinci, para ulama dan pemikir menyebut *maqāṣid* sebagai *'al-ghāyāt'* (tujuan final), *al-ahdāf* (target), *al-ḥikam* (hikmah)*, al-asrār* (rahasia)*, al-ma'ānī* (makna-pesan)*, al-qiyam* (nilai).[19] *Pertama, al-ghāyah,* yakni 'puncak' atau 'batas akhir',[20] digunakan oleh al-Fāsī, al-Raisūnī, al-Qaraḍāwī, dan 'Abd al-Karīm Ḥamīdī. Maka, yang dimaksud *maqāṣid* adalah tujuan puncak dari syariah Islam. Tujuan puncak itu adalah kemaslahatan.

Kedua, ḥikam (hikmah). Sebagian ulama cenderung tidak membedakannya dari *maqṣid,* karena mereka menggunakan keduanya dalam pengertian yang sama. Ibn Farḥūn, misalnya, memakai kata *ḥikmah* ketika ia membahas *maqāṣid al-qaḍā'*.[21] Sebagian ulama menilai *ḥikmah* berarti *al-bā'iṡ* (motif). Dalam soal hukum, *ḥikmah* berarti *motif* dari sebuah aturan

---

[15] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*, Maroko: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993*,* h. 7.

[16] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 7.

[17] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 20.

[18] Menurut al-Qaraḍāwī, tidak setiap orang mampu memahami hikmah atau *maqṣad syar'i* kecuali mereka yang benar-benar berpikir jeli dan cermat. Ia mencontohkan hak bagian waris antara anak laki-laki dan anak perempuan. Sebagian orang menilai ketentuan yang disebutkan dalam ayat tidak mencerminkan keadilan. Tetapi ia menegaskan apa yang telah ditetapkan secara tekstual dalam al-Qur'an tentang warisan sudah sesuai dengan hikmah dan tujuan syariat. Lihat selanjutnya al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 21-24.

[19] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 163; Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1989, h. 46.

[20] Ibn Manżūr, *Lisān al-'Arab*, Beirūt: Dār Ṣadr, 1414 H, Juz 15, h. 143.

[21] Lihat Ibn Farḥūn*, Tabṣirah al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa Manāhij al-Aḥkām*, Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1986, Juz 1, h. 12.

hukum serta kemaslahatan yang menjadi tujuan Syari' dalam menetapkan hukum tersebut.[22] Namun, al-Āmidī (w. 631 H) membedakan antara keduanya karena bisa jadi ada *hikmah* di balik aturan syariah namun ia tidak menjadi maksud dan tujuannya.[23] Jadi, tidak setiap *hikmah* disebut *maqṣid*, begitu pula tak semua *maqṣid* dapat dikatakan sebagai *hikmah,* namun keduanya memiliki irisan yang sama.[24]

Ketiga, ma'ānī, sebagaimana disebutkan oleh Ibn 'Āsyūr dan beberapa tokoh tradisional seperti al-Syāṭibī.[25] Ibn 'Āsyūr bahkan menggunakannya dalam definisi *maqāṣid.* Dalam definisi yang ditawarkannya, ia menekankan tiga hal: (1) *maqāṣid* diartikan sebagai *"al-ma'ānī"* dan *"al-ḥikam";* (2) makna tersebut berkaitan dengan ketentuan hukum; dan (3) *maqāṣid* mencakup secara umum pada semua, atau sebagian besar, ketentuan hukum syari'ah.[26] Ulama tradisional menjelaskan *maqāṣid* cenderung sinonim dengan *ma'ānī.* Al-Ṭabarī, misalnya, memakai kata *ma'nā* sebagai ganti dari kata *maqṣid,* seperti diungkapkannya ketika ia membahas seputar *maqāṣid* zakat.[27] Al-Syāṭibī juga kerap menggunakan term *ma'ānī.*[28] Al-Ghazālī pun tidak jarang memakai istilah *al-ma'ānī* ketika membahas tujuan atau maksud syara' dalam kaitannya dengan nilai kemaslahatan.[29] Namun demikian, *al-ma'ānī* merujuk pada pengertian yang lebih luas yang mencakup juga *al-mabādi'* dan *al-qiyam.*

---

[22] Lihat al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…*, h. 9.

[23] Al-Āmidī mengatakan larangan mengkonsumsi khamr beserta sanksinya tidak lepas dari adanya *ḥikmah* tujuan yang hendak dicapai, yakni menghindari terjadinya mafsadat yang akan ditimbulkan dari perbuatan terlarang tersebut. *Ḥikmah* dapat bersifat *ẓahirah-munḍabiṭah* (jelas dan bisa diukur dengan standar tertentu) dan *khafiyah ghair munḍabiṭah* (yang samar tanpa bisa diukur dengan jelas). Lebih lanjut ia mengatakan bahwa sebagian *ḥikmah* sejalan dengan maksud syara', sementara sebagian yang lain tidak menjadi tujuan dari ditetapkannya syariat Islam. Dalam pembahasan ini ia memberikan rincian antara *ḥikmah* yang *ẓahirah-munḍabiṭah* (jelas dan bisa teriukur) dan *ḥikmah khafiyah ghair munḍabiṭah* (yang samar tanpa bisa diukur dengan jelas). Lihat al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Beirūt: al-Maktab al-Islāmī, t.th., Juz 3, h. 203-204.

[24] Hal ini berbeda dari lainnya yang menilai bahwa kata *maqṣid* dan *ḥikmah* memiliki hubungan umum dan khusus, karena setiap *ḥikmah* adalah *maqṣid* namun tidak semua *maqṣid* menjadi *ḥikmah.* Lihat Ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, h. 50

[25] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 513.

[26] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2004, Juz 3, h. 163.

[27] Al-Ṭabarī menjabarkan bahwa Allah menetapkan dua *ma'nā* (tujuan) dalam syariat zakat, yakni untuk mengatasi kebutuhan kaum muslimin dan membantu dan memperkuat Islam. Lihat Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000, Juz 14, h. 316.

[28] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 91, 95; Juz 3, h. 120-121.

[29] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...,* h. 179.

Keempat, qiyam (bentuk plural dari *qīmah*), berarti nilai yang ada pada sesuatu, seperti nilai kebaikan, nilai keindahan, atau nilai kebenaran. Dalam konteks yang lebih umum, *nilai* atau *qīmah* berarti kelebihan, kekhususan atau keistimewaan yang menjadi ukuran bagi sesuatu sehingga ia menjadi hal yang ingin dicapai. Fahmī Muḥammad ‘Alwān adalah salah satu pemikir kontemporer yang menggunakan term ini, Ia mengatakan:

فَالقِيَمُ الوَسِيْلَةُ هِيَ ٱلْقِيَمُ الَّتِيْ تَكُوْنُ وَسَائِلَ لِإِنْتَاجِ قِيْمَةٍ أُخْرَى وَلِذَلِكَ فَالمُحَافَظَةُ عَلَى الدِّيْنِ وَالنَفْسِ وَالمَالِ والنَسْلِ وَالعَقْلِ هِيَ قِيَمٌ وَسِيْلَةٌ لِأَنَّهَا تَهْدِفُ إِلَى قَيْمَةٍ أَسْمَى مُطْلَقَةٍ وَقَائِمَةٍ بِذَاتِهَا وَهِيَ المصْلَحَةُ.[30]

Nilai wasilah adalah nilai yang menjadi perantara untuk menghasilkan nilai lain. Karena itu, perlindungan terhadap agama, jiwa, harta, keturunan, dan akal merupakan nilai wasilah karena mengarah pada nilai yang lebih inti yang bersifat mutlak dan melekat pada dirinya, yakni maslahat.

Definisi ‘Alwān tersebut menempatkan perlindungan terhadap lima prinsip dasar agama, jiwa, harta, keturunan, dan akal sebagai nilai yang mengantarkan pada “nilai utama”, yaitu “kemaslahatan”. Jadi, *maqāṣid* dalam pengertian *qiyam* berarti nilai dari ajaran Islam yang dapat mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

Seperti Alwān, Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān juga menggunakan term *al-qiyam* dalam menjabarkan *maqāṣid,* termasuk mengenai lima nilai *ḍarūriyāt* (*dīn, nafs, nasl, aql,* dan *māl*). Ia kemudian menjabarkan tentang konsep nilai dalam agama. *Pertama,* nilai kehidupan (*al-qiyam al-ḥayawiyah*) atau nilai manfaat (*al-naf’u*) dan mudarat (*ḍarar*), seperti perlindungan tehadap jiwa, kesehatan, keturunan, dan harta kekayaan. *Kedua, al-qiyam al-‘aqliyyah*, yakni nilai yang berhubungan dengan kebaikan *(al-hasan)* dan kejelekan *(qubḥ)*, seperti rasa aman, kebebasan, *‘amal,* kedamaian, *ṡaqāfah* (kebudayaan), dan *ḥiwār* (dialog). *Ketiga, al-qiyam al-rūhiyyah* atau nilai kebajikan *(al-khair)* dan keburukan *(al-syarr).*[31]

Selain beberapa term dan pemaknaan di atas, dijumpai pula term *asrār*, *ahdāf, maḥāsin,* dan *makārim*. Kata *asrār* disebutkan dalam definisi yang ditawarkan al-Fāsī. Kata tersebut mengarah pada arti rahasia yang tersimpan dalam setiap ajaran syariah dan mesti diungkap untuk memahami tujuan intinya. *Maqāṣid* sebagai *ahdāf* adalah orientasi ditetapkannya aturan dalam Islam. *Maqāṣid* dalam arti *ḥikam* (hikmah) berarti hikmah yang menjadi inti

[30] Fahmī Muḥammad ‘Alwān, *al-Qiyam al-Ḍaruriyyah…,* h. 92.
[31] Ṭāha ‘Abd al-Raḥmān, *Masyrū’ Tajdīd ‘Ilmiy*…, h. 52-53.

dari ajaran al-Qur'an. Sedangkan istilah *maḥāsin* digunakan oleh al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365) yang menuli kitab dengan judul *Maḥasin al-Syarī'ah,* kitab yang berkaitan dengan *maqāṣid* khususnya hukum fikih *furū'iyah* dari mazhab Syāfī'iyah.[32] Sedangkan kata *makārim* disebutkan sebagai salah satu kata dalam judul kitab yang ditulis oleh al-Fāsī.

Beberapa istilah tersebut mengarah pada makna dan maksud yang sama meski dengan kata yang berbeda di mana *maqāṣid* pada intinya terkait dengan tujuan ditetapkannya aturan dalam ajaran Islam yang termaktub dalam sumber primer al-Qur'an dan didukung dalam penjelasan hadis.

Dalam hal ini, al-Ghazālī mengatakan:

لَا مُشَاحَّةَ فِي الْأَلْفَاظِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمَعَانِي.[٣٣]

Tidak perlu terganggu dengan penggunaan istilah apapun setelah mengetahui maksudnya.

Meski demikian, setiap kata atau istilah yang berbeda dalam menjelaskan esensi dari *maqāṣid* memiliki *stressing* yang berbeda pula. Misalnya, *al-ghāyah* bisa disebut mengarah pada *maqāṣid 'āmmah* sementara kata *'asrār'* mengacu pada *maqāṣid khāṣṣah* atau *juz'iyah.*[34]

2. Antara *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān*

Kajian *maqāṣid al-syarī'ah* lebih populer dalam tradisi pemikiran keislaman dari pada *maqāṣid al-Qur'ān*. Salah satunya tidak lepas dari judul karya al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah,* dan buku Muḥammad Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* kemudian disusul oleh 'Allāl al-Fāsī dengan karya *Maqāṣid al-Syarī''ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā.*

Selain itu, para ulama *maqāṣidī* sebelum al-Syāṭibī juga cenderung ke pembahasan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam arti *maqāṣid* hukum fikih, seperti al-Juwainī (w. 478 H) dan muridnya, al-Ghazālī (w. 505 H). Begitupun para ulama sebelum mereka. Al-Raisūnī mencatat beberapa nama tokoh *maqāṣidī* sebelum al-Juwainī: (1) Abū Bakr al-Qaffāl al-Syāsyī, atau al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H) yang menulis kitab *Maḥāsin al-Syarī'ah;* (2) Abū 'Abdillah Muḥammad ibn 'Ālī al-Tirmiżī (al-Ḥakīm), hidup di akhir abad ketiga dan awal keempat hijriyah, yang menulis *al-Ṣalāh wa Maqāṣidihā, Kitāb al-'Ilal,*

---

[32] Lihat al-Qaffāl al-Kabīr, *Maḥasin al-Syarī'ah,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.

[33] Di bagian lain, al-Ghazālī juga mengatakan: لَا حَجْرَ فِي الِاصْطِلَاحَاتِ بَعْدَ فَهْمِ الْمَعَانِي (tidak ada masalah penggunaan berbagai istilah yang berbeda jika telah dipahami substansinya). Lihat Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā…,* h. 23 dan 53.

[34] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid...*, h. 18.

Kitāb al-Hajj wa Asrārih; (3) Abū al-Hasan al-'Āmirī (w. 381 H), seorang filosof dengan karyanya, *Kitāb al-I'lām bi Manāqib al-Islām* dan *al-Ibānah 'an 'Ilal al-Diyānah;* (4) al-Syaikh al-Ṣadūq (w. 381 H).[35] Di zaman modern, Muḥammad Muṣṭafā Syalabī (1910-1997) juga hadir namun judul kitabnya yang spesifik dalam bidang fikih, *Ta'līl al-Aḥkām,* karya yang mengkombinasikan antara teori *ta'līl* dan produk-produk fikih dari para imam mazhab.[36]

Namun demikian, Yūsuf al-Qaraḍāwī menyatakan bahwa kajian *maqāṣid al-syarī'ah* mencakup segala ajaran di dalam Islam baik ajaran fundamental *(uṣūl)* maupun teknis operasional *(furū')*, terkait akidah maupun amaliah, masalah ibadah atau muamalah. Artinya, syariah yang dimaksudkannya adalah seluruh ajaran Islam. Ia melihat penggunaan kata "syari'ah" yang berkembang di kalangan para ulama dewasa ini mencakup dua konsep pembahasan. *Pertama,* syariah dalam pengertian agama secara keseluruhan, yang meliputi akidah, keimanan, ibadah, akhlak, muamalat, dan semua risalah Islam yang terkandung dalam al-Qur'an dan sunnah, serta apa yang dibahas oleh para ulama fikih, akidah, dan suluk.

Kedua, syariah dalam lingkup kecil di bidang *tasyrī'-'amalī,* seperti ibadah dan muamalat, yakni terkait urusan relasi seorang hamba dengan Allah, bersama keluarga, masyarakat, umat secara umum, serta urusan dalam bernegara dan hubungan antarbangsa. Semua ini menjadi kajian dalam fikih Islam yang tidak terkait dengan akidah, ilmu kalam atau tauhid. Maka Islam dikenal memiliki dua sisi: akidah dan syari'ah. Dalam konteks *maqāṣid syarī'ah,* al-Qaraḍāwī lebih memilih yang pertama, yakni ruang lingkup syari'ah dalam arti semua ajaran Islam. Ia menegaskan:

الَّذِيْ أُرَجِّحُهُ أَنَّنَا نَعْنِيْ مَقَاصِدَ الإِسْلاَمِ كُلِّهِ. وَأَحْسَبُ أَنَّ الأُصُوْلِيِّيْنَ الَّذِيْنَ حَصَرُوْا مَقَاصِدَ الشَرِيْعَةِ فِي الْكُلِّيَّاتِ الخَمْسِ أَرَادُوْ أَنْ تَشْتَمِلَ العَقَائِدَ فِيْمَا تَشْمَلُ. وَلِهَذَا جَعَلُوا الدِّيْنَ هُوَ الضَرُوْرِيَّةُ الأُوْلَى ــ وَالْعَقَائِدُ هِيَ رَأْسُ الدِّيْنِ وَأَسَاسُ بُنْيَانِهِ كُلِّهِ.[37]

Pandangan yang saya pilih bahwa yang kami maksud adalah seluruh maqāṣid Islam. Saya mengira para ahli ushul yang membatasi maqāṣid syari'ah pada lima prinsip utama dimaksudkan juga pada bidang akidah. Karena alasan inilah mereka menjadikan agama sebagai prinsip ḍarūriyah nomor satu di mana akidah merupakan modal utama agama dan sebagai fondasi bangunannya secara keseluruhan.

---

[35] Al-Raisūnī, *Min A'lām al-Fikr al-Maqāṣidī*, Beirūt: Dār al-Ḥādī, 2003, h. 9-124.
[36] Lihat Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, Kairo: Maṭba'ah al-Azhar, 1947.
[37] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 20.

Pernyataan al-Qaraḍāwī tersebut bisa dibenarkan karena al-Syāṭibī juga telah mengisyaratkan ke arah itu. Dalam kitabnya, ulama Granada ini menyatakan:

فَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى رُجُوْعِ الشَرِيْعَةِ إِلىَ كُلِّيَّاتِهَا المعْنَوِيَّةِ،وَجَدْنَاهَا قَدْ تَضَمَّنَهَا الْقُرْآنُ عَلَى الْكَمَالِ وَهِيَ الضَرُوْرِيَّاتُ وَالحَاجِيَّاتُ والتَحْسِيْنِيَّاتُ وَمُكَمِّلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَهَذَا كُلُّهُ ظَاهِرٌ أَيْضًا.[38]

Ketika kita perhatikan untuk merujuk pada prinsip-prinsip utama syari'ah maka kita akan menjumpai prinsip-prinsip tersebut telah dikandung sepenuhnya dalam al-Qur'an, yakni ḍarūriyah, ḥājiyah, dan taḥsīniyah, serta hal-hal yang menjadi pendukung kesempurnaan beberapa prinsip tersebut. Semua ini juga sudah jelas.

Dengan demikian, *maqāṣid al-syarī'ah* secara keseluruhan menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān* itu sendiri, bukan yang lain. Jika *maqāṣid al-syarī'ah* hanya dipahami terbatas pada tataran amaliah maka *dīn* dalam rumusan *al-ḍarūriyāt al-khams* hanya membahas persoalan-persoalan ritus agama tanpa menyentuh akidah atau keyakinan. Tetapi faktanya, *ḥifẓ al-dīn* juga mengkaji semua bidang tersebut. Karena itu, Ibn Rabī'ah mengatakan 'hukum' yang dimaksud dalam term *"syarī'ah"* berkaitan dengan aspek *'amaliyah* sekaligus *i'tiqādiyah*.[39]

Maqāṣid al-Syarī'ah, dengan demikian, berarti tujuan ditetapkannya aturan syari'ah yang mencakup secara luas pada ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw mengenai persoalan yang bersifat *i'tiqādiyah, akhlāqiyah* dan *'amaliyah*. Keluasan makna "syariah" juga mencakup berbagai aspek kehidupan manusia, baik hubungan manusia dengan dirinya, dengan Penciptanya, maupun makhluk sekitarnya, yaitu sesama manusia dan makhluk Allah lainnya seperti flora, fauna dan lainnya.[40]

Kata *"syari'ah"* juga seringkali dipahami sinonim dengan kata *"fiqh"*. Term *fiqh* ini juga mengalami penyempitan makna yang awalnya mencakup untuk seluruh ajaran Islam menjadi kajian yang hanya terkait dengan masalah ibadah, muamalat, munakahat, dan jinayat. Namun, menurut Muhamad al-Ghazālī, fikih dalam arti luas bisa berarti *al-fiqh al-ḥaḍārī* (fikih peradaban) dari berbagai dimensinya, bahkan mencakup *fiqh al-falaq*, *fiqh al-nafs,* dan

---

[38] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 4, h. 182.

[39] Ibn Rabī'ah, *'Ilm Maqāṣid al-Syāri'* , Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2002, h. 20.

[40] Lihat Yūsuf Ḥāmid al-'Ālim, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991, h. 20.

fiqh akhlāq.[41] Terminologi lainnya juga cukup dikenal, seperti *fiqh al-sīrah,*[42] *fiqh al-lughah,*[43] atau semacamnya. Masih bertahannya istilah *fiqh* disematkan dalam berbagai disiplin ilmu menunjukkan sebagian ulama pemikir juga masih memahaminya dalam pengertian luas. Untuk memperkuat argumen, Muhamad al-Ghazālī merujuk ayat (QS. Al-Hasyr [59]: 13; al-An'ām [6]: 97) dan diperkuat dengan hadis berikut:

قَالَ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ، خَطِيبًا يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ:

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ...[44]

Humayd ibn 'Abd al-Raḥmān berkata, aku mendengar Mu'āwiyah sedang berkhutbah seraya berkata, Aku mendengar Nabi ṣallallāh 'alaih wa sallam bersabda: "Siapapun yang pada dirinya Allah inginkan kebaikan maka Dia akan memberinya pemahaman dalam agama.... (HR. Al-Bukhari).

Karena itu, Muhamad al-Ghazālī menegaskan bahwa teori-teori ushul fikih, yang selama ini cenderung hanya menyasar ke persoalan hukum dalam arti sempit, bisa menjadi *manhaj* yang bisa mencakup ke berbagai dimensi *khiṭāb Qur'anī,* seperti tentang pemerintahan, fenomena alam, menganalasis faktor-faktor kebangkitan dan kemajuan suatu bangsa, serta menentukan faktor melemahnya sikap beragama *(tadayyun)* umat Islam baik secara psikologis *(nafsiyah)* maupun sosiologis *(ijtimā'iyah)*.[45]

Selain itu, jika mengacu pada konsep *maqāṣid* dalam rumusan para ulama tradisional seperti al-Ghazālī dan al-Syāṭibī mengenai lima prinsip dasar *(al-ḍarūriyāt al-khams)* maka persoalan *i'tiqādiyah* tercemin dalam *ḥifẓ al-dīn,* yakni perlindungan terhadap akidah atau keimanan. Aspek *i'tiqādiyah* adalah kerja hati yang juga berhubungan dengan spiritualitas termasuk *tazkiyah al-nafs*.[46] Setiap orang wajib menjaga agama dalam arti keyakinan atau

---

[41] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005, h. 68-70.

[42] *Fiqh al-Sīrah* menjadi nama sebuah kitab, seperti yang ditulis oleh Ramaḍan al-Būṭī, Muḥammad al-Ghazali, dan Zayd 'Abd al-Karīm. Lihat Ramaḍan al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah,* Cet. 10, Beirūt: Dār al-Fikr, 1991; Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah,* Beirūt: Dār al-Qalam, 1427 H; Zayd 'Abd al-Karīm, *Fiqh al-Sīrah,* Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyah, 1428 H.

[43] Abū Manṣūr al-Ṣa'ālibī, *Fiqh al-Lughah wa Asrār al-'Arabiyah*, Kairo: Muassasah al-Mukhtār, 2009; 'Alī 'Abd al-Wāḥid Wāfī, *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Lajnah al-Bayaān al-'Arabī, 1950.

[44] Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukharī*, Beirūt: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H, Juz 1, h. 25. No. Hadis: 71, Bab *Man Yurid Allah bih Khair Yufaqqihh ī al-Dīn.*

[45] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, h. 35.

[46] Al-Syāṭibī mencatat bahwa keimanan sebagai ajaran utama Islam, selain ibadah pokok lainnya, mencerminkan prinsip beragama. Posisinya adalah sebagai *maqāṣid ḍarūriyah*

akidahnya, dari aspek *qalbī-rūhī.* Perlindungan terhadap agama juga ditunjukkan dari aspek *tadayyun 'amalī* baik dari aspek internal berupa ibadah maupun eksternal seperti larangan pemaksaan dalam agama (QS. Al-Baqarah [2]: 256).

Akan tetapi, dalam perkembangannya, terma 'syariah' kerap dipahami lebih sempit hanya dalam bidang hukum fikih, bahkan cenderung lebih sempit ke urusan hukum halal dan haram. Karena pandangan ini, kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dibedakan dari kajian *Maqāṣid al-Qur'an*. Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd[47] dan Abdul Mustaqim merupakan contoh terbaru yang memahami sempitnya ruang lingkup *maqāṣid al-syarī'ah*. Waṣfi 'Āsyūr Abū Zayd menegaskan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* lebih luas dari pada *maqāṣid Syarī'ah*, sebab al-Qur'an menjelaskan persoalan akidah, akhlak, ibadah, muamalat, dan adab, termasuk bidang politik, ekonomi, pendidikan, budaya, pemikiran, dan sosial.[48]

Abdul Mustaqim, di sisi lain, mengklaim konsep *Tafsīr Maqāṣidī* yang dia rumuskan tidak hanya berkutat pada masalah fikih. Menurutnya, pendekatan tafsir *maqāṣidī* dihadirkan karena adanya problem epistemologis jika *maqāṣid al-syarī'ah* digunakan sebagai pendekatan tafsir. Karena itu, ia menandaskan bahwa *tafsīr maqāṣidī* secara epistemologis dapat pula digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat teologi, kisah,[49] *amṡāl,* relasi gender hingga ayat-ayat bertemakan eskatologis.[50] Mustaqim hendak membedakan dirinya dari beberapa tokoh *maqāṣidī* lainnya seperti Ṭāha Jābir 'Alwānī, al-Raisūnī, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Muḥammad Ḥasan al-Amīn. Mereka merumuskan *maqāṣid* lebih luas, tidak sekadar dalam masalah fikih dalam arti sempit seperti argumen Mustaqim di atas.

---

yang harus dijaga secara aktif. Dia juga menjabarkan aspek-aspek spiitualitas dalam ibadah sebagai *mukammil* bagi kewajiban shalat yang bersifat *ḍarūriyah*, seperti *khusyū', khuḍū'* dan *huḍūr*. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 2, h. 18, 42-43.

[47] Dia menyebutkan *Maqāṣid al-Qur'ān* lebih luas dari pada *Maqāṣid Syarī'ah*, sebab al-Qur'an menjelaskan persoalan akidah, akhlak, ibadah, muamalat, dan adab, termasuk bidang politik, ekonomi, pendidikan, budaya, pemikiran, dan sosial. Sedangkan *maqāṣid Syarī'ah* hanya berkaitan dengan persoalan hukum. Lihat Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣid li al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Mufakkirūn al-Dawliyah, 2019, h. 13.

[48] Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidi....*, h. 13.

[49] Kisah banyak sekali disebutkan dalam al-Qur'an yang secara umum bukan termasuk hukum, tetapi tidak sedikit yang menjadi pijakan hukum, tidak hanya masuk dalam pembahasan *syar'u man qablana* tetapi menjadi dalil hukum secara mandiri, seperti kisah sumpah nabi Ayyub untuk memukul istrinya 100 kali (QS. Ṣād [38]: 44).

[50] Lihat Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam,* Pidato, Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Quran pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2019, hal. 10-12.

Sebagian tokoh pemikir lainnya juga menawarkan konsep *maqāṣid al-'aqīdah* yang disejajarkan sekaligus dibedakan dari *maqāṣid al-Syarī'ah,* seperti yang dilakukan Gamal Abdelnour.[51] Tawaran semacam ini memang hendak menegaskan bahwa ajaran Islam, setidaknya, mencakup tiga bagian besar: akidah, syari'ah, dan akhlak.[52] Jika dalam bidang syari'ah sudah ada *maqāṣid al-syarī'ah,* maka dalam konteks akidah juga mesti dihadirkan *"maqāṣid al-'aqīdah".* Tawaran tersebut merupakan bagian dari pengembangan teori *maqāṣid* yang telah digagas oleh para ulama sebelumnya.

Memang, definisi *maqāṣid al-Syarī'ah* yang dikemukakan sebagian ulama mengacu pada satu aspek hukum dalam Islam. Definisi dari 'Allāl al-Fāsyī sebelumnya menegaskan hal itu. Ibn 'Āsyūr memberikan definisi yang kurang lebih sama sebagai berikut:

مَقَاصِدُ التَشْرِيعُ العَامَّةُ هِيَ المعَانِي وَالحِكَمُ المُلْحُوْظَةُ لِلشَّارِعِ فِيْ جَمِيْعِ أَحْوَالِ التَشْرِيْعِ أَوْ مُعْظَمُهَا، بِحَيْثُ لاَ تَخْتَصُّ مُلَاحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِيْ نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَرِيْعَةِ.[53]

Tujuan umum dari syariah Islam adalah makna dan hikmah yang menjadi perhatian Syāri' di seluruh atau sebagian besar urusan hukum, di mana perhatian tersebut tidak terbatas hanya pada satu bidang hukum syariah.

Tawaran definisi Ibn 'Āsyūr tersebut menekankan tiga hal: (1) *maqāṣid* diartikan sebagai *"al-ma'ānī"* dan *"al-ḥikam";* (2) makna tersebut *maqāṣid syarī'ah* berkaitan dengan ketentuan hukum; dan (3) *maqāṣid* mencakup secara umum pada semua (atau sebagian) ketentuan hukum syari'ah.

Definisi serupa disampaikan al-Raisūnī bahwa "Tujuan-tujuan akhir dimana syari'ah ditetapkan semata-mata untuk terwujudnya kemaslahatan hamba manusia."[54] Yūsuf al-Qaraḍāwī pun demikian, menekankan kata *"aḥkām"* dalam definisinya.[55] Fahmī Muḥammad 'Alwān juga menjelaskan bahwa *maqāṣid syarī'ah* berarti "tujuan Syāri' dalam menetapkan aturan untuk kemaslahatan manusia." Kemaslahatan ini terwujud dalam bentuk

---

[51] Lihat Mohammed Gamal Abdelnour. *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida*, Oxford: Oxford University Press, 2022.

[52] Maḥmūd Syaltūt menulis buku khusus yang menderskripsikan dua ajaran besar, yakni akidah dan syari'ah. Ia menegaskan bahwa al-Qur'an adalah dasar pijakan yang menghimpun kebenaran Islam yang mengacu pada akidah dan syari'ah. Akidah berhubungan dengan keimanan termasuk pemisahan yang jelas antara Islam dan kekufuran. Sementara syari'ah berkaitan dengan aturan hukum yang ditetapkan Allah yang wajib dipegang tehun seluruh umat Muslim, baik dalam hubungan vertikal maupun hrizontal. Lihat Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī'ah,* Cet. 18, Kairo: Dār al-Syurūq, 2001, h. 73.

[53] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 165.

[54] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid...*, h. 7.

[55] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 20.

perlindungan terhadap maksud syara' yang terdiri dari lima: agama, jiwa, kehormatan, harta, dan akal.[56]

Jasser Audah menyajikan definisi *maqāṣid syarī'ah* pada bidang hukum Islam. Ia menjelaskan: *"The purpose of the Islamic law is the protection for people's faith, souls, minds, private parts, and money."*[57] (Tujuan dari hukum Islam adalah perlindungan terhadap keyakin, jiwa, akal, keluarga, dan harta).

Berdasarkan paparan para tokoh tentang definisi *maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān,* jelas bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* mencakup secara umum pada setiap ajaran Islam di mana al-Qur'an menjadi sumber utamanya. Konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang diperkenalkan sejak periode awal terutama oleh al-Syāṭibī tidak hanya mencakup bidang hukum atau fikih dalam arti sempit melainkan juga menghimpun urusan teologi serta tema-tema lain dalam al-Qur'an. Buktinya, *ḥifẓ al-dīn* yang poin pentingnya adalah akidah dan keimanan juga menjadi bagian paling penting di dalamnya. Dalam hal ini, al-Qaraḍāwī juga menyebut *maqāṣid al-syarī'ah* yang dirumuskan al-Syāṭibī sebagai *maqāṣid al-Islām* itu sendiri. Perbedaannya hanya pada sumber rujukan di mana *maqāṣid al-syarī'ah* mencakup teks al-Qur'an dan hadis, sedangkan *maqāṣid al-Qur'ān* hanya mengacu pada teks al-Qur'an saja. Perbedaan lainnya akan tampak ketika istilah yang dipakai adalah *maqāṣid al-tasyrī'* yang mengacu secara spesifik pada ketentuan fikih atau peraturan hukum formil dalam *scope* yang sempit. Namun, Ketika menilik definisi dan pandangan para ulama tentang tujuan umum *(maqāṣid 'āmmah)* dari masing-masing terminologi tersebut, kedua istilah tersebut *(maqāṣid al-syarī'ah* dan *maqāṣid al-Qur'ān)* menekankan satu hal bahwa *maqāṣid 'āmmah* atau tujuan umumnya adalah untuk kemaslahatan manusia, sebagaimana akan dijabarkan dalam subbab *maqāṣid 'āmmah* pada bab ini.

3. Metode penentuan (*iṡbāt*) *maqāṣid*

Dari penjelasan di atas, metode *iṡbāt maqāṣid* bisa disederhanakan menjadi dua kategori: *Pertama,* bersifat *kullī,* yang diperoleh melalui *istiqrā'. Kedua,* bersifat *juz'ī*, yang langsung mengacu pada nas spesifik terkait perintah dan larangan tegas dan lugas *(ṣarīh)* dalam al-Qur'an dan hadis.[58] Kedua

---

[56] Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, h. 46.

[57] Lihat Jasser Auda, *Systems as Philosophy and Methodology for Analysis, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

[58] Ibn 'Āsyūr menegaskan dalil ayat yang dimaksud adalah perintah dan larangan yang *wâdhih* (jelas) secara tekstual sesuai penggunaan dalam bahasa Arab, sementara al-Syāṭibī memakai istilah *"al-ibtidā'ī"* yang berarti pesan awal dari makna kebahasaan, makna

metode tersebut dinilai sama-sama bersifat *qaṭ'ī* dan menghasilkan *maqāṣid* yang juga *qaṭ'ī:* yang pertama bersifat *qaṭ'iyah-kulliyah* dan yang kedua bersifat *qaṭ'iyah-juz'iyah*.

a. Metode *istiqrā'* (induktif)

Metode *istiqrā'* berarti penelusuran secara induktif terhadap dalil-dalil *juz'iyyāt* (ayat demi ayat dan hadis demi hadis) hingga menghasilkan kesimpulan secara menyeluruh *(kulliyah).* Langkah komprehensif semacam ini menutup pintu keraguan dan menyumbat aliran kesangsian dalam melahirkan *maqāṣid kulliyah.*[59] kanal keraguan

Metode ini sudah menjadi tradisi ilmiah para sarjana Muslim di bidang ushul fikih untuk merumuskan ijtihad dan tafsir al-Qur'an. Metode ini telah dibahas oleh al-Ghazālī kemudian dirumuskan secara rinci oleh al-Syaṭibī.[60] Para tokoh *maqāṣidī* di zaman modern dan kontemporer juga mempertahankan metode ini sekaligus menjadi bagian dari gagasan pembaruan pemikiran Islam. Ṭāha Jābir al-'Alwānī, misalnya, menggunakan metode ini dalam menentukan *maqāṣid 'ulyā. Istiqrā'* yang ia maksudkan adalah riset komprehensif terhadap ayat-ayat *muḥkam* dan hadis-hadis sahih menggunakan analisis rasional hingga menghasilkan *maqāṣid* yang bersifat konstan, *everlasting*, tidak berubah, dan tidak mengalami *naskh* (abrogasi).[61]

Istiqrā' meliputi *istiqrā' tāmm* dan *nāqiṣ. Istiqrā' tāmm* berarti penelusuran terhadap seluruh dalil *juz'iyāt* tanpa pengecualian. Sedangkan *istiqrā' nāqiṣ* adalah penelusuran *juz'iyat* tidak secara keseluruhan. Dalam bahasa al-Syāṭibī, proses di atas disebut *istiqrā' ma'nawī,*[62] yaitu penelusuran secara induktif terhadap berbagai dalil yang beragam dan saling melengkapi

---

perintah yang menunjukkan 'wajib' dan larangan yang bermakna 'haram', bukan makna yang lain. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, hal. 62; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 134.

[59] Abu 'Ubaidah (ed.), *Muqaddimah al-Muwāfaqāt*, h. 9.

[60] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 25.

[61] Selain soal isbat *maqāṣid*, 'Alwānī juga menjabarkan implementasinya melalui pintu masuk konsep *fiqh al-awlawiyah.* Konsep ini dianggapnya memiliki hubungan dialektis dengan konsep *maqāṣid.* Sebab, *maqāṣid* berkaitan dengan pemahaman nas, sementara *fiqh al-awlawiyah* mengenai pemahaman atas realitas. Menurutnya, *fiqh al-awlawiyah* didasarkan pada pemahaman mendalam terhadap proses *tadayyun* masyarakat, yakni upaya menyelaraskan fakta sosial dengan wahyu dalam kondisi tidak ideal karena faktor sosial yang mempengaruhinya. Lihat Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Hādī, 2001, h. 124-125, 148.

[62] Menurut Faḥmī Muḥammad 'Alwān, *istiqrā'ma'nawī* berbeda dari *istiqrā'manṭiqī.* Jika *istiqrā' ma'nawī* bisa mencapai kesimpulan yang meyakinkan, maka kebenaran pada *istiqrā' manṭiqī* bersifat *ihtimālī* (kemungkinan). Faḥmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyah...,* h. 62.

satu sama lain kemudian menghimpunnya untuk melahirkan satu kesimpulan.[63] *Istiqrā' tāmm* menghasilkan kesimpulan yang bersifat *qaṭ'ī* (pasti),[64] sementara *istiqrā' nāqiṣ* hanya bersifat *ẓannī* (dugaan kuat). Disebut *ẓannī* karena masih memungkinkan adanya anomali pada sebagian *juz'iyah* yang tidak terhimpun dalam proses sampel riset. Semakin banyak sampel *juz'iyat* yang ditelusuri maka hasil riset akan semakin mendekati keyakinan. [65]

Metode *istiqrā'* sejatinya telah diisyaratkan dalam beberapa ayat al-Qur'an. Ayat-ayat itu sekaligus menjadi *istidlāl* atau alasan normatif untuk menerapkan metode tersebut. Contoh yang paling jelas adalah ayat-ayat mengenai akidah, sifat-sifat Allah, atau ayat-ayat Sunnatullah tentang fenomena kosmos (alam semesta) dan fakta kehidupan kosmis manusia. Beberapa ayat yang bisa menjadi contoh adalah QS. ~~Al-Baqarah [2]: 168,~~ al-'An'ām [6]: 11; ~~al-Naml [27]: 79;~~ al-'Ankabūt [29]: 20; al-Rūm [30]: 42; Yūsuf [12]: 109; al-Naḥl [16]: 78; Ghāfir [40]: 82; Muḥammad [47]: 10; dan al-Zumar [39]: 21. Dalam QS. al-'Ankabūt [29]: 20 ditegaskan:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Katakan, berjalanlah di (muka) bumi, lalu perhatikanlah bagaimana Allah memulai penciptaan (semua makhluk). Kemudian, Allah membuat kejadian yang akhir (setelah mati di akhirat kelak). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Ayat ini menegaskan agar manusia melakukan riset induktif dengan mengamati berbagai ciptaan Allah di bumi sehingga mereka mengetahui bagaimana makhluk-makhluk diciptakan sejak awal, dari ketiadaan.[66] Kata al-Zarkasyi, perintah tersebut merupakan iktibar,[67] yang berarti *notice* dari Allah agar manusia mampu menelusuri proses penciptaan makhluk. Dengan demikian, ayat tersebut dan beberapa ayat lain yang telah disebutkan mengajak

---

[63] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 81; lihat juga al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid...*, h. 286.

[64] Berbagai kaidah ushul fikih yang dihasilkan oleh para ushuliyūn ditetapkan sebagai kaidah pasti dan *qaṭ'ī*. Menurut al-Qarāfī (w. 684), keqat'ian kaidah ushul dicapai melalui proses *istiqrā'* atau peninjauan menyeluruh terhadap berbagai keputusan para sahabat serta penelusuran atas nas-nas al-Qur'an dan Sunnah. Lihat al-Qarāfī, *Nafā'is al-Uṣūl fī Syarḥ al-Maḥṣūl*, Mekah: Makabah Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1995, Juz 1, h. 147.

[65] Lihat Ibn al-Najjār, *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, Maktabaḥ al-'Abīkan, 1997, Juz 4, h. 418-419.

[66] Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 25, h. 40.

[67] Al-Zarkasyī *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Oman: Dār al-Kutbī, 1994. Juz 3, h. 281.

manusia untuk menggunakan manhaj *istiqrā'* sebagai wasilah untuk memahami dan mengungkap Sunnatulah di jagat raya dan dalam diri manusia sebagai bukti keagungan dan kekuasaan Sang Pencipta.[68]

Metode *istiqrā'* dicetuskan oleh filosof Yunani, Aristotels, yang dikenal melalui filsafat logika. Kemudian beberapa tokoh pemikir Muslim mengadopsinya ke dalam ilmu manṭiq (logika) dan dikembangkan ke dalam ilmu-ilmu keislaman lainnya termasuk untuk membaca pesan teks-teks al-Qur'an.[69] Di antara tokoh pemikir Muslim yang mengadopsinya adalah imam al-Ghazālī ,[70] kemudian diikuti oleh Ibn Qudāmah,[71] al-Rāzī,[72] al-Baiḍāwī,[73] Tāj al-Dīn Ibn al-Subkī,[74] ibn al-Najjār al-Ḥanbalī (w. 972 H).[75] Al-Isnawī bahkan menggunakan manhaj *istiqrā'* dalam teori *qiyās* yang ia rumuskan.[76]

Akan tetapi, metode ini hanya ditekankan untuk memahami *maqāṣid kubrā* dan *'āmmah,* sementara *masālik* atau metode lainnya digunakan untuk mengetahui *maqāṣid juz'iyah* yang menjelaskan aturan tertentu dalam nas spesifik.[77] *Maqāṣid kubrā* atau '*āmmah* semuanya memiliki sifat *qaṭ'ī.* Bagi al-Syāṭibī, sifat *qaṭ'ī* itu mencakup pada *isiqrā' tāmm* (pengamatan induktif pada semua nas) maupun *akṡariyah* (penelusuran pada sebagian besar nas). Namun, generalisasi itu tidak disangsikan oleh al-Raisūnī karena jika *istiqrā'* hanya pada sebagian besar nas maka tidak bisa masuk dalam kategori *qaṭ'ī* tetapi hanya bersifat *ẓannī.* Al-Raisūnī mendasarkan pandangannya pada pemikiran filsafat logika Aristoteles.[78]

b. Metode deduktif

Maqāṣid bisa diperoleh dan dipahami langsung dari sebuah teks dalam al-Qur'an atau hadis. Teks yang dimaksud hanya berlaku bagi teks perintah dan larangan (*amr-nahy*) yang menegaskan satu pesan khusus. Al-Syāṭibī memberikan catatan bahwa *amr* dan *nahy* yang dimaksud bersifat *taṣrīḥī-*

---

[68] Nu'man Jugaim, *Ṭuruq al-Kasyf 'an Maqāṣid al-Syāri'*, Jordan: Dār al-Nafā'is, 2014, h. 229.

[69] Nu'man Jugaim, *Ṭuruq al-Kasyf...*, h. 232.

[70] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...,* h. 21.

[71] Lihat Ibn Qudāmah, *Rauḍah al-Nāẓir wa Junnah al-Manāẓir*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1993, Juz 1, h. 142.

[72] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1997, Juz 6, h. 161.

[73] Lihat Jamāl al-Dīn al-Isnawī, *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wusūl*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, h. 57, 71, 200, 267, 362.

[74] Al-Bannānī, *Ḥāsyiah al-Bannānī 'alā Syarḥ al-Jalāl al-Maḥallī 'alā Matn Jam' al-Jawāmi',* Juz 2, h. 345-346.

[75] Ibn al-Najjār, *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*, Juz 4, h. 418-421.

[76] Jamāl al-Dīn al-Isnawī, *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wusūl*, h. 57, 71, 200, 267.

[77] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...,* h. 312-313.

[78] Lihat al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...,* h. 312-313.

ibtidā'ī. Bersifat *taṣrīḥī* berarti teks yang menunjukkan makna yang tegas, yakni *amr li al-ījāb* (perintah yang bermakna wajib) atau *nahy li al-taḥrīm* (larangan dengan makna haram).[79] Sifat *taṣrīḥi* juga berarti perintah atau larangan yang bukan hanya bermakna *ta'kīd* (memperkuat) atau makna kebalikan dari perintah atau larangan: bukan makna perintah yang dipahami dari kebalikan nas larangan. Sedangkan sifat *ibtidā'ī* berarti perintah atau larangan yang dituturkan sebagai pesan awal atau utama dari sebuah rangkaian ayat atau hadis, bukan sebagai pesan kedua atau pendukung.

Contoh yang bisa diketengahkan adalah ayat dalam QS. Al-Māidah [5]: 38 berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Ayat ini menegaskan perintah yang bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī.* Bersifat *taṣrīḥī* karena ayat tersebut menunjukkan perintah tegas sehingga tergolong *amr ījāb* (perintah wajib), bukan *amr nadb* (perintah yang bermakna sunnah) ataupun *amr ibāḥah* (perintah dengan makna mubah). Bersifat *ibtidā'ī* sebab perintah menerapkan hukuman amputasi (potong tangan) bagi pencuri merupakan pesan utama dari redaksi tersebut, bukan pesan pendukung. Aturan tersebut merupakan kewajiban yang mesti diterapkan bagi setiap pelaku pencurian.[80]

Contoh *nahy* (larangan) yang bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī* adalah larangan membunuh dalam ayat berikut:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...

Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar… (QS. Al-Isrā' [17]: 33)

Ayat ini menegaskan *nahy* (larang) yang bersifat *taṣrīḥī* karena menunjukkan makna yang tegas berupa *nahy taḥrīm* (larangan bermakna haram), bukan *nahy karāhah* (larangan dengan makna makruh). Ayat tersebut juga bersifat *ibtidā'ī,* yakni pesan yang secara eksplisit telah menegaskan

---

[79] Selain bermakna *'ījāb* sebagai makna dasar, kalimat *amr* (perintah) juga bisa menunjukkan makna lain, seperti *nadb, ibāhah, irsyād, tahdīd, taskhīr, ta'jīz, ihānah, doa, tamannī, ihtiqār.* Kalimat *nahy* (larangan) juga memiliki petunjuk makna selain *tahrīm,* yakni *karāhah, tahdīd, ta'yīs, tahqīr,* dan lainnya. Lihat al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1999, Juz 1, h. 153-154, 279.

[80] Al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* , Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 H, Juz 1, h. 631.

"larangan membunuh", bukan kebalikan dari redaksi "perintah untuk tidak membunuh", juga bukan hanya sekadar pesan pendukung melainkan pesan utama dari susunan ayat tersebut.

Contoh lainnya adalah QS. Al-Jumu'ah [62]: 9) berikut:

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ....

... Bersegeralah mengingat Allah (beribadah) dan tinggalkan perniagaan....

Ayat tersebut menuturkan perintah untuk segera melaksanakan ibadah, *fas'au ilā żikr Allah,* dan larangan meninggalkan perniagaan, *żarū al-bay'*. Perintah tersebut (bersegera melakukan ibadah) menjadi tujuan utama dari rangkaian ayat, sementara larangan (meninggalkan perniagaan) pada potongan redaksi berikutnya hanya sebagai pesan pendukung.[81] Artinya, perintah *fas'au ilā żikr Allah* adalah *amr* yang bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī.* Sedangkan larangan pada kalimat *żarū al-bay'* merupakan *nahy* yang tidak memenuhi sifat tersebut karena hanya sebagai redaksi pendukung bagi kalimat pertama.

Al-Syāṭibī memberikan deskripsi tentang hubungan *amr-nahy* dengan *maqāṣid* yang dikandungnya. Menurutnya, sebuah perintah wajib dari Allah wajib dilaksanakan dan ketika perintah tersebut benar-benar dilaksanakan berarti telah sesuai dengan maksud Syāri' (Allah), sebaliknya jika tidak dilaksanakan maka berarti tidak sejalan dengan maksud Allah. Demikian pula, suatu larangan akan sejalan dengan tujuan Syāri' ketika ia benar-benar ditinggalkan, dan kalau tidak ditinggalkan berarti tujuan Tuhan juga telah diabaikan. Al-Syāṭibī melanjutkan, *iṡbāt maqāṣid* melalui nas perintah (*amr*) dan larangan *(nahy)* bisa ditempuh melalui dua jalur: (1) melalui pesan langsung dari redaksi perintah dan larangan tanpa melihat *'illah* yang dikandungnya; dan (2) melihat teks *amr-nahy* tersebut berdasarkan *qaṣd al-Syāri'*.[82] Beberapa contoh ayat di atas menekankan perintah atau larangan yang bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī* dan sekaligus menunjukkan *maqāṣid* yang diisbat secara deduktif dari pesan tekstualnya.

Dengan demikian, metode deduktif mengacu secara langsung pada teks ayat yang bersifat partikular *(juz'ī)* dan makna dari ayat tersebut ditetapkan menjadi sebuah *maqṣid* atau pesan intinya. *Amr* (perintah) dan *nahy* (larangan) yang memiliki karakter *taṣrīḥī-ibtidā'ī* pada ayat yang spesifik ditetapkan sebagai tujuan utamanya. Dari ayat yang spesifik tersebut kemudian dipahami sebagai ajaran al-Qur'an yang bersifat umum dan berlaku untuk semua *mukallaf* di setiap tempat dan generasi.

---

[81] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 3, h. 134-135.
[82] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 3, h. 134.

c. Metode *ta'līl (ratio-legis)*

Al-Syāṭibī juga menjadikan *'illah* sebagai metode untuk mengetahui *maqāṣid Syāri'*, khususnya *'illah* yang terkandung dalam nas perintah dan larangan. Misalnya, *'illat* perintah menikah adalah terwujudnya *'tanāsul* (regenerasi), *'illah* atau *ratio-legis* (alasan hukum) dari perintah wajib menerapkan *ḥudūd* (hukuman dalam pidana tertentu) adalah *izdijār* (efek jera).[83] Untuk mengetahui *'illah* dari sebuah aturan dalam al-Qur'an dan hadis bisa diketahui dengan beberapa metode yang telah dibahas oleh para ulama ushul fikih yang dikenal dengan *masālik al-'illah*. Proses penentuan *'illah* itu disebut *'ta'līl.*

Hubungan antara *'illah* dan *maqāṣid* sudah menjadi diskursus para ulama. Perdebatannya terletak pada apakah sebuah *'illah* pada sebuah ketentuan nas tertentu sekaligus menjadi *maqāṣid* dari ketentuan tersebut. Jika *illah* yang dimaksud adalah *ḥikmah* maka ia adalah *maqāṣid.* Namun terdapat *'illah* yang bukan *ḥikmah* karena *'illah* yang dimaksud hanya berupa sifat yang *ẓāhir* dan *munḍabiṭ,* sebagaimana dalam kajian *qiyās* ushul fikih tradisional. Karena itu, al-Qarādawī menilai *'illah* yang dimaksud dalam konteks *maqāṣid* bukanlah *'illah* dalam pembahasan *qiyās*. *'Illah qiyās* adalah *sebab* bagi adanya hukum bukan *maqṣad* atau tujuan dari hukum tersebut. *Ḥikmah* inilah yang al-Qaraḍāwī anggap sebagai *maqāṣid*, disebut pula dengan "hikmah syari'ah" atau *'illah* yang menjadi tujuan akhir di balik aturan syariah.[84] Akan tetapi, *'illah* tersebut merupakan *'illah juz'iyah,* yakni *'illah* yang diperoleh dari hasil analisis atas aturan khusus pada nas yang spesifik.

Akan tetapi, al-Syāṭibī memandang *'illah* bisa menjadi *ḥikmah* dan *maḥlaḥah*. Dia mengatakan:

وَأَما العَلَّةُ فَالْمُرَادُ بِهَا: الحِكَمُ وَالْمَصَالِحُ الَّتِيْ تَعَلَّقَتْ بِهَا الأَوَامِرُ أَوْ الإِبَاحَةُ، وَالْمَفَاسِدُ الَّتِيْ تَعَلَّقَتْ بِهَا النَوَاهِي فَالْمَشَقَّةُ عِلَّةٌ فِيْ إِبَاحَةِ القَصْرِ وَالْفِطْرِ فِي السَفَرِ، وَالسَّفَرُ هُوَ السَبَبُ ٱلْمَوْضُوْعُ سَبَبًا لِلْإِبَاحَةِ؛ فَعَلَى الجُمْلَةِ؛ العِلَّةُ هِيَ المَصْلَحَةُ نَفْسُهَا أَوْ المَفْسَدَةُ لاَ مَظِنَّتُهَا، كَانَتْ ظَاهِرَةً أَوْ غَيْرَ ظَاهِرَةٍ، مُنْضَبِطَةً أَوْ غَيْرَ مُنْضَبِطَةٍ.[85]

'Illah yang dimaksud adalah hikmah dan maslahat yang berhubungan dengan perintah atau *ibāhah* dan mafsadat terkait nas larangan. *Masyaqqah* adalah *'illah* dalam melakukan qasar salat dan tidak berpuasa di perjalanan. Safar adalah sebab yang ditetapkan untuk hukum *ibāhah*. Secara garis besar, *'illah* adalah maslahat atau mafsadat itu sendiri, bukan sesuatu yang diduga kuat bagi adanya maslahat atau mafsadat, baik sifatnya jelas atau tidak jelas, terukur maupun tidak terukur.

---

[83] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 135.
[84] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 21.
[85] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 410-411.

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa *'illah* diartikan sebagai maslahat dan atau mafsadat yang dimaksudkan pada aturan hukum tertentu, dan karena itu pembahasan *maqāṣid* adalah pembahasan tentang *'illah ḥaqīqiyah* sebagai *maqāṣid* dari hukum tanpa melihat apakah *'illah* tersebut bersifat *ẓāhir* maupun *khafiy* (samar), baik *munḍabiṭ* maupun tidak. Sifat *ẓāhir* dan *munḍabiṭ* diperlukan ketika hendak menerapkan *qiyās* yang bersifat *juz'ī*-partikular dan ketika menyampaikan hukum spesifik terhadap para *mukallaf.* Karena itu, *ta'līl* dalam arti umum bisa disebut sinonim dengan *taqṣīd* sehingga *ta'līl al-aḥkām* pada hakikatnya berarti *taqṣīd al-aḥkām,* yakni menentukan *maqāṣid* pada aturan hukum berupa *jalb al-maṣlaḥah wa da'fu al-mafsadah* (menggapai maslahat dan menolak mafsadat).[86]

Secara garis besar, *maqāṣid* berdasarkan proses *iṡbāt*-nya dapat diklasifikasi menjadi dua.[87] ***Pertama,*** *al-maqāṣid al-kulliyāt al-'āmmah* . Kategori ini mencakup dua aspek. Pertama, *al-maqāṣid al-kulliyāt al-naṣṣiyah. Maqāṣid* ini diperoleh dari teks yang bersifat *kullī* (secara keseluruhan) dan mengandung prinsip umum *('ammah),* seperti prinsip keadilan (QS. Al-Nisā' [4]: 58), prinsip pemenuhan janji (QS. Al-Māidah [5]: 1), prinsip tanpa dosa warisan (QS. Al-An'ām [6]: 164). Beberapa prinsip umum semacam ini juga dapat dijumpai dalam beberapa teks hadis, seperti hadis berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَنْبَأَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِيِّ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.[88]

Muḥammad ibn Yaḥyā menceritakan kepada kami, ia berkata: 'Abd al-Razzāq telah menceritakan kepada kami dengan berkata: telah memberitakan kepada kami Ma'mar dari Jābir al-Ju'fī dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbas, ia berkata: Rasulullah ṣallallāh 'alaih wa sallam: "Tidak boleh menimbulkan mudarat dan tidak boleh saling memudaratkan." (HR. Ibn Mājah).

Hadis ini menegaskan ketentuan umum tentang prinsip menghindari bahaya, yakni tidak melakukan sesuatu yang berbahaya bagi diri sendiri dan pihak lain (*ḍarar*) serta tidak saling membahayakan satu sama lain *(ḍirār)*.

Selain itu, hadis lain dan ayat juga menyebutkan perintah *ihsān* dan menghindari sikap zalim terhadap sesama serta perintah tentang prinsip umum lainnya. Semunya bisa masuk dalam kategori *al-maqāṣid al-kulliyāt al-*

---

[86] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid…,* h. 12-13.

[87] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid…,* h. 369-370.

[88] Ibn Mājah, *Sunan ibn Mājah,* Beirūt: Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, 2009, Juz 3, h. 432, No. Hadis: 2341.

naṣṣiyah, tujuan yang ditegaskan dalam nas khusus namun mengandung pesan umum.

Namun demikian, al-Syāṭibī justru memahami nas-nas umum seperti perintah berbuat adil dan *ihsān* tidak bisa diberlakukan secara merata kepada setiap kasus atau individu *mukallaf*. Menurutnya, nas perintah berbuat adil dan *ihsān* (QS. Al-Nahl: 90) tidak bisa dipahami sebagai perintah tegas untuk semuanya, juga tidak bisa dimaknai tidak tegas untuk seluruhnya, tetapi tegas dan tidaknya perintah tersebut tergantung pada konteks masing-masing sehingga perintah itu bisa bermakna wajib (*amr ījāb*) untuk individu atau perbuatan tertentu tapi bisa dipahami sunnah (*amr nadb*) bagi individu atau perbuatan yang lain. Pemahaman seorang mujtahid atau penafsir yang menentukannya.[89]

Kedua, *al-maqāṣid al-kulliyāt al-istiqrā'iyah,* yakni *maqāṣid* ini berkaitan dengan ketentuan umum yang dihasilkan melalui proses *istiqrā'* atas nas-nas dan ketentuan-ketentuan yang bersifat parsial. Metode ini menghasilkan trilogi *maqāṣid: ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah* dan *maqāṣid 'āmmah* yang lain. Termasuk dalam kategori ini, ketentuan umum dalam kaidah fikih yang bersifat *kulliy*. Para ulama telah banyak menyusun kaidah-kaidah fikih *kulliy,* seperti kaidah berikut:

الضَرُوْرِيَّاتُ تُبِيْحُ المَحْظُوْرَات.[90]

Keadaan darurat menjadi alasan membolehkan perbuatan yang dilarang.

Pada dasarnya setiap larangan tidak boleh dilakukan, namun dalam kondisi darurat membuat larangan tersebut boleh dilakukan. Kaidah di atas adalah hasil kesimpulan dari proses *istiqrā'* atau penelusuran terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadis hingga dijumpai berbagai ketentuan spesifik *(juz'iyah)* yang mengarah pada satu kesimpulan *kulliyah* (general) tersebut. Sebagian contoh *juz'iyah*-nya seperti mengkonsumsi bangkai karena kondisi *makhmaṣah* atau *starving* (sangat lapar), melafalkan kata *kufr* karena di bawah paksaan, meneguk *khamr* saat dehidrasi parah tanpa menjumpai yang lain, atau contoh-contoh lainnya.[91]

Kedua, al-maqāṣid al-juz'iyah al-naṣṣiyah. Maqāṣid ini berkaitan dengan *maqāṣid* yang terdapat pada dalil parsial *(adillah al-khāṣṣah)* juziyah dengan pesan spesifik. *Maqāṣid* ini diperoleh dari nas perintah *(amr)* dan larangan *(nahy)* yang bersifat *ibtidā'ī-taṣrīḥī* pada ayat atau hadis tertentu, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

---

[89] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 395-396.
[90] Al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 84.
[91] Al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 84.

Beberapa variasi *iṡbāt maqāṣid* di atas memantik lahirnya diskursus lain terkait potensi adanya kontradiksi yang akan terjadi pada tataran implementatif, yakni ketika *maqāṣid* yang yang diperoleh melalui proses *istiqrā' kullī* berhadapan dengan *maqāṣid* berdasarkan dalil *juz'ī.* Misalnya, keadilan yang masuk dalam kategori *maqāṣid ḍarūriyah-'āmmah-kulliyah-qaṭ'iyah*, karena prinsip keadilan banyak ditegaskan perintahnya dalam berbagai ayat al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 143; [92] al-Nisā' [4]: 58, 135, al-Mā'idah [5]: 8; al-Naḥl [16]: 90; al-Ḥujurāt [49]: 9), sehingga menjadi ajaran fundamental dan universal dalam Islam.[93] Dalam QS. Al-Nisā' [4]: 58 Allah menegaskan:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا.

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Ayat tersebut memerintahkan sikap adil bagi semua orang dalam kehidupan masyarakat, termasuk ketika menghukumi mereka. Al-Rāzī menguraikan bahwa perintah untuk bersikap adil tersebut berlaku umum mencakup keadilan pemerintah kepada rakyatnya, keadilan ulama untuk umatnya dalam berupa bimbingan keyakinan dan tindakan dalam keseharian.[94] Ayat tersebut menghubungkan antara prinsip keadilan dan amanah yang saling berhubungan satu sama lain karena tidak melaksanakan amanah berarti ada pihak yang menjadi korban ketidakadilan.

Namun, ambiguitas dapat terjadi ketika sebagian nilai *maqāṣid* seperti *al-'adālah* diterapkan dalam masalah-masalah spesifik yang dijelaskan dalam nash *juz'ī,* seperti pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan (QS. Al-Nisā': 11). Bagi para ulama *maqāṣid*, keadilan *('adālah)* menjadi salah satu *maqāṣid* utama yang harus dijunjung tinggi. Muḥammad Abū Zahrah menilai

---

[92] Kata *wasath* dalam ayat ini selain bermakna *'adl* juga bermakna 'moderat' atau sikap tidak ekstrem antara *ifrāṭ* (terlalu berlebihan; *exaggeration*) dan *tafrīṭ* (jauh di bawah standar; *dereliction*). Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Beirūt: Dār al-Kutub a-'Ilmiyah, t.th., Juz 1, h. 199; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1973, h. 324.

[93] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 546, Juz 3, h. 400; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 2, h. 103, 275.

[94] Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 10, h. 109.

keadilan sebagai tujuan sangat tinggi dalam Islam yang berlaku dalam berbagai aspek kehidupan sosial.[95]

Contoh lainnya, hak dasar manusia untuk 'hidup' merupakan *ḥifẓ al-nafs* dalam kategori *maqāṣid ḍarūriyat* bagi setiap orang. Akan tetapi, akan menjadi dilematis ketika *maqāṣid* tersebut dihadapkan pada aturan *qiṣāṣ* atau hukuman balas setimpal (QS. Al-Baqarah [2]: 178; al-Mā'idah [5]: 45) dan hukuman *rajam (stoning)* yang dipandang sebagai aturan *qaṭ'ī* berdasarkan teks *juz'ī.* Dari sinilah muncul konsep universalitas dan partikularitas dalam kajian *maqāṣid* sebagai bahan pertimbang interpretasi al-Qur'an.

4. *Maqāṣid 'āmmah* (tujuan umum)

Pembahasan pada poin ini terkait dengan umum syariah *(maqāṣid syarī'ah 'āmmah)* dan tujuan umum al-Qur'an *(maqāṣid al-Qur'an 'āmmah).* Keduanya pernah dibahas oleh para ulama dan pemikir di bidang hukum Islam dan tafsir al-Qur'an. Pada aspek tertentu keduanya dijabarkan dengan narasi serupa, namun di aspek lain banyak menunjukkan perbedaan.

Menurut Ibn 'Āsyūr, hasil *istiqrā'* terhadap sumber-sumber ajaran Islam dari dalil *kullī* dan *juz'ī* menunjukkan bahwa *al-maqṣad al-'āmm* (tujuan umum) dari syariah adalah terciptanya sistem kehidupan manusia yang terus terpelihara secara berkelanjutan dalam berpikir dan berkreasi di alam tempat mereka menjalani kehidupan. Ibn 'Āsyūr menyebutkan tujuan umum syariah dalam ungkapan panjang:

أَنَّ المَقْصِدَ الأَعْظَمَ مِنَ الشَرِيْعَةِ هُوَ جَلْبُ الصَلَاحِ وَدَرْءُ الفَسَادِ. وَذَلِكَ يَحْصُلُ بِإِصْلَاحِ حَالِ الإِنْسَانِ وَدَفْعِ فَسَادِهِ. فَإِنَّهُ لَمَّا كَانَ هُوَ المهَيْمِن عَلىَ هَذَا العَالَمِ كَانَ فِيْ صَلَاحِهِ صَلَاحُ الْعَالَمِ وَأَحْوَالِهِ. وَلِذَلِكَ نَرَى الإِسْلَامَ عَالَجَ صَلَاحَ الإِنْسَانِ بِصَلَاحِ أَفْرَادِهِ الّذِيْنَ هُمْ أَجْزَاءُ نَوْعِهِ، وَبِصَلَاحِ مَجْمُوْعِهِ وَهُوَ النوْعُ كُلُّهُ. فَابْتَدَأَ الدَعْوَةُ بِإِصْلَاحِ الإِعْتِقَادِ الّذِيْ هُوَ إِصْلَاحُ مَبْدَأ التّفْكِيْرِ الإِنْسَانِيّ الّذِيْ يَسُوْقُهُ إِلىَ التَفْكِيْرِ الحَقّ فِي أَحْوَالِ هَذَا العَالَمِ. ثُمَّ عَالَجَ الإِنسَانَ بِتَزْكِيَةِ نَفْسِهِ وَتَصْفِيَةِ بَاطِنِهِ، لِأَنَّ البَاطِنَ مُحَرِّكُ الإِنْسَانَ إِلىَ الأعمَالِ الصَّالِحَةِ،... ثُمَّ عَالَجَ بَعْدَ ذَلِكَ إِصْلَاحُ الْعَمَلِ، وَذَلِكَ بِتَقْنِيْنِ التَشْرِيْعَاتِ كُلِّهَا.[96]

"Tujuan terbesar dari syariah adalah meraih kebaikan dan mencegah kerusakan. Hal itu bisa terwujud dengan cara memperbaiki kondisi manusia dan mencegah terjadinya kerusakan pada mereka. Sebab, kala manusia

---

[95] Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., h. 364-365.

[96] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 194, 197-199.

menjadi pemegang kendali alam ini maka kondisi baik manusia menentukan baiknya alam. Dengan demikian, kita melihat Islam sangat memperhatikan baiknya manusia bergantung pada baiknya individu-individu yang merupakan bagian spesiesnya dan dengan kebaikan komunitasnya secara keseluruhan. Maka, dakwah dimulai dengan memperbaiki akidah sebagai perbaikan pada basis berpikir manusia yang menggiringnya pada pikiran yang benar di alam ini. Kemudian Islam menekankan manusia untuk mensucikan dirinya dan menyucikan batinnya karena batin menjadi penggerak manusia menuju amal saleh. Setelah itu, Islam menegaskan perbaikan amal dengan menetapkan semua aturan hukum."

Uraian di atas secara garis besar mengungkapkan tujuam terbesar dari syariah adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindari mafsadat dalam kehidupan di alam, baik secara personal-individual maupun kelompok, yang dimulai dari aspek keyakinan atau akidah dan spiritual hingga amal kebaikan.

Dengan bahasa yang relatif senada, 'Allāl al-Fāsī juga menekankan *maqāṣid 'āmmah* pada aspek *'imārah al-arḍ* (memakmurkan bumi), memelihara sistem kehidupan di bumi, keberlangsungan bumi dengan penghuninya, dan komitmen manusia melaksanakan apa yang telah ditaklifkan bagi mereka. Al-Fāsī mengatakan:

المَقْصِدُ العَامُّ لِلشَرِيْعَةُ الإِسْلاَمِيَّةُ هُوَ عِمَارَةُ الأَرْضِ، وَحِفْظُ نِظَامِ التَعَايُشِ فِيْهَا، وَاسْتِمْرَارُ صَلَاحِهَا بِصَلاَحِ ٱلْمُسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهَا، وَقِيَامِهِمْ بِمَا كُلِّفُوْا بِهِ مِنْ عَدْلٍ وَاسْتِقَامَةٍ وَمِنْ صَلَاحٍ فِي العَقْلِ وَٱلْعَمَلِ وَإِصْلاَحٍ فِي الأَرْضِ وَاسْتِنْبَاطٍ لِخَيْرَاتِهَا وَتَدْبِيْرٍ لِمَنَافِعِ ٱلْجَمِيْعِ.[٩٧]

"Tujuan umum syariat Islam adalah memakmurkan bumi, menjaga sistem kehidupan dan keberlanjutannya. Hal itu bisa terwujud dengan kejayaan atau kebaikan para penghuninya (manusia) dan komitmen mereka dalam melaksanakan kewajiban mereka dengan komitmen pada keadilan dan integritas, dan nalar dan perilaku yang baik, serta sikap konservatif di bumi, inovatif untuk kebaikannya, dan konstruktif untuk kemanfaatan orang banyak."

Bagi al-Fāsī, tanggung jawab manusia di bumi adalah sebagai khalifah (QS. Al-Baqarah [2]: 30). Tujuan *istikhlāf* adalah melaksanakan tugas *iṣlāh* secara maksimal. *Iṣlāh* yang dimaksud adalah memperbaiki kehidupan manusia dari berbagai aspeknya, bukan hanya di bidang akidah tetapi juga urusan sosial mereka.[98]

Tidak hanya dalam diskursus *maqāṣid syarī'ah,* para ulama juga banyak membahas *maqāṣid* umum al-Qur'an. Beberapa term dihadirkan secara

[97] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah ...,* h. 45-46.
[98] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah...,* h. 46.

variatif terkait hal ini. Al-Ghazālī, misalnya, menyebut *al-maqāṣid al-asāsiyah* (tujuan dasar) al-Qur'an meliputi tiga aspek: tauhid, Hari Akhir, dan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* (jalan yang lurus).[99] Al-Rāzī (w. 606 H) menjelaskan pesan dan tujuan utama dari al-Qur'an terdiri dari empat hal: *al-tauhīd* (ketauhidan)*, al'adālah* (keadilan)*, al-nubuwwah* (kenabian)*,* dan *al-ma'ād* (Hari Akhir). Ia menyebut keempat hal ini sebagai *al-ma'ānī* atau pesan al-Qur'an yang tidak mengalami *naskh* dan menjadi *ghāyah al-iḥkām*, yakni ajaran yang paling paten (*muḥkam*).[100]

Sementara al-Ṭūfī (657-716 H), dengan istilah *maqāṣid kulliyah,* menyebutkan tujuan umum al-Qur'an mencakup tiga hal: (1) keimanan, yakni beriman kepada Allah, malaikat, para rasul, hari kiamat, dan takdir Allah; (2) janji dan ancaman, termasuk halal-haram; (3) ibadah kepada Allah. Ketiga aspek ini, menurutnya, merupakan tujuan al-Qur'an secara umum yang semuanya dicakup secara global dalam surat al-Fātiḥah.[101]

Beberapa ulama di era modern-kontemporer juga banyak menjelaskan *maqāṣid* umum al-Qur'an. Muḥammad 'Abduh (w. 1905) menyebutkan lima tujuan diturunkannya al-Qur'an: tauhid, janji (*wa'd*) dan ancaman (*wa'īd*), ibadah, jalan menuju kebahagiaan (duniawi dan ukhrawi), dan *qaṣaṣ* (kisah-kisah terdahulu). Kelima hal ini merupakan kandungan al-Qur'an di mana secara global surat al-Fātiḥah mengandung semuanya aspek tersebut.[102] Sa'īd Nursī (w. 1960) menjelaskan empat *maqāṣid* utama al-Qur'an: tauhid (ketuhanan), *nubuwah* (kenabian)*, hasyr* (Hari Akhir), dan *'adl* (keadilan).

---

[99] Al-Ghazālī juga menyebut "tujuan puncak" ini dengan istilah *sirr* (rahasia) dan *lubāb* (intisari). Dalam uraian al-Ghazālī, tiga prinsip itu meliputi tujuan berikut: (1) untuk mengenalkan *mad'uw ilaih,* yakni Allah; (2) mengenalkan "jalan lurus" untuk mencapai tujuan; dan (3) tentang keadaan saat sampai kepada tujuan tersebut. Selain itu, ia juga menyebutkan tiga hal yang menjadi pendukung: (1) tentang keadaan orang-orang yang menerima dakwah dan orang-orang yang enggan dan ingkar terhadap dakwah Islam; (2) kisah-kisah orang-orang pembangkang; (3) mengenai cara mendapatkan bekal dan persiapan di dunia. Ia menambahkan bahwa *rahmah* adalah tujuan asasi bagi risalah Muḥammad dalam semua aspek: ibadah, akhlak, muamalat, *'uqūbāt syarī'ah* (sanksi hukum)*,* dan muara dari semuanya adalah kebaikan dan keberuntungan hamba di dunia dan akhirat. Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, h. 23.

[100] Al-Rāzī menyinggung topik ini ketika menjelaskan kategorisasi ayat *muḥkam* dan *mutasyābih* dalam QS. Hūd [11]: 1, kemudian menghubungkan dengan ayat lain (QS. Āli 'Imrān [3]: 7). Lihat al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 17, h. 312.

[101] Al-Ṭūfī, *Īḍāḥ al-Bayān 'an Ma'nā Umm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Ṡaqāfah al-Dīniyah, 2000, h. 16-19.

[102] Dalam tafsirnya, Riḍā juga menyebutkan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* yang paling tinggi untuk kesempurnaan imam dan martabat kemanusiaan adalah mengagunkan Allah dan mencintai-Nya, mengharapkan rahmat dan *ihsan*-Nya*,* dan takut terhadap siksa-Nya. Lihat Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār,* Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1990, Juz 1, h. 30; Juz 11, h. 79.

Keempat hal ini disebutnya dengan *maqāṣid asāsiyah* (tujuan mendasar) dan *'anāṣir aṣliyah* (unsur utama) dari al-Qur'an.[103]

Yūsuf al-Qaraḍāwī, di sisi lain, menetapkan tujuh *maqāṣid* yang ditegaskan dan diulang-ulang dalam al-Qur'an yang tidak bisa dilepaskan dalam kehidupan manusia: (1) akidah, ketuhanan, dan risalah; (2) meneguhkan *human dignity* (martabat manusia) dan hak kemanusiaan, khususnya bagi kaum lemah; (3) ibadah dan ketakwaan; (4) *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa manusia); (5) *takwīn al-usrah* (membentuk keluarga) serta perlakuan baik terhadap kaum perempuan; (6) membentuk umat yang *syahīdah*; dan (7) solidaritas kemanusiaan (*al-da'wah ilā 'ālam insāniy muta'āwin*). Ia juga menyebutkan ketujuh hal ini sebagai *mabādi'*.[104]

Sementara itu, Maḥmūd Syaltūt (w. 1963) menyebutkan *maqāṣid al-Qur'ān* berkisar pada tiga aspek: *al-'aqīdah* (akidah), *al-akhlāq* (akhlak), dan *al-aḥkām* (hukum).[105] *'Aqīdah* membebaskan hati manusia dari benih politeisme dan mengikatnya dengan prinsip spiritualitas berupa keimanan

---

[103] Menurut Nursi, keempat *maqāṣid* tersebut tercermin dalam surat al-Fātiḥah. Diawali dari ayat pertama, ia menjabarkan setiap kata dan kalimat di dalam *basmalah* (بسم الله الرحمن الرحيم). Tujuan *tauhid* terletak pada susunan *bismillah,* huruf *ba'* yang didahulukan adalah isyarat tentang ketauhidan. Tujuan *keadilan* ditunjukkan pada kata *al-Rahman* (الرحمن) karena sifat ini bermakna perlakuan baik Allah kepada makhluknya. Adapun tujuan *hasyr* tercermin dalam kata *al-Rahim* (الرحيم) sebagai sifat baik Allah yang akan dicurahkan kepada para hamba-Nya kelak. Adapun pesan inti *risalah* atau *nubuwwah* ditunjukkan pada kata perintah *qul* (قل) yang tersimpan (مقدرة) di awal kalimat *basmalah* karena *qul* adalah induk atau subtansi dari firman Allah dalam al-Qur'an yang diturunkan bersamaan dengan risalah Nabi SAW. Ayat berikutnya, *alhamdulillah* (الحمد لله), mengisyaratkan sifat *ulūhiyah* dan *lām ikhtiṣāṣ* pada لله menunjukkan ketauhidan. Sementara susunan رب العالمين mengacu pada tujuan *'adālah* (keadilan) sekaligus mengandung tujuan *nubuwwah* karena para rasul diutus untuk mendidik dan membimbing umat manusia termasuk dalam penegakan keadilan. Adapun ayat مالك يوم الدين menegaskan tentang *hasyr* (Hari Akhir). Penjelasan di atas sekaligus menegaskan bahwa surat al-Fatihah adalah induk dari al-Qur'an karena di dalamnya terkandung tujuan-tujuan utama dari keseluruhan isi al-Qur'an yakni ketauhidan, *nubuwwah,* keadilan, dan *hasyr*. Keempat *maqāṣid* tersebut juga tidak luput dari pembahasan surat-surat yang lain.

Sebagian surat hanya menjelaskan satu sisi tujuan *(maqṣid),* sementara dalam surat yang lain bisa memuat dua atu lebih *maqāṣid*. Contoh surat yang hanya mengandung satu tujuan *(maqṣid)* pokok adalah Surat al-Naba' yang turun di Mekah. Sebagaimana surat-surat lain yang turun di periode lainnya, surat ini menyajikan topik yang sama, yakni topik tentang ajaran eskatologi. Eskatologi berbicara tentang beberapa hal, seperti Hari Akhirat (kiamat), hari *mahsyar*, surga dan neraka Jahannam. Uraian surat ini sangat indah dan bisa menyentuh kalbu pembacanya sehingga isinya dapat mengantarkan pada sikap dan perbuatan ilahiah-rabbaniah yang menjadi bekal kebahagiaan ukhrawi. Karen itu, surat al-Naba' disusun untuk menjelaskan satu tujuan utama al-Qur'an yakni mahsyar. Lihat Sa'īd al-Nursī, *Isyārah al-I'jāz fî Maẓānn al-Iyjāz*, Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2002, h. 23-38.

[104] Al-Qaraḍāwī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'an al-'Aẓīm,* Cet. 3, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000, h. 73.

[105] Maḥmūd Syaltūt, *Ilā al-Qur'ān,* Beirūt: Dār al-Syurūq, 1983, h. 5-6.

kepada Allah, risalah wahyu, dan kenabian. *Akhlāq* mensucikan jiwa dan mengangkat martabat manusia, memperkuat tali persaudaraan, dan tolong menolong antarsesama yang tercermin melalui kejujuran, kesabaran, kelapangan, kedermawanan, dan belas kasih. Sedangkan *aḥkām* berkaitan dengan sistem yang mengatur hubungan vertikal dan horizontal.

Rasyīd Riḍā juga memaparkan sepuluh *maqāṣid al-Qur'an:* (1) memperbaiki fondasi agama, yakni iman kepada Allah dan hari Akhir dan amal saleh; (2) *risalah* dan *nubuwwah;* (3) penyempurnaan jiwa manusia sebagai individu, kelompok, dan umat; (4) reformasi bidang sosial, politik dan bangsa melalui delapan prinsip persatuan: keumatan, kemanusiaan, agama, kesetaraan dalam keadilan hukum, persaudaraan agama, suku, ras, jenis kelamin, spiritual, dan kesetaraan dalam beribadah, persatuan kewarganegaraan dalam politik internasional, peradilan, dan persatuan dalam bahasa; (5) keistimewaan aturan Islam; (6) politik internasional; (7) kemandirian; (8) aturan peperangan; (9) hak kaum perempuan, baik hak kemanusiaan, agama, dan perdata; dan (10) kemerdekaan budak.[106]

Dari sepuluh aspek tersebut Rasyīd Riḍā mengkompresnya menjadi tiga: (1) akidah, tauhid dan keimanan, yang mencakup poin pertama dan kedua; (2) *akhlaq sulūkiyah* (poin ketiga); (3) *'umrān,* terkait hukum yang mengatur hubungan sosial, politik, dan ekonomi; mencakup poin keempat, keenam sampai kesepuluh; sementara khusus poin kelima berkaitan dengan hukum syariah dan keistimewaannya.[107]

Tujuan umum al-Qur'an yang diuraikan oleh para ulama, dari pra-modern hingga modern dan kontemporer, di atas tampaknya mengacu pada topik umum pembahasan al-Qur'an. Tujuan umum yang dimaksud berarti tujuan wahyu diturunkan untuk menjelaskan beberapa poin pembahasan yang sudah diuraikan tersebut. Akan tetapi, tujuan inti dari keseluruhan ayat al-Qur'an adalah sama, yakni kemaslahatan bagi kehidupan manusia, terlepas dari apapun topik ajaran yang dikandung di dalamnya. Para ulama telah menegaskan tujuan inti tersebut dengan narasi yang berbeda.

Ibn 'Āsyūr menyebutkan tujuan diturunkannya al-Qur'an,[108] terutama tujuan tertinggi berikut:

---

[106] Lihat Rasyīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadiy,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005, h. 121-235.

[107] Mas'ūdah 'Alwas, "al-Qiyam al-'Ulyā li al-Tasyrī' wa Maqṣad al-'Adl," *Majallah al-Buḥūṣ al-'Ilmiyah wa al-Dirāsah al-Islāmiyah,* Vol. 4 No. 1 Tahun 2012, h. 448-449.

[108] Ibn 'Āsyūr juga menjelaskan delapan topik utama al-Qur'an. Pertama, akidah, sebagai faktor paling besar dalam memperbaiki manusia, karena akidah yang benar bisa menghindarkan manusia dari ketundukpatuhan kepada sesuatu selain Allah sekaligus membenahi hati dari berbagai macam delusi yang muncul dari pemikiran politeisme dan

إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابًا لِصَلَاحِ أَمْرِ النَّاسِ كَافَّةً رَحْمَةً لَهُمْ لِتَبْلِيغِهِمْ مُرَادَ اللَّهِ مِنْهُمْ. فَكَانَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ صَلَاحَ الْأَحْوَالِ الْفَرْدِيَّةِ، وَالْجَمَاعِيَّةِ، وَالْعُمْرَانِيَّةِ.[109]

Sungguh, al-Qur'an yang telah diturunkan Allah berupa Kitab untuk kebaikan seluruh manusia dan rahmat bagi mereka, tujuannya untuk menyampaikan maksud Allah kepada mereka. Tujuan tertinggi al-Qur'an adalah terwujudnya kebaikan dan kesalehan individu, kelompok, maupun umat manusia."

Intinya, Ibn 'Āsyūr menyebutkan tujuan tertinggi al-Qur'an adalah *al-ṣalāḥ* (kebaikan atau kesalehan) bagi manusia dalam tiga aspeknya, yakni individual, sosial, dan peradaban kemanusiaan. Kesalehan individual mengacu pada pembersihan dan kebaikan jiwa setiap orang. Akidah yang benar adalah kuncinya karena akidah adalah sumber dari etiket dan pemikiran, kemudian kebaikan dalam urusan ibadah spiritual dan akhlak mulia. Kesalehan sosial ditentukan oleh kesalehan individual karena individu menjadi bagian dari kelompok masyarakat, di mana masing-masing melakukan interaksi secara sosial dan satu sama lain saling menjaga, melindungi, dan membangun kebaikan bersama. Sementara kesalehan *'umrānī* (keumatan) lebih luas dan mencakup kebaikan bagi seluruh tatanan umat manusia menuju peradaban kemanusiaan global. [110]

Dari kalangan ulama tradisional, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām juga menegaskan pesan yang senada:

وَمُعْظَمُ مَقَاصِدِ الْقُرْآنِ الْأَمْرُ بِاكْتِسَابِ الْمَصَالِحِ وَأَسْبَابِهَا، وَالزَّجْرُ عَنْ اكْتِسَابِ الْمَفَاسِدِ وَأَسْبَابِهَا.[111]

---

ateisme. Tujuan kedua, pembinaan akhlak, menjadi tujuan fundamental dari risalah Nabi Muḥammad. Tujuan ketiga, hukum, merupakan tujuan untuk kesempurnaan ajaran Islam. Tujuan keempat, *siyasah al-ummah* (politik keumatan)*,* adalah tujuan besar al-Qur'an untuk kebaikan umat dan menjaga tatanan kehidupan masyarakat. Sedangkan *maqṣad* kelima, kisah dan berita terdahulu, dimaksudkan sebagai inspirasi bagi umat berikutnya, yang baik diikuti dan yang buruk menjadi peringatan untuk dijauhi. Tujuan keenam mengajarkan pengalaman masyarakat saat pewahyuan dalam menerima ajaran Islam dengan logika. Poin ketujuh menegaskan adanya janji baik bagi yang beriman dan ancaman bagi para pembangkang terhadap ajaran Islam. *Maqṣad* kedelapan, *i'jāz* dengan al-Qur'an, untuk menegaskan kebenaran risalah Nabi SAW. Lihat Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984, Juz 1, h. 40-42.

[109] Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 1, h. 38.

[110] Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 1, h. 38; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 125-126.

[111] 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Juz 1, h. 9.

Sebagian besar tujuan al-Qur'an adalah perintah untuk memperoleh kemaslahatan dan sebab musababnya dan mencegah perbuatan mafsadat serta lantarannya.

Pelbagai uraian para ulama di atas menunjukkan bahwa pada intinya tidak ada perbedaan mengenai tujuan paling utama (paling dasar atau paling agung) baik dalam *maqāṣid al-syarī'ah* maupun *maqāṣid al-Qur'ān.* Sebab, ketika perintah dan larangan menjadi inti dari al-Qur'an maka demikian pula dengan poin utama pada *maqāṣid al-syarī'ah* di mana perintah dan larangan itu terkait maslahat dan mafsadat. Artinya, tujuan puncak dari *maqāṣid al-syarī'ah* maupun *maqāṣid al-Qur'ān* adalah "kebaikan manusia". Jadi, kemaslahatan disebut sebagai tujuan inti dari syariat atau wahyu al-Qur'an secara umum. Pada akhirnya, kemaslahatan apapun yang digapai manusia dalam kehidupan duniawi akan kembali pada tujuan paling puncak, yaitu Allah.[112] Al-Qur'an sebagai petunjuk membimbing hamba manusia menuju Tuhannya.[113] Pesamaan itu sangat jelas pada uraian yang disampaikan Ibn 'Abd al-Salām, Ibn 'Āsyūr, dan al-Fāsī kemudian diperkuat dengan penjelasan dari al-Qaraḍāwī.

Selain *maqāṣid 'āmmah,* para ulama juga membahas tentang *maqāṣid khāṣṣah.* Jika *maqāṣid 'āmmah* berkenaan dengan tujuan general yang mencakup segala aspek dalam aturan syari'ah atau seluruh kandungan dalam al-Qur'an, *maqāṣid khāṣṣah* hanya mengacu pada ranah yang spesifik atau terbatas, seperti keluarga, keuangan dan muamalat, pidana dan peradilan, atau lainnya. Karena itu, *maqāṣid khāṣṣah* berarti hikmah yang terkandung dalam setiap ketentuan yang ditetapkan bagi manusia dalam *scope* yang spesifik.[114] Ibn 'Āsyūr menjelaskan, *maqāṣid syari'ah khāṣṣah* terkait dengan cara tertentu yang dimaksudkan *Syāri'* untuk mewujudkan kebaikan bagi manusia dalam setiap tindakan spesifik menuju kemaslahatan umum.[115]

Sedangkan *maqāṣid khāṣṣah* pada al-Qur'an mengacu pada tujuan spesifik di dalamnya, baik berupa surat (*maqāṣid al-suwar)* maupun tema pembahasan yang lebih spesifik. *Maqāṣid* surat berarti tujuan utama yang terdapat dalam setiap surat dan menjadi ciri khas dari surat tersebut. Masing-

---

[112] Ibn Bayyah menyebut *maqāṣid* paling puncak dengan *al-maqāṣid al-kubrā*. Menurutnya, maksud syara' adalah mengajarkan ilmu yang *ḥaqq* dan amal yang *ḥaqq*. Ilmu yang *ḥaqq* adalah bermakrifat kepada Allah, mengetahui seluruh alam *(mawjūdāt),* dan kebahagiaan dan kesengsaraan ukhrawi. Ibn Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid,* Cet. 5, Dubai: Masār li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2018, h. 148.

[113] Al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986, h 23.

[114] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 8; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 3, h. 154; Ibn Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid,* h. 127-128.

[115] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Juz 2, h. 121; Juz 3, h. 402.

masing surat bisa memiliki tujuan ini yang beragam dan berbeda antara satu dengan lainnya sesuai ruang lingkup *iṣlāh* (perbaikan) yang menjadi poin utama di dalamnya. Misalnya, *iṣlāh* dalam bidang akidah yang disebutkan dalam surat al-An'ām, atau *iṣlāh* sosial kemasyarakatan pada surat al-Hujurāt.[116]

Tema-tema spesifik dalam al-Qur'an meliputi akidah, ibadah, kehidupan keluarga dan pernikahan, *jarīmah* dan *'uqubah* (pelanggaran hukum dan sanksinya), *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa), akhlak, dan lainnya. Setiap ruang lingkup tersebut dalam al-Qur'an mengarah pada upaya *iṣlāh* atau perbaikan pada manusia.

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H) disebut sebagai salah seorang yang paling awal memperkenalkan term *Maqāṣid al-Suwar.*[117] Al-Biqā'ī (w. 885 H) adalah mufasir yang banyak menguraikan *maqāṣid* setiap surat dalam karya tafsirnya, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar.*[118] Sa'id Nursi menyatakan bahwa *maqāṣid asāsiyah* al-Qur'an kadang juga menjiwai setiap surat hingga setiap kalimat dan setiap kata, sebab setiap bagian di dalamnya ibarat cermin bagi yang lain dari seluruh ayat.[119]

5. Hierarki dan ruang lingkup *maqāṣid*

Pada bagian ini pembahasan fokus pada beberapa hal: hierarki tiga *maqāṣid ḍarūriyāt, ḥājiyāt,* dan *taḥsīniyāt;* ruang hierarki lima *maqāṣid ḍarūriyāt* serta ruang lingkupnya baik dalam ranah personal, keluarga, masyarakat, dan keumatan. Pada bagian ini juga dibahas tentang perdebatan baru para ulama dan pemikir Muslim seputar *maqāṣid ḍarūriyah.*

a. Hierarki trilogi *maqāṣid*

Para ulama ushul fikih terdahulu telah merumuskan tiga bentuk *maqāṣid*: *ḍarūriyāt, ḥājiyāt,* dan *taḥsīniyāt.* Al-Ghazālī bisa disebut tokoh pertama yang membahas ketiganya secara hierarkis,[120] yang dikembangkan

---

[116] *Iṣlāh* berarti pembenahan atau perbaikan. Dalam al-Qur'an, *iṣlāh* berarti ajaran untuk menuntun manusia menjadi baik dan mewujudkan perbaikan sosial dari berbagai aspeknya mulai dari individu menuju masyarakat dan kebaikan individu bergantung pada hati dan jiwanya. Lihat Fauzī Muḥammad Abu Zayd, *Iṣlāḥ al-Afrād wa al-Mujtama'āt,* Kairo: Dār Naubār, 2001, h. 8.

[117] Lihat Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 1, h. 8.

[118] Dalam karya yang terdiri dari delapan bagian (juz) tersebut, al-Biqā'ī tidak hanya merumuskan *maqāṣid suwar* secara teoretis namun ia menjabarkannya pada setiap surat dan ayat, mulai dari surat al-Fātiḥah hingga al-Nās.Al-Biqā'ī, *Maṣā'id al-Naẓar li al-Isyrāf 'alā Maqāṣid al-Suwar,* Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1987.

[119] Sa'īd al-Nursī, *Isyārah al-I'jāz fi Maẓānn al-Iyjāz,* h. 24.

[120] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā…,* h. 174-175.

dari pemikiran gurunya, al-Juwainī.[121] Fakhruddin al-Rāzī (w. 606 H) juga membagi tingkatan *maqāṣid* menjadi tiga level tersebut, namun ia menilai tujuan ketiganya hanya dinisbatkan pada kemaslahatan duniawi.[122] Tiga hierarki *maqāṣid* tersebut kemudian dikembangkan oleh al-Syāṭibī dan dilanjutkan oleh para tokoh *maqāṣid* berikutnya seperti Ibn ʻĀsyūr, ʻAllāl al-Fāsī, dan lainnya.[123]

Al-Syāṭibī mengatakan bahwa ketiga *maqāṣid* tersebut diperoleh berdasarkan hasil penelurusan indkutif (*istiqrā'ī*) secara menyeluruh terhadap dalil-dalil syara', al-Qur'an dan hadis, sehingga dapat diyakini bahwa tujuan Syāri' tidak akan lepas dari tiga aspek tersebut.[124]

Pertama, *maqāṣid ḍarūriyāt* (tujuan primer). *Maqāṣid ḍarūriyāt (necessity goals)* menjadi fondasi dasar untuk terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia di mana jika fondasi ini tidak tercapai maka urusan duniawi berjalan tidak stabil, hingga mengalami kerusakan, *chaos,* kehancuran*, tahāruj* (fitnah besar dan kekacauan) atau punahnya kehidupan. Sementara dalam konteks kehidupan akhirat, hilangnya fondasi ini menyebabkan hilangnya keselamatan, kenikmatan dan kembali kepada Allah dalam keadaan yang benar-benar merugi.[125]

Ibn ʻĀsyūr menilai *maqāṣid ḍarūriyāt* merupakan kebutuhan prioritas yang harus dicapai setiap manusia baik sebagai individu maupun sosial kolektif. Terabaikan kebutuhan tersebut akan melahirkan kealpaan secara individual atau menyebabkan instabilitas sosial dan kerusakan bagi kehidupan umat. Ia menegaskan:

---

[121] Kelima klasifikasi ini disebut dasar *(uṣūl)* dari ajaran serta alasan (*'illah*) sebagai pijakannya. *Pertama*, perkara yang masuk dalam kategori *ḍarūriy* atau fondasi bagi kehidupan manusia, seperti ajaran tentang *qiṣāṣ* yang dimaksudkan untuk terjaminnya nyawa manusia. *Kedua,* terkait kebutuhan umum *(al-hājah al-'āmmah)* namun tidak sampai ke ranah *ḍarūrah,* seperti kebutuhan transaksi *ijarah* (sewa menyewa) dan *'āriyah* (pinjam meminjam) sesuatu untuk melancarkan keperluan membangun rumah. *Ketiga, taḥsīnāt,* yakni sesuatu yang tidak masuk dalam kategori kebutuhan mendesak (*urgent necessity*) maupun kepentingan umum *(public need)* tetapi hanya tujuan untuk memperoleh adab dan keindahan, seperti membersihkan kotoran dan mensucikan hadas. *Keempat,* perkaran yang masuk dalam kategori *mandūb* (disunnahkan). *Kelima,* ketentuan yang tidak dipahami pesan dan *'illah*-nya, seperti ketentuan jumlah rakaat salat. Lihat al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh,* Juz 2, h. 80.

[122] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Juz 5, h. 158.

[123] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 4, h. 346; Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 155.

[124] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 43.

[125] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 17-18.

هيَ الَتِي تَكُوْنُ الأُمَّةُ بِمَجْمُوْعِهَا وآحَادِهَا فِيْ ضَرُوْرَة إِلىَ تَحْصِيْلِهَا بِحَيْثُ لاَ يَسْتَقِيْمُ النِظَامُ بِاخْتلاَلِهَا. فَإِذَا انْخَرَمَتْ تَؤُوْلُ حَالَةُ ٱلأُمَّةِ إِلىَ فَسَادٍ وَتَلاَشٍ.[126]

*"*Maqāṣid ḍarūriyāt *adalah kebutuhan urgen yang harus dipernuhi umat sebagai kelompok maupun individu di mana mengabaikannya akan membuat tatanan kehidupan tidak stabil. Ketika kondisi itu semakin parah maka keadaan umat akan rusak dan punah."*

Menurut Ibn 'Āsyūr, kata *fasād* yang dimaksud dalam definisi tersebut bisa digambarkan dalam konteks bangsa dan keumatan. Menurutnya, *fasād* tidak selalu berupa kehancuran dan kepunahan sebuah umat atau bangsa tetapi kerusakan moral yang menyerupai binatang karena tidak sesuai dengan kondisi yang dikehendaki Syāri' (Allah). Selain itu, kerusakan atau kebinasaan umat tidak mesti bersifat langsung namun dapat terjadi di kemudian hari lantaran satu demi satu penopang dasar eksistensi sebuah negeri terus tergerus dan punah, atau disebabkan oleh pendudukan (baca: kolonialisasi) bangsa lain.[127]

Dalam definisi lain disebutkan *ḍarūriyāt* berarti sesuatu yang wajib dilindungi agar selamat dari rusaknya badan atau agama.[128] Namun, definisi ini hanya mencakup urusan fisik, tidak menyentuh ke aspek lain pada diri manusia seperti psikis, harta, dan akal.

Terlepas dari ragam definisi di atas, *maqāṣid ḍarūriyāt* terkait dua sisi: duniawi dan *dīnī* (agama) dan *dunyawī* (urusan duniawi) yang mencakup lima aspek: *dīn* (agama)*, nafs* (jiwa)*, nasl* (keturunan)*, māl* (harta)*,* dan *'aql* (akal)*.* Al-Ghazālī menegaskan kelima aspek tersebut kemudian al-Syāṭibī meneguhkannya dan diikuti oleh para ulama setelahnya, seperti Ibn Āsyūr, 'Allāl al-Fāsyī, al-Raisūnī dan lainnya.

Al-Syāṭibī menilai kelima prinsip dasar *ḍarūriyāt* tersebut merupakan *maqāṣid* paling penting karena menjadi bagian dari *uṣūl al-dīn* (*dasar agama*), *qawā'id al-syarī'ah* (fondasi syariah), dan *kulliyah al-millah* (ketentuan umum agama). Semua agama, menurutnya, menaruh perhatian serius terhadapnya meskipun bentuk dan teknis operasionalnya berbeda-beda.[129] Pandangan al-Syāṭibī ini sudah ditegaskan sebelumnya oleh al-Ghazālī, al-Āmidī (w. 631

---

[126] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 138.

[127] Beberapa negeri di zaman kuno yang berpegang pada paham paganisme dan barbarisme menjadi contoh yang jelas. Negeri mereka tidak rusak secara fisik namun masyarakatnya mengalami kerusakan dan kebobrokan moral. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 232.

[128] Lihat Muḥammad al-Amīn, *Marāqī al-Su'ūd ilā Marāqī al-Su'ūd*, Kairo. Maktabah Ibn Taimiyah, 1993, Juz 2, h. 349.

[129] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 31; Juz 2, h. 20, 43, 300, 511; Juz 3, h. 365.

H),[130] dan al-Qarafī (w. 684 H).[131] Al-Ghazali sendiri meyakini bahwa lima *ḍarūriyāt* itu mustahil tidak menjadi perhatian setiap agama dan seluruh syariat para nabi karena kelimanya dimaksudkan untuk kebaikan makhluk. Karena itu, lanjut al-Ghazali, semua syariat agama tidak akan berbeda dalam mengharamkan kekufuran, pembunuhan, perzinaan, pencurian, dan minuman *khamr*.[132] Dalam sebuah syair disebutkan:

دِيْنٌ فَنَفْسٌ ثُمَّ عَقْلٌ نَسَبُ – مَالٌ إِلَى ضَرُوْرَةٍ تَنْتَسِبُ

فَحِفْظُهَا حَتْمٌ عَلَى ٱلْإِنْسَانِ – فِي كُلِّ شِرْعَةٍ مِنَ الأَدْيَانِ.[133]

Agama, jiwa, akal, nasab, dan harta merupakan maqāṣid ḍarūriyah. Maka, melindunginya adalah kewajiban bagi manusia di setiap syariat agama.

Kata *adyān* yang dimaksud dalam syair tersebut tentu saja agama samawi, yakni agama Islam dan agama-agama lainnya yang dibawa oleh para nabi dan utusan Allah, seperti Yahudi dan Nasrani dengan syariat yang menjadi pedoman bagi umat mereka. Jadi, semua agama samawi tersebut memiliki *concern* yang sama terhadap kelima prinsip dasar tersebut.

Namun demikian, sebagian ulama menilai *isykāl* (ragu) jika kelima *maqāṣid ḍarūriyāt* tersebut telah menjadi kesepakatan semua agama, sebab pada kenyataannya tidak semua agama mengharamkan konsumsi *khamr* atau sesuatu yang memabukkan. Alasan lainnya, dalam ajaran Islam saja larangan *khamr* baru diharamkan mutlak pada tahun ke-3 Hijriyah setelah perang Uhud.[134] Untuk menjawab kemusykilan tersebut pandangan al-Qarāfī bisa disuarakan di sini, bahwa memang terjadi perbedaan terkait hukum meneguk *khamr* tapi pada kadar yang sedikit yang tidak sampai memabukkan. Dalam Islam, tegas al-Qarāfī, keharaman *khamr* bersifat mutlak tanpa melihat kadarnya, memabukkan maupun tidak, sementara dalam syariat sebelumnya yang haram hanya jika dalam kadar yang memabukkan. Islam melarangnya secara mutlak meskipun dalam ukuran yang sedikit sebab hal itu bisa mendorong untuk melangkah ke kadar yang lebih banyak.[135]

Maqāṣid ḍarūriyāt adalah prinsip yang bersifat *qaṭ'ī* karena didukung oleh dalil dan argumen yang meyakinkan, baik berdasarkan *istiqrā' kullī*

---

[130] Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 2003, Juz 3, h. 343.

[131] Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, h. 304; Lihat juga al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 164.

[132] Lihat Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā...,* h. 174.

[133] Muḥammad al-Amīn, *Marāqī al-Su'ūd ilā Marāqī al-Su'ūd*, Juz 2, h. 349.

[134] Muḥammad Sa'd Aḥmad, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyāḍ: Dār al-Ḥijrah, 1998, h. 185.

[135] Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, h. 304.

maupun dalil *juz'ī*, fakta sosial serta berdasarkan tradisi dalam sejarah umat agama-agama.[136] Sebagian dalil *naqlī* (ayat dan hadis) menghimpun kelima macam *maqāṣid* dalam satu rangkaian ayat, seperti QS. Al-Mumtahanah [60]: 12.[137] Ayat ini menghimpun kelima *ḍarūriyāt,* yaitu larangan menyekutukan Allah *(ḥifẓ al-dīn),* larangan mencuri *(ḥifẓ al-māl),* larangan berzina *(ḥifẓ al-nasab),* larangan membunuh *(ḥifẓ al-nafs),* dan larangan berbuat dusta *(ḥifẓ al-'aql).* Ayat tersebut berkaitan dengan janji dan komitmen setiap orang yang memeluk Islam untuk menjaga perintah dan larangan pokok tersebut. Meski secara redaksional dan berdasarkan sababun nuzul ayat tersebut ditujukan kepada kaum wanita, pesan yang sama juga untuk kaum laki-laki sebagaimana ditegaskan dalam berbagai dalil ayat dan hadis.[138]

Kedua, *maqāṣid ḥājiyāt (necessary purposes),* yaitu tujuan untuk tercapainya kelapangan dan kemudahan atau terhindari dari kesulitan, kerumitan, keruwetan atau kesukaran, namun kegagalan mencapai *maqāṣid* ini tidak sampai melahirkan kerusakan fatal atau kehancuran secara masif. Jadi, jika *maqāṣid* ini tidak terwujud maka dampak negatif yang akan terjadi adalah kesulitan dalam melakukan aktifitas, baik terkait urusan ibadah, tradisi, muamalat, maupun jinayat, dalam ibadah ritual ataupun aktifitas sosial lainnya.[139]

Sebagian ulama juga menjelaskan *maqāṣid* di level ini berkaitan dengan perkara-perkara yang menjadi penopang langsung tercapainya *maqāṣid ḍarūriyāt,* seperti aturan pernikahan yang mengantarkan terwujudnya *ḥifẓ al-nasl.* Aturan-aturan terkait muamalat seperti akad jual beli, sewa menyewa, dan semacamnya juga tergolong *maqāṣid ḥājiyāt* karena berbagai aktivitas tersebut menjadi jalan menuju tercapainya *ḥifẓ al-māl.*[140]

Pada dasarnya, proteksi terhadap harta kekayaan dinilai para ulama sebagai bagian dari perkara *ḍarūrī* karena tanpa harta kekayaan hidup manusia akan mengalami masalah besar. Tetapi, sebagian besar aturan-aturan dalam

---

[136] Ibn Amīr Ḥājj (w. 879 H) mengatakan bahwa *maqāṣid* terbatas pada lima hal (*al-ḍarūriyāt al-khams*) ditetapkan berdasarkan pengamatan secara induktif terhadap realitas masyarakat, adat kebiasaan dan syariat agama-agama. Lihat Ibn Amīr Ḥājj, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983, Juz 3, h. 144.

[137] Ayat lainnya terdapat dalam QS. Al-An'ām [6]: 151-153: yang menegaskan larangan keras menyekutukan Allah (*ḥifẓ al-dīn*), larangan membunuh (*ḥifẓ al-nafs*), perbuatan keji perzinaan (*ḥifẓ al-nasl*), dan larangan memakan harta anak yatim (*ḥifẓ al-māl*), serta dorongan untuk menggunakan akal, *la'allakum ta'qilūn (ḥifẓ al-'aql).*

[138] Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 5, h. 55, Kitāb Manāqib al-Anṣār, Bāb Nufūd al- Anṣār ilā al-Nabiy, Nomor Hadis: 3892.

[139] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah...,* h. 21.

[140] Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār Qutaibah, 1992, h. 122.

fikih yang berkaitan dengan transaksi muamalat (jual beli dan lainnya) masuk dalam urusan *ḥājiyah* karena aktivitas tersebut hanya sebagai penopang.[141]

Berbagai ketentuan telah dijelaskan dalam al-Qur'an dan Sunnah yang menegaskan *maqāṣid ḥājiyāt*. Semuanya diatur untuk memudahkan masyarakat dalam menjalani aktifitas sosial dan kebutuhan sehari-hari atau untuk memastikan proses menuju terwujudnya kebutuhan yang bersifat *ḍarūrī*. Tidak hanya urusan sosial, aturan dalam ibadah juga telah ditegaskan dalam dalil agama. Aturan mengenai *rukhṣah* dalam salat, seperti *qaṣar* dan jamak, *ifṭār* (tidak berpuasa) bagi *musāfir* dan wanita haid, menjadi contoh kongkret dalam pembahasan ini.

Ketiga, *maqāṣid taḥsīniyāt,* yakni tujuan untuk menggapai kemewahan (*luxury*) atau komplementer bagi kehidupan manusia. Al-Ghazālī menyebutnya sebagai *rafāhiyah* (kemegahan).[142] Menurut 'Allāl al-Fāsī, *maqāṣid* ini berkaitan dengan kebiasaan baik dan terhindarnya perilaku tercela menurut logika atau akal sehat. Muara dari *maqāṣid* ini adalah akhlakul karimah.[143] Menurut Ibn 'Āsyūr, *maṣlaḥah taḥsīniyāt* adalah sesuatu yang menjadi penopang kesempurnaan bagi kehidupan umat dalam tatanan hidup mereka dalam bentuk ketenangan dan keamanan. Maslahat di level ini juga terkait keindahan dan kenyamanan sebuah masyarakat atau bangsa yang bisa menjadi kebanggan mereka di hadapan masyarakat atau di mata bangsa dan negara lain sehingga disukai dan menjadi daya tarik bagi umat lain. Ia mencontohkan kebiasaan menutup aurat di kalangan umat Islam. Aturan ini merupakan *sadd al-żarī'ah* yang masuk dalam kategori *taḥsīniyah.*[144]

Menutup aurat menjadi salah satu upaya preventif terjadinya pelecehan seksual yang kerap dialami kaum hawa. Pelecehan seksual *(sexual harrassment)* adalah perilaku negatif (*mafsadah*) dan menutup aurat menjadi wasilah yang bisa menyelamatkan mereka dari tindakan tak bermoral tersebut. Akan tetapi, aturan yang tergolong sebagai langkah preventif atau masuk

---

[141] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 459.

[142] Al-Ghazālī menggunakan kata *tawsi'ah* dan *taysīr* sebagai kata kunci bagi *maqāṣid* ini. Menurutnya, sesuatu yang tujuannya adalah *tawsi'ah* (melapangkan) dan *taysīr* (memudahkan) tidak sampai ke level *ḍarūrī* (kemestian), juga tidak menjadi *hājah* (kebutuhan) manusia tetapi merupakan bentuk *rafāhiyah* (kemewahan dan kemegahan), kelapangan dan kemudahan yang mencerminkan syariah yang *samhah* (toleran) dan *suhūlah* (memudahkan). Lihat al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 161.

[143] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah...,* h. 21. Menurut al-Syanqīṭī, *taḥsīniyah* merupakan perbuatan yang dianggap baik secara tradisi karena ia berkaitan dengan akhlak terpuji, mengikuti cara-cara terbaik dalam adat dan muamalat. Abdullah bin Ibrahim al-'Alawī al-Syanqīṭī, *Nasyr al-Bunūd 'alā Marāqī al-Su'ūd,* Juz 2, h. 177.

[144] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 243; Ḥammādī al-'Ubaydī, *Al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 122-123.

kategori *sadd al-żarī'ah* dalam rumusan ajaran Islam sebenarnya tidak selalu berada dalam ranah *taḥsīniyāt.* Sebagian dari larangan al-Qur'an sebagai bentuk *sadd al-żarī'ah* bisa masuk dalam ranah *ḍarūriyah* atau *ḥājiyah.* Jika dampak dari pelecehan seksual berupa pemerkosaan atau perzinaan maka ia masuk perkara *ḍarūrī.* Semuanya bergantung pada level mafsadat yang ditimbulkan.[145]

Karena itu, contoh yang disampaikan Ibn 'Āsyūr di atas mesti didudukkan secara tepat sesuai bentuk tindakan dan dampak yang akan ditimbulkan. Secara umum, apa yang disebut sebagai *żarī'ah* masuk dalam kategori *wasīlah* bukan tujuan*,* karena *żarī'ah* sendiri bermakna *wasīlah* menuju tujuan utama. Namun, jika wasilah tersebut diyakini menyebabkan sesuatu yang fundamental maka ia bisa menjadi urusan *ḍarūrī.*

Ketiga *maqāṣid* tersebut tidak hanya terkait dengan tema hukum saja tetapi merupakan kandungan dari kitab suci al-Qur'an. Kesimpulan ini dapat dipahami dari penyataan al-Syāṭibī berikut:

إنَّ القُرْآنَ الكَرِيْمَ أُتِيَ بِالتَّعْرِيْفِ بِمَصَالِحِ الدّارَيْنِ جَلْبًا لَهَا، وَالتعْرِيْفُ بِمَفَاسِدِهِمَا دَفْعًا لَهَا، وَقَدْ مَرَّ أَنَّ المَصَالِحَ لاَ تَعْدُوْ الثلاَثَةَ الأَقْسَامَ، وَهِيَ: الضرُوْرِيَّاتُ، وَيُلْحَقُ بِهَا مُكَمِّلاَتُهَا. والحَاجِيَّاتُ، وَيُضَافُ إِلَيْهَا مُكَمِّلاَتُهَا.والتَحْسِيْنِيَّاتُ، وَيَلِيْهَا مُكَمِّلاَتُهَا. وَلاَ زَائِدَ عَلَى هَذِهِ الثَّلاَثَةَ الْمُقَرَّرَةَ فِي كِتَابِ المَقَاصِدِ.[146]

> Sungguh, al-Qur'an dihadirkan untuk mengenalkan nilai kemaslahatan duniawi dan ukhrawi agar diraih, dan memperkenalkan mafsadatnya untuk dihindari. Sebagaimana telah dibahas bahwa *maṣlaḥah* tidak lebih dari tiga macam: ḍarūriyat dan penopangnya disamakan dengannya; *ḥājiyah* dan sesuatu yang menjadi penyempurnanya; dan *taḥsīniyah* serta penyempurna yang mengirinya. Dalam kajian *maqāṣid* juga tidak lebih dari tiga aspek yang telah ditetapkan tersebut.

Ungkapan di atas hendak menekankan bahwa kemaslahatan manusia merupakan inti dari kandungan al-Qur'an. Trilogi *maqāṣid (ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah)* tersebut adalah kemaslahatan itu sendiri. Selain itu, pernyataan tersebut juga bisa dipahami bahwa pesan *maqāṣid syarī'ah* mengkaji inti dari pesan al-Qur'an tentang kemaslahatan tersebut sehingga

---

[145] Karena itu, sebagian ulama memberikan klasifikasi *sadd al-żarī'ah* menjadi empat: (1) dipastikan berujung mafsadat; (2) lebih sering berdampak mafsadat; (3) banyak menyebabkan mafsadat tapi juga tidak selalu terjadi; dan (4) jarang menimbulkan mafsadat. Lihat Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., h. 290-291.

[146] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 4, h. 346; Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 155.

maqāṣid syarī'ah adalah tujuan al-Qur'an. Tentu saja, posisi Sunnah juga menegaskan semua hal tersebut.

Ketiga level *maqāṣid* tersebut memiliki saling berkohesi satu sama lain.[147] *Maqāṣid ḍarūriyah* menjadi basis bagi *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Maka, kegagalan total pada yang *ḍarūriyah* akan gagal pula yang *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Secara sistematis, al-Syāṭibī menjelaskan lima poin tentang cara sistem kerja ketiga hierarki *maqāṣid* tersebut:[148] (1) *maqāṣid ḍarūriyah* merupakan fondasi bagi *maqāṣid* yang lain; (2) gagalnya perkara *ḍarūrī* sudah pasti menggagalkan yang *ḥājī* dan *taḥsīnī*; (3) kegagalan total pada *maqāṣid hājiyah* maupun *taḥsīniyah* tidak membawa kegagalan total bagi urusan *ḍarūryah;* (4) kegagalan total pada urusan *taḥsīnī* atau *ḥājī* bisa membawa ketimpangan pada sebagian sisi dari yang *ḍarūrī;* dan (5) untuk memastikan terwujudnya tujuan *ḍarūriyah* harus dipastikan pula tercapainya yang *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah,* karena tidak terlaksananya urusan *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah* dapat mengganggu kelancaran dan kesempurnaan yang *ḍarūriyah* sehingga yang *ḥājī* dan *taḥsīnī* juga harus diupayakan.

Dengan demikian, masing-masing dari ketiga hierarki *maqāṣid* itu bekerja dalam posisi yang tidak setara tetapi bekerja secara integral atau tidak terpisahkan. Urusan *ḍarūrī* harus lebih diutamakan dari yang lain dan yang *ḥājī* diprioritaskan dari yang *taḥsīnī*. Sebagian bersifat fundamental (*uṣūl al-dīn*) dan sebagian yang lain berupa aturan penunjang *(furū' al-dīn).* Sebagian menjadi *basic need* dan *necessity (ḍarūrī)* bagi masyarakat dan yang lain hanya sebagai *necessary (ḥājī)* bahkan sekadar *luxury (taḥsīnī).*

Namun, pada titik tertentu apa yang tergolong *taḥsīniyāt* dapat berubah menjadi *ḥājiyāt* bahkan *ḍarūriyāt.* Hal ini bergantung pada dampak yang ditimbulkan dari sebuah ajaran dalam bentuk perintah atau larangan.[149]

Dalam konteks tersebut, pandangan al-Syāṭibī tentang makna perintah *(amr)* atau larangan *(nahy)* bisa dipertimbangkan. Menurutnya, *amr* dan *nahy* dalam al-Qur'an yang bersifat mutlak (tanpa disertai batasan dan ukuran tertentu) tidak bisa dimaknai tunggal sebagai *jāzim* (perintah dan larangan tegas) saja, atau hanya sebagai *ghair jāzim* (tidak tegas) saja tetapi bisa keduanya. Karena itu, tegas atau tidaknya sebuah perintah dan larangan semacam itu tergantung konteks *mukallaf*.[150]

---

[147] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 346.

[148] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 31. Lihat pula Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 128.

[149] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 206; Juz 2, h. 23.

[150] Misalnya, larangan *isrāf* dalam al-Qur'an (QS. Al-An'ām [6]: 141; al-A'rāf [7]: 31. Larangan *isrāf* (berlebihan) atau perintah *iqtār* (kesederhanaan) dalam adab makan dan minum adalah perkara *taḥsīniyah* karena dianggap hanya terkait *maḥāsin al-'ādah* (kebiasaan

b. Ruang lingkup *maqāṣid ḍarūriyah*

Sebagaimana dijelaskan bahwa tujuan dari ajaran atau syariat Islam adalah terwujudnya kemaslahatan hamba manusia baik di dunia maupun di akhirat. Mayoritas ulama menegaskan kemaslahatan itu dapat dicapai melalui terwujudnya lima *maqāṣid: dīn* (agama)*, nafs* (jiwa)*, nasl* atau *nasab* (keturunan)*, 'aql* (akal)*,* dan *māl* (harta kekayaan)*.* Kelima *maqāṣid* ini berada di level *ḍarūriyāt.* Pendapat ini telah disampaikan para ulama terkemuka seperti al-Ghazālī,[151] al-Syāṭibī,[152] Fakhr al-Dīn al-Rāzī.[153]

Untuk mewujudkan kelima *maqāṣid* tersebut, langkah yang mesti dilakukan adalah menjaga atau melindunginya baik dalam urusan agama *(dīnī)* maupun duniawi, yang menurut al-Ghazālī, dilakukan dengan cara *tahṣīl* dan *ibqā'. Tahṣīl* berarti menggapai maslahat dan *ibqā'* berarti menolak mafsadat.[154] Dalam bahasa al-Syāṭibī, perlindungan *(ḥifẓ)* dilakukan melalui dua langkah.[155] *Pertama, min jānib al-wujūd*, yakni melakukan langkah aktif-afirmatif untuk mencapai apa yang menjadi tujuan. *Kedua, min jānib al-'adam,* yaitu tindakan preventif dan menjauhi segala mafsadat yang terjadi atau yang berpotensi dapat merusak tercapainya tujuan kemasalahatan. Dua aspek itu saling melengkapi satu sama lain. Intinya, *maqāṣid* dalam kategori *min jānib al-juwud* adalah tindakan preservasi aktif agar *maqāṣid* diwujudkan, sementara *min jānib al-'adam* ialah tindakan prevensi agar *maqāṣid* tidak terabaikan.

---

baik). Akan tetapi, jika dengan sikap *isrāf* justru berpotensi besar terjadinya krisis pangan, atau sikap tersebut dilakukan pada masa paceklik atau krisis sumber daya alam, maka tentu saja sikap semacam itu tidak bisa sekadar menjadi perilaku *taḥsīnī.* Larangan *isrāf* bisa meningkat menjadi haram dan perintah *iqtār* berubah menjadi sunnah muakkad bahkan wajib, sehingga statusnya sebagai perkara *taḥsīnī* meningkat menjadi *ḥājī* bahkan *ḍarūrī.* Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 392-396.

[151] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 174.

[152] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 20.

[153] Al-Rāzī menguraikan bahwa kemaslahatan pada level *ḍarūriyāt* terdiri dari lima aspek: perlindungan atas jiwa, harta, nasab, agama, dan akal. Jiwa dilindungi melalui aturan *qisas,* yang telah ditegaskan QS. al-Baqarah [2]: 179: *'Dalam hukuman qiṣāṣ (balasan setimpal) itu ada jaminan kehidupan bagimu.*" Harta dilindungi melalui aturan kewajiban ganti rugi dan hukuman; nasab dipelihara melalui larangan keras perzinaan, karena seks bebas atau seks di luar nikah dapat menyebabkan kerancuan nasab dan status anak menjadi tidak jelas, dan pelecehan atau serangan seksual bisa berefek buruk hingga memicu terjadinya pertikaian; agama dilindungi melalui pelarangan murtad dan perintah jihad melawan orang-orang yang memusuhi agama Islam; akal dijaga melalui aturan keharaman mengkonsumsi sesuatu yang memabukkan, yang telah diperingatkan Allah bahwa *'khamr dapat menjerumuskan kamu pada permusuhan dan kemarahan.'* Kelima *maqāṣid* ini adalah maslahat *ḍarūriyāt*. Lihat Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Juz 5, h. 158.

[154] Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 159.

[155] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 18.

1) *Ḥifẓ al-dīn* (perlindungan terhadap agama)

Secara umum, perlindungan terhadap agama termanifestasikan melalui tiga aspek:[156] Islam, iman, dan ihsan. Berbagai aturan ditetapkan untuk terwujudnya tiga aspek tersebut. Keimanan dan ketauhidan adalah inti dari *ḥifẓ al-dīn* kemudian dilengkapi dengan *uṣūl al-'ibādah* lainnya: salat, zakat, dan haji.[157] Menjaga semua ini merupakan langkah aktif untuk terwujudnya *ḥifẓ al-dīn* di level *ḍarūrī.* Berbagai aturan lain memperkuat perlindungan terhadap *maqṣid* ini. Sedangkan kangkah preventif *ḥifẓ al-dīn* adalah sikap tegas atas segala hal yang bisa mengganggu atau mencederai eksistensi agama, baik secara *jamā'iyah* (kolektif) maupun bersifat *fardiyah* (individual),[158] seperti berjihad melawan pihak-pihak yang mengganggu tegaknya eksistensi agama Islam, melindungi individu dari berbagai paham yang merusak akidah, dan menjauhkan masyarakat dari perilaku *faḥsyā'* (keji) dan kemungkaran.[159]

Perlindungan terhadap agama tidak hanya ditunjukkan dengan akidah yang bersifat *qalbī-rūḥī* tapi juga *fi'lī-taṭbīqī,* mampu menerapkan setiap ajaran agama dengan baik. Inilah yang dimaksud dengan *tadayyun.* Jika agama adalah ajaran maka *tadayyun* berarti usaha manusia mengimplementasikannya. Dengan demikian, *dīn* yang dimaksud dalam poin ini adalah *tadayyun* atau menjalankan ajaran agama.

Menurut Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *tadayyun* adalah upaya umat beragama mengadaptasikan fakta sosial dengan wahyu. Namun, untuk mencapai ideal kerap kali terjadi kendala karena beberapa faktor, seperti karena kelamahan individu atau komunitas, situasi yang memaksa, resistensi yang sangat kuat (*muqāwamah ṣulbah*) atau terjadinya kebatilan yang terus menerus *(al-bāṭil al-muttaṣil)*. Karena itu, menurutnya, kesempurnaan pada *dīn* tidak berarti kesempurnaan dalam *tadayyun*. Sebagai *dīn* sudah pasti sempurna karena wahyu berasal dari Allah, namun

---

[156] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 156

[157] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 206, juz 2, h. 19.

[158] Salah satu ayat yang mencerminkan tujuan dan kemaslahatan agama ditegaskan dalam QS. Al-'Ankabūt [29]: 45. Ayat ini juga menegaskan agama tidak hanya terkait hubungan vertikal dengan Allah tetapi juga relasi antarsesama dan antara manusia dengan dirinya. Menurut al-Ghazālī, ayat tersebut mencakup berbagai kemaslahatan dalam urusan agama. Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 161.

[159] Dalam bahasa Ibn 'Āsyūr, *ḥifẓ al-dīn* berarti melindungi agama setiap Muslim agar tidak ada hal apapun yang bisa merusak akidah dan amal perbuatan yang berhubungan dengan agama. Dalam konteks umat secara umum, melindungi agama berarti menolak segala yang merusak sendi-sendi agama *(uṣūl al-dīn),* termasuk menjaga atribut atau simbol agama dan lembaga atau organisasi Islam yang bagi kaum muslimin hari ini dan masa mendatang. Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 236.

tadayyun tidak akan pernah mencapai level paripurna karena ia adalah upaya terus menerus manusia beriman menuju kesempurnaan. Ketidaksempurnaan *tadayyun,* tambahnya, bahkan juga terjadi pada masa Nabi saw.[160]

2) *Ḥifẓ al-nafs* (perlindungan jiwa)

Nafs berarti jiwa manusia dalam arti kehidupannya di dunia, baik sebagai individu (kehidupan perorangan) ataupun kelompok (kehidupan manusia secara umum). Maka, *ḥifẓ al-nafs* secara umum berarti memastikan kehidupan manusia di dunia tetap terjaga. Dengan prinsip ini, setiap orang memiliki hak hidup dan menjalani hidupnya tanpa ada hal apapun yang bisa merenggutnya.

Menurut al-Raisūnī, perlindungan terhadap *nafs* tercermin dalam tiga hal: (1) mewujudkan dasar kehidupan melalui *tanāsul,* regenerasi; (2) memastikan keberlangsungan hidup setelah lahir ke dunia berupa asupan makanan-minuman yang dibutuhkan, sebagai perlindungan dari dalam; (3) kebutuhan atas sandang dan papan (pakaian dan tempat tinggal), menjadi perlindungan dari luar.[161]

Sebagai bentuk perlindungan terhadap jiwa, al-Qur'an melarang penghilangan nyawa sesama (QS. Al-Baqarah [2]: 195; al-An'ām [6]: 151; al-Isrā' [17]: 33; al-Furqān [25]: 68), mencederai anggota tubuh apalagi cedera fatal (QS. Al-Baqarah [2]: 178-179; al-Māidah [5]: 45). Karena itu, aturan *qiṣāṣ* (hukuman balas setimpal) ditetapkan bagi yang membunuh secara sengaja tanpa alasan yang benar, atau hukuman diyat dan *kaffārat* bagi pembunuhan yang tidak disengaja (QS. Al-Nisa' [4]: 92-93). Hukuman *qiṣāṣ* ditetapkan justru untuk melindungi kehidupan manusia secara umum, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 179 berikut:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dalam kisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal agar kamu bertakwa.

Al-Alūsī menurutkan bahwa kisas (hukuman balas setimpal) dapat melindungi manusia dari kerusakan dan hikmah dari ketentuan tersebut justru *istibqā' al-arwāḥ* (melestarikan kehidupan) dan *ḥifẓ al-nufūs*

[160] Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 124-125, 148.
[161] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid…*, h. 156.

(melindungi jiwa-jiwa manusia) yang lain.[162] Jadi, meskipun hukuman mati harus menelan korban nyawa, banyak nyawa manusia yang lain bisa terproteksi sekaligus memberikan rasa aman bagi yang jiwa-jiwa yang lain.

Namun, bagi Ibn ‘Āsyūr, *qiṣāṣ* tidak bisa menjadi contoh yang cocok bagi perlindungan jiwa. Hukuman balas setimpal ini menjadi bentuk perlindungan paling lemah lantaran menghilangkan nyawa yang lain. Justru yang paling penting menurutnya adalah melindungi manusia dari kehilangan nyawa sebelum benar-benar terjadi.[163]

Ḥifẓ al-nafs (jaminan keselamatan jiwa) tidak hanya menjadi tanggung jawab pribadi melainkan semua pihak dalam suatu komunitas.[164] Negara dalam hal ini memiliki tanggung jawab atas tersedianya kebutuhan pokok seluruh rakyatnya dan menjamin keamanan jiwa mereka, sehingga tidak terjadi gangguan dalam bentuk apapun yang mengancam nyawa atau mencederai fisik, tidak terjadi kematian bayi karena *stunting*, busung lapar, termasuk menanggulangi masyarakat dari penyakit menular atau wabah mematikan, seperti *ṭā’ūn* dan *‘amwās,*[165] virus corona (Covid-19) dan penyakit menular lainnya.

3) *Ḥifẓ al-nasl* (proteksi atas keturunan)

Tujuan yang bersifat *ḍarūrī* dalam hal ini adalah terwujudnya setiap generasi manusia yang terus berkesinambungan di muka bumi, tempat yang telah diwariskan Allah kepada manusia. Maka, proses regenerasi *(tanāsul)* umat manusia harus terus terjaga. Larangan berzina diatur sebagai pencegahan atas terabaikannya perlindungan terhadap tujuan primer ini. Setiap individu wajib menjaga pergaulannya agar tidak terjerumus pada tindakan *iltiqā’ al-khitānayn,* perbuatan zina, yang dapat mencederai *nasl,* atau *nasab* maupun *irḍ* (kehormatan).

Menikah adalah cara terbaik untuk mewujudkan tujuan tersebut. Menikah sendiri memiliki tujuan yang harus dicapai. Pernikahan merupakan *maqāṣid khāṡṡah* dalam struktur *al-ḍarūriyāt al-kulliyāt.* Di dalam pernikahan terdapat *maqṣid aṣlī* berupa *nasl,* sementara pemenuhan hajat seksual sebagai tujuan pengiring *(al-maqṣid al-tābi’)*.[166] Tetapi,

---

[162] Al-Alūsī, *Rūh al-Ma’ānī*, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415 H, Juz 1, h. 448-449.

[163] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 236.

[164] Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 237.

[165] Penyakit ini pernah terjadi di masa khalifah Umar kemudian ia melarang tentaranya memasuki kota Syām saat di kota ini sedang muslim pandemi. Lihat Ibn Kaṡīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Jizah: Dār Hijr, 1997, Juz 10, h. 41-42.

[166] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 160.

dalam konteks personal individual menikah bukan termasuk perkara *ḍarūrī* dan pilihan menjomblo bukan urusan genting bagi manusia secara umum sehingga dalam konteks pribadi perseorangan hukum menikah adalah *mubāh*. Sementara dalam *scope* negara, lebih-lebih dalam ranah global, menikah adalah *ḍarūrī* karena ancaman kepunahan regenerasi manusia di bumi. Tanpa regenerasi hidup bangsa akan mengalami masalah besar. Tanpa manusia, bumi ini akan terbengkalai karena tidak ada *khalīfah* (duta) yang memakmurkannya sehingga proses regenerasi di setiap negara menjadi keniscayaan untuk menjamin kelestarian populasi dunia dari setiap generasi ke generasi.

Karena itu, perintah menikah, *inkiḥū* (QS. Al-Nisā' [4]: 3) atau menikahkan, *ankihū* (QS. Al-Nūr [24]: 32) bisa menjadi *amr jāzim* (perintah tegas) dan kewajiban *ḍarūrī* jika dilihat dalam konteks negara dan global. Menikah berada dalam level *hājiyāt* jika seseorang secara personal sangat menginginkannya sehingga akan merasakan kesulitan tanpa pernikahan karena alasan kebutuhan bilogis atau alasan lainnya. Menikah juga menjadi kebutuhan *hājiyāt* dalam *scope* keluarga jika dengan pernikahan bisa memberikan kemudahan bagi kehidupan keluarga, atau dapat menimbulkan kesulitan bagi kehidupan keluarga besar jika ada sebagian famili yang masih lajang.

Selanjutnya, ketika pilihan seseorang adalah menikah maka memiliki anak juga bukan perkara *ḍarūrī* atau bukan keniscayaan bagi pasangan suami isteri. Ini jika dilihat dalam konteks tujuan utama pernikahan. Artinya, sepasang suami isteri yang tidak memiliki anak keturunan tidak pasti meruntuhkan rumah tangga karena tanpa anak keduanya akan tetapi menjadi pasangan yang bahagia. Apalagi memiliki keturunan adalah anugerah Allah yang tidak bisa ditentukan manusia semata dan tidak sedikit pasangan yang ditakdirkan tanpa keturunan (QS. Al-Syūrā [42]: 49-50).

Namun, kehadiran anak menjadi pelengkap kebahagiaan bagi pasangan dan keluarga besar. Memiliki anak bagi mereka berarti telah mewujudkan *tanāsul juz'ī* (*hājiyah* atau *taḥsīniyah*) yang ikut menopang tujuan *tanāsul kullī* (*ḍarūriyah*). Karena itu, gerakan *childfree* (tanpa anak) di sebagian negara belakangan ini menyebabkan angka kelahiran sangat langka,[167] sehingga bisa mengancam kepunahan negera tersebut hingga mengancam *tanāsul kullī* di level global.

---

[167] Bhambhani and Anand Inbanathan, "Examining a Non-conformist Choice: The Decision-making Process toward Being Childfree Couples." *International journal of sociology,* Vol. 50 No. 5 Tahun 2020, h. 339-368.

Maka, bagaimanapun keadaan rumah tangga, ada atau tanpa anak di sisi mereka, hubungan perkawinan tetap berjalan dan bisa memaksimalkan *maqāṣid* pernikahan yang lain berupa *sakīnah* (ketenangan) bagi mereka, ketenangan bagi suami dan isteri, yakni terwujudnya *mawaddah* dan *rahmaḥ*, cinta dan kasing sayang di antara mereka (QS. Al-Rūm [31]: 21).[168]

Dalam bentuk proteksi terhadap *nasl,* seseorang tidak boleh melakukan tindakan yang menyebabkan dirinya kehilangan kehormatan berupa tindakan pelecehan seksual, yang sekaligus mencemarkan nama baik keluarga baik keluarga pelaku maupun korban. Lebih-lebih dalam bentuk perzinaan dan pemerkosaan yang menyentuh prinsip yang bersifat *ḍarūrī*.[169] Karena itu, al-Qur'an tegas melarang perzinaan berikut dengan sanksinya (QS. Al-Nūr [34]: 2). Ayat juga memberikan hukuman berat bagi penuduh zina karena meruntuhkan harga diri korban dari tuduhan tersebut (QS. Al-Nūr [34]: 4-6, 23)

Harga diri seseorang, sebagai maupun anggota keluarga, akan hancur ketika ia menjadi korban pelecehan seksual. Karena itu, proteksi terhadap urusan ini bukan hanya tangggung seseorang secara personal namun kewajiban bagi keluarga, masyarakat, dan negara. Masyarakat harus memberikan rasa aman dan nyaman bagi setiap warganya agar tidak terjadi sesuatu yang bisa menurunkan martabat warga dan rakyatnya. Aturan dan perundang-undangan harus menjamin perlindungan atas kehormatan mereka.

Karena argumen di atas, wajar jika sebagian ulama juga memakai term *ḥifẓ al-*'*irḍ*,[170] dari pada istilah *ḥifẓ al-*'*nasl.* Apalagi dalam konteks negara, kehormatan sebuah negara dan bangsa di hadapan negara dan bangsa lain menjadi perkara fundamental. Untuk itu, segala macam perlakuan yang meruntuhkan harkat dan martabat bangsa tidak boleh terjadi, seperti kolonialisasi atau tindakan dehumanisasi lainnya, sebab hal itu menjadi perkara *ḍarūrī* bagi eksistensi bangsa tersebut. Karena itulah, proteksi terhadap *human dignity* (harga diri manusia) bukan hanya tangggung jawab seseorang secara personal namun juga kewajiban masyarakat dan negara secara umum.

---

[168] Walaupun *mawaddah* berarti pemenuhan hasrat seksual dan *rahmah* adalah lahirnya anak, namun tujuan dari diciptakannya pasangan dan ketenangan serta *mahabbah* bagi mereka tidak hanya pada pemenuhan syahwat belaka yang juga terjadi pada binatang tetapi lahirnya generasi yang berpikir dan mengenal Allah serta beribadah kepada-Nya. Lihat al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf...*, Juz 3, h. 473; Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, Juz 11, h. 32.

[169] Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 512.

[170] Lihat al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 160; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* h. 392.

4) *Ḥifẓ al-'aql* (perlindungan akal)

Akal adalah basis bagi kemanusiaan manusia dan fondasi bagi fitrahnya. Akal berfungsi untuk memahami dan mengemban amanah *khiṭāb syar'ī* dan *taklīf dīnī.*[171] Akal juga menuntun manusia untuk mengenali nilai maslahat dan mafsadat, menentukan yang baik dan buruk, yang menuai manfaat atau yang membahayakan. Jadi, akal yang menuntun manusia dalam urusan duniawi dan ukhrawi, dalam soal ibadah maupun urusan sosial.[172]

Melindungi akal berarti menjaganya agar terus terus berfungsi. Akal akan berfungsi dengan baik dan maksimal akan berdampak baik bagi pribadi, masyarakat dan umat. Semakin baik fungsi akal seseorang semakin bermanfaat pula ia bagi kehidupan. Sebaliknya, jika akal tidak berfungsi atau rusak maka akan berdampak negatif dan membahayakan bagi diri dan yang lain, dan ujung-ujungnya bagi peradaban kemanusiaan. Gangguan akal pada seseorang secara personal *('aql al-fard)* akan merusak dan merugikan dirinya sementara gangguan yang menyerang akal masyarakat *('aql al-mujtama')* dan umat *('aql al-ummah)*, menimbulkan dampak negatif yang lebih besar, termasuk ganja, kokain, morfin, heroin, sabu-sabu, dan sejenisnya.[173]

Betapa pentingnya perlindungan terhadap akal (*al-muḥāfẓah 'alā al-'aql*) hingga menjadi bagian dari tujuan *ḍarūrī* dalam syariat Islam sehingga al-Qur'an sangat tegas melarang konsumsi minuman *khamr* (QS. Al-Mā'idah [5]: 90-91)[174] atau apapun yang membahayakan fungsi akal. Meskipun keharaman *khamr* baru ditegaskan wahyu di fase Madinah, perlindungan terhadapnya secara global sudah dinyatakan di periode Mekah.[175]

Kekuatan nalar berpikir harus dijaga dan terus dikembangkan untuk mencari dan mengungkap fakta kebenaran dan kebesaran Allah di alam

---

[171] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 311.

[172] Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 160-163.

[173] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 238.

[174] Di berbagai ayat lain juga ditandaskan tentang perintah menggunakan akal dengan narasi yang beragam seperti *afalā fa'qilūn* (QS. Al-Baqarah [2]: 44, 73, 76, 242; Āli 'Imrān [3]: 65, 118)*, afalā tatafakkarūn* (QS. Al-An'ām [6]: 50, QS. Al-A'rāf [7]: 176, al-Naḥl [16]: 11, 44, 69)*,* atau *afalā taẓakkarūn* (QS. Al-An'am [6]: 152, Al-A'rāf [7]: 3, 67), dan beberapa ayat tentang pujian bagi orang yang menggunakan akal sehatnya (QS. Al-Baqarah [2]: 269; Āli 'Imrān [3]: 9, 190; Yūsuf [12]: 111; Ṣād [38]: 43). Beberapa ayat lainnya yang melimpah menunjukkan perlindungan terhadap akal menjadi perkara primer dan fundamental dalam syariat Islam.

[175] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 237.

jagad raya (QS. Fuṣṣilat [41]: 53). Untuk itu, manusia diperintahkan untuk terus mencai ilmu, menyebarkannya dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Siapapun tidak dibenarkan membiarkan kebodohan apalagi buta huruf yang menurunkan derajat kemanusiaannya hingga berdampak pada situasi buruk dalam hidupnya.[176]

5) *Ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta kekayaan)

Perlindungan terhadap harta kekayaan telah dibicarakan al-Qur'an sejak periode Mekah lalu ditegaskan di fase Madinah, seperti larangan bertindak zalim atas kepemilikan orang lain (QS. Al-Maidah [5]: 38; al-Mumtanah [60]: 12), memakan harta anak yatim (QS. Al-Nisa' [4]: 10), *isrāf* (QS. Al-Nisa' [4]: 6; Al-An'ām [6]: 141, 152; al-A'rāf [7]: 31), *baghy,* mengurangi timbangan (QS. Al-Muṭaffifīn [82]: 1-3), dan perusakan sumber daya alam.

Pada fase Madinah pula, ayat-ayat meneguhkan berbagai ihwal, seperti QS. Al-Nisā' [4]: 2-10 tentang perlindungan hak milik kelompok rentan. Al-Qur'an mengatur kerangka besar perlindungan atas kekayaan dan hak milik kemudian hadis memberikan rinciannya.

Keseriusan al-Qur'an dalam memperhatikan persoalan harta kekayaan menjadi bukti bahwa urusan duniawi ini sangat krusial untuk dilindungi. Para ulama *maqāṣidī* kemudian menilai *ḥifẓ al-māl* sebagai salah satu *maqāṣid kulliyah* dalam ajaran Islam, baik perlindungan terhadap kepemilikan personal maupun hak kepemilikan bersama *(milk musytarak)* dalam lingkup keluarga dan masyarakat hingga kekayaan milik negara. Melindungi harta berarti menjaganya dari kerusakan, penyerobotan, pengambilan tanpa hak, dan penyalahgunaan.[177]

Harta kekayaan adalah segala bentuk kepemilikan yang bersifat materiil, baik berupa harta benda bergerak (kendaraan dan semacamnya) maupun tidak bergerak (properti tanah, bangunan, sarana dan prasarana). Kepemilikan atas properti dan kekayaan dalam bentuk apapun dijamin oleh syariat Islam. Siapapun tidak boleh menyerobot kekayaan pihak lain, atau mengambil alih kepemilikan dengan cara melanggar hukum, tidak hanya kekayaan atas nama pribadi tapi juga kekayaan milik negara (atau institusi lainnya), seperti tindak kejahatan korupsi dan penyalahgunaan aset, atau oleh pihak negara lain berupa pencaplokan wilayah (darat, laut, dan udara), dan klaim sepihak atas kepemilikan kekayaan budaya miliki negara lain.

---

[176] Nur al-Dīn Mukhtār al-Khādimī, *'Ilm al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaikan, 2001, h. 83.

[177] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 238.

Kategori harta di sini juga mencakup kekayaan intelektual.[178] Sebagai harta yang dinilai secara materi, kekayaan intelektual dimasukkan sebagai *māl,* tetapi sebagai anugerah Allah bagi pribadi setiap orang yang bisa dikembangkan secara terus menerus untuk belajar, berpikir dan melahirkan ide dan gagasan, yang berguna bagi martabat hidupnya secara pribadi maupun orang lain yang wajib dipertahankan, dilindungi, dan dikembangkan, maka kekayaan intelektual masuk dalam kategori *'ḥifẓ al-'aql'* (perlindungan terhadap akal).

Jadi, *māl* juga mencakup sumber daya alam sebagai kekayaan milik publik (negara). Maka, pengelolaan terhadap sumber daya kekayaan harus benar-benar dilakukan dengan baik dan menjadi tanggung jawab bersama: individu, masyarakat, dan pemerintah. Karena itu, dalam konteks negara pengelolaan sumber daya alam harus *powerful* dan benar-benar berdaulat sebagai bangsa sehingga memberikan rasa aman bagi jiwa masyarakat dan mampu mewujudkan ketahanan pangan dan energi untuk pemenuhan kebutuhan dasar seluruh lapisan masyarakat.

Kelima prinsip dasar *ḍarūriyāt* menentukan kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, karena terwujudnya kehidupan dunia ini bergantung pada kelima aspek tersebut sehingga jika yang lima itu tidak terwujud maka tidak akan ada pula kehidupan ini. Begitu pula urusan ukhrawi sangat bergantung pada pemenuhan kelima prinsip dasar tersebut. Kemaslahatan ukhrawi tidak akan terwujud tanpa pemenuhan atas kebutuhan dasar itu.

Bahkan, al-Syāṭibī menegaskan kelima *ḍarūriyāt* saling berhubungan satu sama lain. Sebab, seandainya tidak ada eksistensi kehidupan manusia *mukallaf* tentu tidak akan ada *dīn* dan *tadayyun* (sikap beragama). Jika tidak ada akal maka hilang pula kesempatan ber-*tadayyun* karena *taklīf* bergantung pada fungsi akal. Andai saja tidak ada *nasl* atau regenerasi pasti akan punah juga eksistensi manusia di dunia ini. Kalau saja tidak ada harta kekayaan dan sumber daya alam maka kehidupan ini tidak akan bertahan karena manusia tidak bisa memenuhi kebutuhan dasar materiilnya seperti makan, minum, pakaian. [179] Semua itu dibutuhkan bagi kehidupan di dunia agar manusia bisa menjalani hidup yang layak dalam menjalankan ajaran agama dan membangun peradaban sebagai tugas khalifah.

---

[178] Berbagai negara, termasuk Indonesia, sudah menerapkan perlindungan hukum kekayaan intelektual sebagai salah satu upaya pembangunan bangsa. Niru Anita Sinaga, "Pentingnya Perlindungan Hukum Kekayaan Intelektual Bagi Pembangunan Ekonomi Indonesia." *Jurnal Hukum Sasana,* Vol. 6, No. 2 Tahun 2020, h. 147.

[179] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 32.

c. Hierarki *maqāṣid ḍarūriyah*

Tidak hanya ketiga level *maqāṣid* antara *ḍarūriyāt*, *hājiyāt,* dan *taḥsīniyāt,* pada posisi sesama *ḍarūriyāt* juga memiliki tingkat urgensi yang berbeda. Misalnya, *maqāṣid nafs* memiliki urgensi yang lebih tinggi dari *nasl, ʻaql* dan *māl* meskipun semuanya sama-sama berada di level *ḍarūriyāt*.[180] Para ulama telah mendiskusikan *marātib* (gradasi) ini kemudian melahirkan perdebatan dan berbedaan dalam dalam menentukan posisinya.

Al-Ghazālī menyebutkan *dīn* pada posisi pertama kemudian *nafs, ʻaql, nasl* lalu *māl*.[181] Urutan yang sama persis juga diberikan oleh Al-Āmidī (w. 631 H),[182] al-Qarāfī (w. 684 H),[183] al-Isnawī (w. 772 H). Urutan tersebut juga diikuti oleh Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H),[184] Ibn Amīr al-Ḥājj (w. 879 H) namun keduanya menggunakan istilah *nasab* bukan *nasl.*[185] Sementara al-Zarkasyī (w. 794 H) menempatkan *nafs* di urutan pertama dan *dīn* pada urutan keempat setelah *māl* dan *nasl* kemudian diakhiri dengan *ʻaql.*[186]

Al-Syāṭibī menetapkan urutan menjadi: *dīn, nafs, nasl, māl,* dan *ʻaql,* namun urutan berbeda tampak di lembaran lain kitab tersebut yang mendahulukan *ʻaql* dari *nasl* dan *māl.*[187] Sementara dalam *al-Iʼtiṣām* urutannya menjadi: *dīn, nafs, nasl, ʻaql,* dan *māl,* mendahulukan *ʻaql* dari *māl.*[188] Karena itu, sebagian peneliti menduga urutan yang disajikan al-Syāṭibī tidak dimaksudkan berdasarkan prioritas tetapi hanya menyampaikan ragam dari *al-kulliyāt* dalam level *ḍarūriyat,*[189] kecuali dua urutan pertama (*dīn* kemudian *nafs*) yang memang ditegaskannya harus didahulukan dari *nasl, ʻaql* maupun *māl*.[190] Namun, urutan selanjutnya tidak dia uraikan saat masing-masing *maqāṣid* tersebut terjadi *taʼāruḍ* (pertentangan).

---

[180] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 180.

[181] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 174.

[182] Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz 3, h. 274.

[183] Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* Juz 4, h. 470.

[184] Contoh dari *ḥifẓ al-ʻirḍ* atau perlindungan terhadap kehormatan adalah *hadd al-qażf* (hukuman bagi orang yang menuduh zina) Tāj al-Dīn ʻAlī al-Subkī, *Jamʼu al-Jamāmiʼ fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, 2003, h. 92. Namun, status *ʻirḍ* ini bisa dimasukkan dalam kategori *nasab* sebagai salah satu *al-kulliyāt* seperti larangan berzina dan *qażf*. Posisi *nasab* lebih tinggi dari harta. Lihat Maḥmūd al-ʻAṭṭār, *Ḥāsyiyah al-ʻAṭṭār*, Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, t.th., Juz 2, h. 322-323.

[185] Ibn Amīr al-Ḥājj, *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*, Juz 3, h. 143-144.

[186] Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Oman: Dār al-Kutbī, 1994, Juz 5, h. 209.

[187] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 20; Juz 4, h. 247.

[188] Al-Syāṭibī, *al-Iʼtiṣām*, Kairo: Dār Ibn ʻAffān, 1992, Juz 2, h. 518.

[189] Ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-ʻĀmmah...*, h. 168.

[190] Bahkan Al-Syāṭibī berani memberikan contoh terjadinya *taʼāruḍ* (pertentangan) antara *nafs* dan *nasl.* Ia mengatakan ketika seorang perempuan dihadapkan pada dua pilihan

Ibn ‘Āsyūr juga cenderung berbeda dalam memberikan urutan. Dalam kitab tafsirnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* dia mengurutkan menjadi: *dīn, nafs, ‘aql, nasab, māl,* dan menambahkan *‘irḍ* di posisi terakhir.[191] Namun dalam kitab yang lain ia menetapkan urutan berikut: *dīn, nafs, nasab, māl,* dan *‘aql* seraya megurai pendapat ulama yang membahas *‘irḍ* dan *nasab.* Di kesempatan yang lain ia menguraikan *kulliyāt ḍarūriyāt* dengan urutan yang sama namun dengan term *nasl* bukan *nasab*.[192]

Menurut Amīr Badsyah (w. 972 H), agama mesti di posisi pertama dan diprioritaskan dari yang lain karena tujuan teragung dalam *ḥifẓ al-dīn* adalah kebahagiaan abadi. Di urutan berikutnya, ia memposisikan *nafs* karena segalanya bergantung pada jiwa, lalu *nasab* di posisi ketiga karena menentukan regenerasi. Di posisi berikutnya adalah *‘aql* dari pada *māl* sebab tanpa akal manusia tidak ada bedanya dengan hewan. Namun, ia juga menyebutkan pendapat sebagian ulama bahwa proteksi atas harta mesti didahulukan dari yang lain, termasuk urusan agama. Alasannya, urusan harta termasuk *ḥaqq al-adamī,* urusan anak manusia yang lemah sementara agama menjadi urusan Allah (*ḥaqq Allāh*) yang Maha Kuat dan Maha Tinggi. Amīr mencontohkan aturan fikih yang membolehkan meninggalkan Salat Jum’at dan jemaah dengan alasan untuk kepentingan *ḥifẓ al-māl.*[193]

Bahkan sebagian ulama yang lain, sebagaimana dikutip al-Bahārī (w. 1119 H), menilai perlindungan terhadap *nafs, nasl, nasab, ‘aql,* dan *māl* didahulukan dari pada *dīn* karena keempatnya merupakan *ḥaqq al-adamī* sementara agama sebagai *ḥaqq Allāh. Ḥaqq al-adamī* didahulukan dari urusan yang terkait *ḥaqq Allāh.*[194]

Akan tetapi, melihat contoh yang disampaikan sebagai argumen hanya terkait dengan persoalan yang bersifat *juz’ī* bahkan *far’ī.* Sebab, salat jum’at dan jemaah memang murni sebagai urusan dengan Allah dan melindungi harta dari pencurian merupakan urusan manusia, namun salat jum’at dan jemaah adalah perkara furu’iyah dan tidak berarti meninggalkan salat wajib sama

---

besar antara ancaman pembunuhan dan perzinaan, yakni kalau tidak mau dizinai akan dibunuh, maka pilihannya adalah melindungi jiwanya. Demikian pula, ketika perempuan menghadapi dilema antara *nafs* dan *nasl,* karena takut meregang nyawa akibat kelaparan atau mengorbankan kehormatan dirinya melakukan seks, yakni menukar tubuh dengan makanan. Pilihannya adalah melindungi jiwa. Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 512.

[191] Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984, Juz 2, h. 339; Juz 20, h. 15.

[192] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 127 dan 170.

[193] Amīr Badsyah, *Taysīr al-Taḥrīr*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th., Juz 4, h. 89.

[194] Lihat Muḥammad al-Sahālawi, *Fawātiḥ al-Raḥmūt bi Syarḥ Muslam al-Ṡubūt*, Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002, Juz 2, h. 377-378.

sekali. Salat jum'at masih bisa diganti dengan salat zuhur dan salat jema'ah bisa ditunda dengan jema'ah yang lain atau dengan salat sendirian, sehingga kewajiban yang menjadi *uṣul al-dīn* bisa tetap terjaga dengan baik. Karena itu, argumen untuk tidak mendahulukan agama dari yang lain masih lemah.

Mengenai penggunaan istilah *nasl* atau *nasab,* para ulama sejak periode klasik telah memperdebatkannya. Bahkan, selain keduanya juga dijumpai kata *'irḍ* dan *al-buḍ'u*[195] yang didisipkan dalam *al-ḍarūriyāt al-khams.*[196] Al-Ghazālī pernah menggunakan term *al-buḍ'u,*[197] namun di karya terakhirnya, *al-Mustaṣfā,* ia memakai istilah *al-nasl.*[198] Al-Rāzī (w. 606 H), al-Baiḍāwī (w. 685 H), dan al-Isnawī (w. 772 H) menggunakan istilah *nasab*.[199] Term *al-'irḍ* digunakan oleh al-Qarāfī (w. 684 H), al-Ṭūfī (w. 716 H), dan al-Subkī (w. 771 H). Al-Syāṭibī sendiri menggunakan kata *al-nasl,* meskipun kata *'irdh* pernah disebutkan sekali dan dibahas dalam statusnya sebagai *mulḥaq* (diserupakan) dengan *ḍarūriyāt*.[200]

Al-Raisūnī lebih memilih term *nasl* sebagai bagian dari *al-ḍarūriyāt al-khams,* sementara posisi *'irḍ* dan *nasab* hanya sebagai *mukammil* (penyempurna) bagi *ḥifẓ al-nasl.* Menurutnya, *ḥifẓ al-nasab* atau *ḥifẓ al-'irḍ* dalam hubungannya dengan *ḥifẓ al-nasl* sama persis dengan 'menjaga keimanan' dan ibadah shalat dan puasa jika dinisbatkan dengan *ḥifẓ al-dīn,* atau kewajiban mencari nafkah dan makan dalam konteks *ḥifẓ al-nafs.*[201]

Ibn 'Āsyūr menjabarkan, jika yang dimaksud *nasl* adalah melindunginya dari kesia-siaan atau kosongnya keturunan sama sekali maka ia tidak menampik untuk memasukkannya sebagai *ḍarūrī*, sehingga dalam hal ini wajib melindungi kaum laki-laki dari kebiri alat kelamin, atau melindungi wanita dari terpotongnya rahim (sterilisasi rahim) untuk menghindari kehamilan, atau menggugurkan kandungan. Tetapi, jika yang dimaksud dengan *nasl* adalah 'garis keturunan' (nasab) maka hal itu masuk dalam kategori *hājiyāt*. Sebab, lanjutnnya, kejelasan status ayah dan kakek tidak menjadi kebutuhan paling urgen bagi hidup seseorang karena yang paling penting

---

[195] Kata *al-buḍ'u* (البضع) biasa dimaknai alat kelamin atau organ seksual pada pria (*żakar*) atau wanita (vagina), namun juga bisa digunakan untuk makna lainnya: akad nikah, mahar wanita, talak, dan *jimā'*. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Beirūt: Dār Ṣadr, 1414 H, Juz 8, h. 14.

[196] Lihat Jamaluddin 'Athiyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 2001, h. 140-141; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, h. 392.

[197] Al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 160.

[198] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 174.

[199] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Juz 5, h. 160.

[200] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 2, h. 19, 376, Juz 3, h. 177, 238, Juz 4, h. 349.

[201] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...,* h. 64.

adalah terjaminnya kebutuhan dasar hidupnya sementara *basic needs* itu bisa juga terjamin meski tanpa nasab yang jelas.[202] Andai saja kejelasan status ayah atau wali nasab dihubungkan dengan hak perwalian nikah maka hal itu jelas bukan urusan *ḍarūriyah*. Sebab, pernikahan masih bisa dilangsungkan sekalipun tidak ada wali sama sekali atau tidak jelas wali seorang wanita yang hendak menikah dengan cara wali hakim.

Selain itu, ketika *'irḍ* dipahami sebagai sebuah 'kehormatan' maka ia tidak hanya terkait dengan *nasl* saja namun bisa mencakup kehormatan agama, jiwa, harta, bahkan akal. Seseorang atau sebuah keluarga bisa merasakan kehormatannya terancam karena agama, atau hartanya diusik sehingga ia wajib melindunginya. Berdasarkan argumen ini pula, kehormatan *('irḍ)* menjadi kebutuhan *ḍaruriyah* bagi setiap orang baik secara personal, keluarga, hingga di tingkat negara dan keumatan.

Dalam konteks kehidupan hierarkis tersebut, Jamal a-Dīn 'Aṭiyah berusaha menyusun lebih sistematis cakupan lima *maqāṣid ḍarūriyah* menjadi empat aspek *(al-majālāt al-arba')*: lingkup individu *(al-fardī),* keluarga *(al-usrah),* masyarakat atau bangsa *(al-ummah),* dan *al-insāniyyah* (kemanusiaan).[203] Ia berhasil menjabarkan masing-masing dari kelima *maqāṣid* atau *al-kulliyāt al-khams* dalam empat lingkup tersebut. Perlindungan terhadap agama, misalnya, dalam lingkup individu ia memilih istilah *ḥifẓ al-tadayyun,* sementara *ḥifẓ al-dīn* digunakannya dalam ranah *al-ummah* dan *al-insāniyyah. Ḥifẓ al-nafs* dalam konteks individu berkaitan dengan hak hidup individu seseorang, seperti terlindungi dari kematian atau ancaman pembunuhan, terpenuhi kebutuhan hidup berupa sandang, pangan dan papannya. Di lingkup individu ini 'Aṭiyah memasukkan prinsip *ḥurriyah* (kebebasan) sebagai penyempurna *(mukammil)* bagi *ḥifẓ al-nafs.*[204]

Ṭāha 'Abd al-Raḥmān, yang memakai istilah *al-qiyam* (nilai), berusaha merumuskan hubungan *maqāṣid ḍarūriyāt* (*dīn, nafs, nasl, aql,* dan *māl*). Menurutnya, kelima nilai tersebut tidak berdiri sendiri *(tabāyun)* namun saling berkaitan satu sama lain. Proteksi terhadap *māl,* misalnya, tidak bisa terjadi tanpa *ḥifẓ al-'aql* karena akal adalah bagian dari harta. Perlindungan terhadap harta juga tidak bisa terwujud tanpa *ḥifẓ al-nasl* sebab *nasl* bagian dari *'aql.* Menjaga *nasl* pun tidak akan terlaksana tanpa *ḥifẓ al-nafs* sehingga *nafs* dan *nasl* tidak bisa dipisahkan. *Ḥifzh al-nafs* pun akan sia-sia kalau tidak ada perlindungan terhadap *dīn* sebab agama tidak bisa diimplementasikan tanpa

---

[202] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah,* Juz 3, h. 239.

[203] Jamāl al-Dīn 'Aṭiyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 2001, h. 139.

[204] Jamal al-Dīn 'Aṭiyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 142-145.

adanya *nafs.* Jadi, kelima nilai *ḍarūriyāt* tersebut memiliki hubungan yang sangat erat. Masing-masing tidak bisa bediri sendiri.[205]

d. Gagasan baru *maqāṣid ḍarūriyah*

Diskursus *maqāṣid* menjadi salah satu kajian yang terus mengalami perkembangan. Gagasan pembaruan dalam bidang ini terus disuarakan. Di tengah kemajuan zaman, sebagian ulama dan pemikir Muslim menilai pentingnya memperluas dan mengembangkan lingkup *maqāṣid kulliyāt ḍarūriyāt,* tidak hanya terbatas pada lima aspek: *dīn, nafs, nasl, māl,* dan *aql.* Apalagi sebagian dari kelima *maqāṣid* tersebut memang telah menjadi ranah perdebatan di kalangan para tokoh *maqāṣidī* tradisional, khususnya perdebatan antara *nasl*, nasab, dan *'irḍ.* Karena itu, sebagian pemikir pembaru menginisiasi hadirnya rumusan baru seiring pertimbangan kemaslahatan masyarakat mutakhir.

Beberapa pemikir dan tokoh *maqāṣidī* telah menyampaikan gagasan tersebut. Al-Raisūnī, misalnya, menilai kelima *maqāṣid kulliyāt ḍarūriyāt* tersebut tidak bersifat paten sehingga masih terbuka lahirnya ijtihad baru. Meskipun tidak memberikan tawaran kongkret, ia mengakui kemungkinan terbukanya aspek *ḍarūrī* lainnya yang bisa dikembangkan secara ilmiah.[206]

Tokoh lain telah memberikan usulan kongkret. Ibn Zaghībah menawarkan *"al-ḥurriyah"* sebagai salah satu dari *maqāṣid ḍarūriyah* yang sejajar dengan lima lainnya. Sebagian yang lain menyebutkan nilai *al-'adālah* (keadilan) serta hak dan kemerdekaan individu sebagai bagian di dalamnya.[207] Rasyīd al-Ghanūsyī mengusulkan lebih banyak lagi berupa nilai *al-musāwāh* (persamaan)*, al-'adālah* (keadilan)*, al-īkhā'* (persaudaraan)*, ḥifẓ al-bī'ah* (perlindungan lingkungan)*,* perdamaian global, hak-hak asasi manusia terutama nilai *ḥurriyah* (kebebasan dan kemerdekaan)*.* Menurut al-Ghanūsyī, semua nilai tersebut menjadi tuntutan dan kebutuhan setiap bangsa yang bisa menyatukan semua golongan yang berbeda-beda.[208]

Adapun tawaran lain berupa *ḥifẓ al-bī'ah* dan *al-īkhā'* (persaudaraan) bisa dimasukkan ke dalam sebagian dari lima *ḍarūriyāt* yang sudah ada. Perlindungan terhadap lingkungan, misalnya, bisa *inklud* ke dalam *ḥifẓ al-māl* karena lingkungan adalah kekayaan berharga yang harus dijaga, baik melalui

---

[205] Ṭāha 'Abd al-Raḥmān, *Masyrū' Tajdīd 'Ilmī*, h. 52-53.

[206] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…*, h. 358.

[207] Ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, h. 166.

[208] Rasyīd al-Ghanūsyī, "Maqāṣid al-Ḥurriyah fī al-Fiqh al-Islāmī Ḥaqq al-Tanẓīm al-Ḥizbī wa al-Intikhāb Namūżaj", dalam Muḥammad Salīm al-'Awwā (ed.), *Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Majāl al-Siyāsī*, London: Muassasah al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmī, 2014, h. 104.

langkah aktif berupa konservasi agar terus membawa kebaikan dan kesejahteraan bagi manusia maupun dalam bentuk langkah preventif sehingga tidak terjadi bencana bagi masyarakat dan kemanusiaan.

Al-īkhā' (persaudaraan), di sisi lain, bisa dimasukkan sebagai *mukammil* dari salah satu atau sebagian lima aspek *ḍarūriyāt.* Sebab, persaudaraan melahirkan kokohnya *ḥifẓ al-dīn, nafs,* atau *māl.* Dalam konteks *ḥifẓ al-dīn* diwujudkan dalam bentuk *ukhuwah islāmiyah.* Dalam bidang *nafs* lahir *ukhuwah insāniyah* dan terkait *ḥifẓ al-māl* bisa tercermin dalam kebersamaan menjaga kekayaan alam.

Sementara *ḥifẓ al-bī'ah* bisa menjadi salah satu *maqṣid* yang selevel *ḍarūriyāt* bersama *din, nafs, nasl, 'aql,* dan *māl,* karena lingkungan menjadi unsur yang sangat urgen untuk mendapatkan perhatian lebih serius dalam konteks perkembangan zaman hari ini. Selain karena ranah lingkungan mencakup sangat luas (darat, laut, dan udara), berbagai aspek kehidupan manusia ditentukan oleh lingkungan apalagi terjadinya kerusakan lingkungan yang sangat masif dirasakan oleh manusia modern. Misalnya, gempa bumi, gunung meletus, banjir dan longsor, polusi udara, penipisan lapisan ozon, dan berbagai problem kerusakan lingkungan lainnya. Selain itu, tentu saja, ayat-ayat al-Qur'an dan hadis banyak menyebutkan tentang lingkungan baik terkait manfaatnya bagi manusia maupun akibat buruk dari kerusakannya.

Dari sekian *maqāṣid,* di luar *al-ḍarūriyāt al-khams,* yang banyak diperpincangkan para sarjana Muslim klasik hingga zaman ini adalah *maqāṣid ḥurriyah*, *al-musāwah*, dan *al-'adālah*.

1) *Al-ḥurriyah* (kebebasan)

Menurut Ibn 'Āsyūr, kebebasan adalah fitrah bagi manusia sehingga ia melekat pada setiap individu. Bahkan ia memandang hak kebebasan merupakan asas dalam *maqāṣid syarī'ah* atau tujuan pokok ajaran Islam *(maqāṣid al-Islām)* namun nilai tersebut lahir sebagai fitrah manusia. Statusnya tidak berada dalam barisan dalam kelima *ḍarūriyāt* melainkan hanya melengkapi.[209] Sebagai fitrah, prinsip itu melekat pada kehidupan setiap individu, kecuali ada *māni'* (penghalang) sebagai faktor eksternal.[210]

'Allāl al-Fāsī juga menegaskan hal senada bahwa prinsip *ḥurriyah* termasuk hak paling penting bagi manusia dan menjadi sifat kemanusiaannya. Hak ini tidak bersifat *muktasabah* (diusahakan) melainkan *wahbiyah* (pemberian langsung) dari Allah sebagai bagian dari

[209] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 130.
[210] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 127.

sifat kemuliaan yang melekat pada setiap manusia. Hak asasi ini, tambah al-Fāsī, membedakan manusia dari makhluk lainnya. Setiap orang bisa mengekspresikan hak ini dalam beribadah, menyatakan pendapat, dan bertindak tanpa paksaan pihak lain. Hilangnya hak ini membuat manusia hina dan rendah sebagai individu dan warga masyarakat atau negara.[211] Hak kebebasan ini dapat diimplementasikan dalam berbagai aspek berupa kebebasan beragama, hak sipil dan politik, serta kebebasan bertindak,[212] berpikir dan berpendapat. Hak asasi ini tidak boleh direnggut atau dibatasi kecuali demi kemaslahatan umum atau untuk menghormati hak dan kebebasan pihak lain.[213]

Dalam konteks kebebasan beragama, misalnya, Rasyīd Riḍā memandangnya sebagai salah satu prinsip dalam Islam sekaligus hak setiap individu sehingga Islam melarang pemaksaan dalam beragama dan penganiayaan terhadap umat beragama dalam melaksanakan ritual keagamaan karena tindakan itu menegasikan hak kebebasan beragama.[214] Ibn ʻĀsyūr menyebutkan bahwa ayat-ayat[215] yang menegaskan tentang beragama tanpa paksaan sebagai ayat yang *muḥkam* dan menjadi prinsip kebebasan dalam beragama.[216]

---

[211] ʻAllāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah...,* h. 20.

[212] Kebebasan bertindak berarti kemerdekaan seseorang dalam melakukan tindakan apapun sesuai kehendak dirinya tanpa ada pihak lain yang bisa mencederainya. Hak dasar ini tidak bisa dihilangkan atau dibatasi kecuali ada *māni'* (penghalang) pada individu tertentu, seperti *safīh* (orang yang idiot atau kurang akal), orang gila atau anak kecil. ʻAlī ʻAbd al-Wāḥid Wāfī, *al-Ḥurriyah fī al-Islām,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968, h. 9.

[213] Ibn ʻĀsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 130. Lihat juga ʻAlī ʻAbd al-Wāḥid Wāfī, *al-Ḥurriyah fī al-Islām*, h. 5.

[214] Rasyīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadiy,* h. 185-186.

[215] QS. Al-Kahf [18]: 29; Yūnus [10]: 99-101; al-Baqarah [2]: 256; al-Insān [76]: 3.

[216] Kebebasan beragama yang dimaksud adalah bahwa setiap orang tidak bisa dipaksa untuk masuk memeluk agama Islam atau memaksa orang lain untuk keluar dari agama yang dianutnya. Dalam hal ini, Ibn ʻĀsyūr menilai kebebasan beragama tidak berarti bebas menjadi murtad atau keluar dari Islam, bahkan dia tetap menegaskan hukuman mati bagi seorang murtad. Alasannya, orang murtad dianggap merendahkan dan meremehkan Islam sebab setelah ia bergaul dan berinteraksi dengan Islam lalu keluar dari agama ini berarti dia seolah-olah telah mendapatkan sesuatu yang tidak pantas dan merugikan dirinya. Alasan lainnya, sikap murtad bisa menjadi pintu bagi yang lain untuk melepas agama dan kepercayaannya terhadap Islam hingga berujung pada situasi kacau bagi ukhuwah. Ibn ʻĀsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 2, h. 336. Akan tetapi, mengacu pada rumusan *maqāṣid* tentang asas kebebasan beragama yang disampaikan Ibn ʻĀsyūr, sebagian menawarkan reinterpretasi bahwa *death penalty* (hukuman mati) tidak bisa diberlakukan bagi siapapun yang murtad karena alasan teologis, historis, dan politis, lebih-lebih karena hal itu dinilai bertentangan dengan *ḥifẓ al-dīn* dan *ḥifẓ al-nafs.* Lihat Mujib, *et.al*., "Religious freedom and Riddah through the Maqaṣidi interpretation of Ibn'Ashur." *HTS Teologiese Studies,* Vol. 77 No. 4 Tahun 2021, h. 1.

Dalam kehidupan politik, hak asasi berkaitan dengan hak politik (*ḥaqq al-siyāsī*) dan hak sipil *(ḥaqq al-madanī)* merupakan hak fundamental yang melekat pada diri setiap individu, seperti hak kebebasan untuk hidup, bebas dari penindasan, kekejaman, kekerasan, dan kezaliman. Setiap anggota masyarakat dan warga negara juga berhak mendapatkan keadilan. Menurut Ibn ‘Āsyūr, hak dasar semacam ini merupakan salah satu tujuan paling besar (*al-maqṣid al-a’ẓam*) dalam konteks politik Islam.[217] Beberapa ayat menuturkan hak kebebasan dalam bertindak seperti QS. Al-Aḥzāb [33]: 36; Hūd [11]: 87-88; Āli ‘Imrān [3]: 152; al-Isrā’ [17]: 18-19, dan ditegaskan pula dalam ayat QS. al-Naḥl [16]: 93 berikut:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Seandainya Allah berkehendak, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Dia menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). Kamu pasti akan ditanya tentang apa yang kamu kerjakan.

Ayat ini berkaitan dengan kebebasan dalam berteologi bagi setiap manusia. Allah memberikan hak memilih bagi siapapun untuk memilih keyakinan. Menurut al-Zamaḥsyarī, ayat di atas merupakan penegasan Allah bahwa manusia adalah makhluk yang bisa memilih untuk menjadi seorang beriman atau kufur. Karena kebebasan yang dimiliki itulah setiap manusia akan menerima setiap konsekuensi dari pilihannya tersebut. Semuanya akan mempertanggungjawabkannya.[218]

2) *Al-musāwāh* (kesetaraan)

Musāwāh (kesetaraan) menjadi salah satu dari *maqāṣid syar’iyah* yang melekat pada manusia, yakni prinsip ajaran Islam yang didasarkan pada firah dalam dirinya.[219] Prinsip ini tidak dimaksudkan untuk menegasikan perbedaan yang sudah menjadi keniscayaan sebagai sunnatullah.[220] Prinsip persamaan manusia berarti setiap insan setara dalam status *basyariyah* (kemanusiaan) sehingga masing-masing memiliki akses

---

[217] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 130.

[218] Al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf...*, Juz 2, h. 631.

[219] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 127.

[220] Kata *musāwāh* berbeda dari *mumāṡalah*, karena *musāwāh* dapat terjadi pada dua hal yang berbeda ataupun yang sama jenisnya, sementara *mumāṡalah* hanya terjadi pada dua hal yang memiliki kesamaan jenis. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab,* Juz 11, h. 610.

dan kesempatan yang sama dalam mendapatkan hak-hak hidupnya tanpa melihat perbedaan jenis kelamin, warna kulit, suku, bangsa, dan semacamnya.[221]

Ibn ‘Āsyūr menekankan bahwa setiap individu Muslim memiliki hak yang sama dengan Muslim lainnya. Pijakannya adalah *ukhuwwah islāmiyah*, *innamā al-mu’minūn ikhwah* (QS. Al-Ḥujurāt [49]: 10). Setiap Muslim memiliki hak yang setara di hadapan hukum dan ajaran Islam, setara sebagai sesama subjek dari perintah dan larangan agama, sama-sama wajib melaksanakan perintah dan meninggalkan setiap larangan syariat, tidak ada yang merasa lebih kuat atau lebih lemah dibandingkan yang lain,[222] serta setara memperoleh perlindungan dalam bidang agama, jiwa,[223] nasab, harta, dan akal.[224] Semuanya punya hak yang sama untuk hidup, memelihara *nafs* dan *nasab* serta mendapatkan akses untuk menikmati kekayaan *(ḥifẓ al-māl)* dan mempertahankan eksistensinya dengan cara yang bermanfaat sebagai impelementasi dari *ḥifẓ al-‘aql* dan *‘irḍ* (perlindungan atas akal dan kehormatan).

Masih menurut Ibn ‘Āsyūr, hak *equality* paling besar adalah *intisāb* (afiliasi) pada satu himpunan agama (*ḥifẓ al-dīn*). Pada level *ḍarūrī,* tidak ada perbedaan sama sekali satu dengan lainnya. Sementara pada level *ḥājī* bisa terjadi anomali atau perbedaan pada sebagian kecil perkara namun perbedaan itu hanya ketika ada penghalang syar’i *(māni’ syar’ī).*[225] Adanya *mawāni’* atau *‘awāriḍ* (penghalang) terhadap *taklīf* bisa bersifat temporal maupun permanen pada diri seseorang.[226] Pembedaan tersebut dimaksudkan agar pertimbangan kemaslahatan lebih diperhatikan. Namun demikian, pembedaan karena adanya *māni’* (penghalang) tidak berarti

---

[221] Perbedaan yang diciptakan Allah pada manusia bertujuan untuk saling mengenal dan menolong satu sama lain dalam mencapai kemaslahatan yang bergama di antara mereka, bukan untuk menunjukkan kelebihan satu dari lainnya karena keutamaan hanya diukur pada ketakwaan, kebaikan, dan kesempurnaan jiwa, bukan dengan parameter dunawi. Lihat Muṣṭafā al-Marāghī *Tafsīr al-Marāghī,* Kairo: Syirkah Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946, Juz 26, h. 142.

[222] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 279-281.

[223] Salah satu contoh yang paling jelas adalah aturan *qiṣāṣ* (hukuman balas setimpal) yang mencerminkan kesetaraan (*musāwāh*) dan persamaan (*mumāṡalah*) antarindividu manusia di mana jiwa dibalas dengan jiwa. Lihat al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 27, h. 605.

[224] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 127.

[225] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 280-281.

[226] Sebagian ulama membagi *‘awāriḍ* menjadi dua dengan istilah yang berbeda: (1) *samawī,* yakni penghalang yang bersifat *given*, naluri, atau di luar kuasa manusia, seperti sakit, lupa, gila dan semacamnya; dan (2) *muktasab,* yaitu penghambat *taklīf* yang terjadi karena peran dan pilihan pribadi atau pihak lain. Lihat ‘Alā’ al-Dīn, *Kasyf al-Asrār Syarḥ Kasyf al-Bazdawī,* Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997, Juz 4, h. 370.

menafikan prinsip dasar *musāwāh* bagi manusia yang ditegaskan dalam syariah Islam.[227] Artinya, ketentuan umum *(kullī)* tetap menjadi pedoman yang mesti dipegang teguh meskipun ada anomali di sebagian kasus atau *mukallaf* tertentu yang bersifat *juz'ī.*

Asas atau *maqṣid musāwāh* berlaku bagi siapapun tanpa memandang jenis kelamin, antara laki-laki dan perempuan. Masing-masing gender memiliki hak yang sama sebagai sesama *mukallaf* dalam melaksanakan ajaran Islam, menunaikan perintah dan meninggalkan larangan. Aturan khusus bagi perempuan dalam ibadah ritual tertentu (shalat dan puasa) saat menjalani fungsi reproduksinya, seperti haid, hamil, dan nifas, tidak berarti menghilangkan asas tersebut. Pengalaman khusus bagi kaum perempuan tersebut bersifat *nature* (alamiah) bukan *nurture* (pengaruh lingkungan) yang justru sebagai *privilege* (keistimewaan) atau *rukhṣah* (keringanan hukum) bagi mereka.[228] Artinya, *privilege* atau *rukhṣah* tersebut itu tidak berarti melunturkan prinsip *musāwāh* atas nama perbedaan jenis kelamin tersebut. Sama seperti seorang laki-laki yang dalam situasi tertentu juga bisa menghadapi halangan *(māni')* hingga mendapatkan *rukhṣah*. Ketentuan *rukhṣah* karena adanya *mani'* justru menjadi pelengkap kesempurnaan ajaran al-Qur'an sekaligus merupakan cermin dari asas lain, yakni "memudahkan". Asas ini sekaligus menjadi bagian penting dari *maqāṣid ḥājiyah.*

---

[227] *'Awāriḍ* yang menjadi penghalang terhadap hak kesetaraan *(musāwāh)* terdiri dari empat kategori: (1) *jibilliyah;* (2) *syar'iyah;* (3) *ijtimā'iyah;* dan (4) *siyasiyah.* Tiga yang pertama berkaitan dengan berkaitan dengan akhlak, kehormatan hak orang lain, dan tatanan sosial yang lebih baik. Sementara masalah keempat (politik) berkaitan dengan tatanan pemerintahan Islam. Menurut Ibn 'Āsyūr, penghalang yang bersifat *jibilliyah* ada yang bersifat permanen dan temporal. *Jibilliyah* permanen dicontohkan Ibn 'Āsyūr seperti berbedanya laki-laki dan perempuan. Dengan perbedaan jenis kelamin tersebut maka sebagian yang bisa menjadi hak bagi laki-laki tidak dimiliki perempuan berupa kepemimpinan perang, menjadi pemimpin negara, termasuk pula yang disamakan dengan aspek *jibilliyah* berupa kewajiban memberikan nafkah bagi suami, dan bukan bagi istri karena pada kebiasaannya yang mencari nafkah adalah laki-laki. Hal lain yang disamakan dengan *jibilliyah* adalah kemampuan yang bersifat *muktasabah* (bisa diusahakan) seperti perbedaan antara orang alim dan orang bodoh. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* h. 287-288-281.

[228] Dalam al-Qur'an, berbagai narasi perintah dan larangan dituurkan dalam bentuk *mużakkar* (laki-laki), namun hal itu tidak menunjukkan hak keistimewaan (*privilege*) bagi laki-laki dibandingkan kaum wanita, karena redaksi tersebut juga meliputi *muannaṡ* (wanita). Para ahli bahasa (Arab) telah bersepakat bahwa ketika berkumpul antara *mużakkar* dan *muannaṡ* maka yang digunakan adalah redaksi *mużakkar,* yakni laki-laki (*rijāl*) dan *muannaṡ* (wanita) *inklud* di dalamnya. Lihat al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, Juz 1, h. 113.

3) *Al-'adālah* (keadilan) [229]

Prinsip keadilan berhubungan erat dengan prinsip persamaan karena menjunjung tingi keadilan berarti menerapkan persamaan hak dan kewajiban di antara manusia. Tidak hanya dalam hubungan antarmanusia, keadilan mencakup relasi antara manusia dengan flora dan fauna.[230]

Al-Qur'an menjadikan *al-'adālah* sebagai salah satu ajaran kunci dalam beragam aspek kehidupan manusia: sosial, ekonomi, politik, hukum pendidikan, lingkungan, keluarga, dan lainnya baik dalam ranah individual maupun komunal. Sebagian ayat menegaskannya dengan narasi umum dan sebagian lainnya dengan redaksi yang khusus. Narasi umum ditegaskan al-Qur'an dalam bahasa perintah umum untuk berbuat adil atau larangan berbuat zalim,[231] seperti ditegaskan dalam QS. Al-Naḥl [16]: 90 berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.

Kata *al-'adl* dalam ayat tersebut bermakna *al-'umūm wa al-istighrāq*, bersifat general dan mencakup seluruh urusan, kecil maupun besar, sehingga semuanya wajib menjalankan perintah tersebut.[232] Menurut al-Qurṭubī, kata *'adl* dalam ayat tersebut berarti *tawassut* (sikap moderat) dalam berbagai aspek, baik aspek keyakinan, ucapan, tindakan maupun akhlak. Moderat dalam keyakinan berarti bertauhid (antara tidak percaya

---

[229] Dalam al-Qur'an, keadilan disebut dengan istilah *'adl* dan *qisṭ*. Keduanya adalah sinonim yang memiliki arti yang sama, namun *'adl* adalah bahasa Arab asli, sedangkan *qisṭ* adalah serapan dari bahasa lain *(mu'arrab)*. Al-Raisūnī, *al-Kulliyyāt al-Asāsiyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2013, h. 85. Keadilan *(al-'adl)* merupakan salah satu *maqāṣid* atau tujuan tertinggi dalam ajaran Islam. Kata *al-'adl*, antonim dari kata *al-ḥadl* atau *al-jūr,* memiliki makna *istiqāmah* (lurus)*, inṣāf* (moderat)*,* atau menghukumi dengan benar. Adil berarti berada di antara *tafriṭ* (terlalu menggampangkan) dan *ifrāṭ* (terlalu berlebihan)*,* yakni sikap lurus, konsisten, dan condong pada kebenaran. Al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt*, Kairo: Dār al-Rasyād, 1991, h. 170.

[230] Lihat Lakhḍar Qomar, Mafhūm al-'Adl fi al-Islām wa Namāżij min Rawāi'ih, *Majallah al-Żakhīrah li al-Buḥūś wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah,* Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, h. 52.

[231] Beberapa ayat juga menyebutkan prinsip keadilan dalam konteks penerapan hukum QS. al-Nisā' [4]: 58, sikap adil dan moderat terhadap pihak lain yang menunjukkan permusuhan (QS. Al-Māidah [5]: 8 dan al-Mumtaḥanah [60]: 8), dan keadilan dalam keluarga (QS. Al-Nisā' [4]: 3).

[232] Lihat 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd Al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām* ..., Juz 1, h. 9.

Tuhan dan percaya banyak tuhan atau syirik), ucapan yang moderat berarti usaha dengan prinsip keseimbangan antara *jabr* (terlalu pasrah) dan *qadar* (terlalu percaya diri). Sikap *tawassuṭ* dalam perbuatan dapat dicontohkan dalam prilaku ibadah yang tidak ekstrem kanan (monastisisme) dan kiri (lalai sama sekali). Sedangkan moderat dalam akhlak bisa berupa sikap dermawan (antra pelit dan berfoya-foya).[233]

Karena itu, Ibn al-Qayyim (w. 751 H) menandaskan, ajaran Islam secara keseluruhan merupakan 'ajaran keadilan' sehingga nilai ini menjadi salah satu dari *maqāṣid* dalam ajaran Islam.[234] Bahkan, al-Raisūnī menegaskan prinsip keadilan menjadi salah satu dari *al-maqāṣid al-a'ẓam* (tujuan agung) yang tercakup dalam berbagai ajaran Islam. Melimpahnya ayat yang menegaskan prinsip keadilan menjadi bukti yang sangat jelas bahwa nilai tersebut sangat penting dalam ajaran Islam.[235] Tidak hanya dalam Islam, prinsip ini merupakan ajaran seluruh kitab dan rasul yang pernah diutus, sebagaimana ditegaskan QS. Al-Ḥadīd [57]: 25); Yūnus [10]: 47.

Menurut 'Allāl al-Fāsī, keadilan menjadi prinsip yang kokoh dan konstan, tidak bisa diubah di setiap ruang dan waktu dalam kehidupan manusia. Perubuhan bisa terjadi dalam konteks parsial-*juz'iyah* dan penyesuaian bisa dilakukan antara satu kasus dengan kasusu lainnya, namun asas keadilan tetap harus menjadi pertimbangan. Tentu saja, penyesuaian itu tidak didasari pada kepentingan dan hawa nafsu, tidak menimbulkan keburukan di tengah masyarakat, dan tidak menafikan tujuan umum Islam berupa *al-ṣalāḥ* (kebaikan) dan *al-iṣlāḥ* (memperbaiki).[236]

Ṭahā Jābir 'Alwānī lebih proporsional dalam meletakkan posisi *maqāṣid* yang ditawarkan di atas. Ia menjadikan *maqāṣid* sebagai pilar dasar epistemologi ilmu-ilmu keislaman.[237] Kemudian ia merumuskan hierarki *maqāṣid* menjadi tiga level dalam memahami dan menerapkan ajaran Islam, al-Qur'an, di tengah masyarakat.[238] Level pertama adalah *al-maqāṣid al-ulyā al-hākimah,* yakni tujuan tertinggi dari syariat Islam dan bersifat paten. *Maqāṣid* ini mencakup tiga aspek: *tauḥīd, tazkiyah,* dan *al-*

---

[233] Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkam al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964, Juz 3, h. 238.

[234] Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, Juz 3, h. 11.

[235] Al-Raisūnī, *al-Kulliyyāt al-Asāsiyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, h. 84-85.

[236] 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah ...,* h. 47.

[237] 'Abdul Jabbār al-Rifā'ī, "Taqdīm," dalam Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Hādī, 2001, h. 8.

[238] Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 135-138.

'umrān.[239] *Maqāṣid* ini berada di semua risalah para nabi atau semua risalah berada dalam tujuan yang sama *(waḥdah al- maqāṣid)* dan bersifat menyeluruh *(kulliyah)* yang mewujud dalam *waḥdah al-din* (kesatuan agama) dan *waḥdah al-'aqīdah* (kesatuan akidah), walaupun bentuk aturan syariah masing-masing berbeda antara satu dengan lainnya. Menurutnya, al-Quran dan penjelasan Sunnah menjadi sumber inti dari *al-maqāṣid al-ulyā al-ḥākimah. The Grand Maqāṣid* ini, tegasnya, diketahui, dipahami dan disimpulkan melalui pembacaan dan perenungan yang berpijak pada dua horizon: pembacaan wahyu dan pembacaan realitas alam (*kawn*).

Level kedua adalah *maqāṣid* yang mencakup prinsip-prinsip kemanusiaan universal, yakni berupa *al-'adālah* (keadilan)*, al-ḥurriyyah* (kemerdekaan)*,* dan *al-musāwāh* (persamaan)*.* Ia menegaskan ketiga prinsip ini merupakan *maqāṣid* ajaran Islam yang menjiwai lima *maqāṣid ḍarūriyah.* Artinya, posisi *maqāṣd al-'adālah, al-ḥurriyah*, dan *al-musāwāh* berada di atas *maqāṣid ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah.* Tidak hanya *ḍarūriyah,* ketiganya juga mewarnai *maqāṣid* di level *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Karena itu, usulan untuk memasukkan nilai keadilan, kebebasan, dan persamaan ke dalam barisan *al-ḍarūriyāt* bersama lima yang lainnya justru menjadi langkah *down-grade* (menurunkan level) posisi ketiga nilai tersebut. Sementara *maqāṣid* level ketiga mencakup kebutuhan keseharian manusia, yaitu trilogi *maqāṣid ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah.*

6. Dwi-tunggal *Maqāṣid*

Sebagian terminologi *Maqāṣid* memiliki pasangan (dua istilah) yang sangat berhubungan satu sama lain. Bahkan, hubungan itu cenderung tidak bisa dipisahkan karena harus dipahami secara bersamaan dan bekerja dalam satu tarikan konseptual. Pada bagian ini pembahasan akan fokus pada *maqāṣid Syāri'-maqāṣid mukallaf* dan *maqāṣid kulliyah-juz'iyah.*

a. Antara *maqāṣid Syāri'* dan tujuan manusia *(mukallaf)*

Al-Syāṭibī berhasil merumuskan konsep *maqāṣid Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf.* Bahkan, ia dianggap sebagai orang pertama yang memperkenalkan term *maqāṣid mukallaf,*[240] sementara term *maqāṣid al-Syāri'* sudah terdengar sejak lama dari para ulama sebelumnya. Al-Syāṭibī berhasil merumuskan *maqāṣid mukallaf* dalam hubungan erat dengan *maqāṣid al-Syāri'*. Para ulama

[239] Lihat penjelasan lengkap tentang ketiga *maqāṣid ulyā* dalam Ṭāha Jābir al-'Alwānī, *Naḥw al-Tajdīd wa al-Ijtihād,* Beirūt: Dār Tanwīr, 2008, h. 22-27.

[240] Lihat al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...,* h. 341-342.

memang sudah banyak yang menjabarkan tujuan dan niat seseorang terkait amal perbuatannya, tetapi al-Syāṭibī berhasil memberikan penjabaran tentang tujuan *al-mukallaf* dalam uraian teoretis dan lebih komprehensif.

1) *Maqāṣid al-Syāri'*

Maqāṣid al-Syāri' berarti tujuan yang ditetapkan pihak yang membuat syariat. Syāri' adalah Allah dalam pengertian hakiki dan bisa juga dinisbatkan kepada Rasulullah sebagai Syāri' dalam arti majazi.[241] Al-Syāṭibī merumuskan empat aspek *maqāṣid al-Syāri'*. Pertama**,** tujuan awal Syāri' dalam menetapkan syariat (*qaṣd al-Syāri' fī waḍ'i al-syari'ah ibtidā'an*). Kata kuncinya adalah *ibtidā'* (tujuan awal) karena itu menjadi *stressing* dan penentu tiga poin berikutnya. Tujuan awal yang dimaksud adalah tujuan diturunkannya al-Qur'an. Al-Syāṭibī menegaskan bahwa tujuan awal Allah dalam menetapkan ajaran (syariah) tidak lain untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Tujuan tersebut meliputi tiga level, yakni *ḍarūriyāt* sebagai level tertinggi kemudian diikuti dengan *ḥajiyāt* dan *taḥsīniyāt. Maqāṣid ḍarūriyah* mencakup lima aspek: *din, nafs, nasl, 'aql,* dan *māl.* Kelima prinsip dasar ini juga menjadi pedoman dalam setiap agama.[242]

Kedua, tujuan untuk dipahami *(qaṣd al-Syāri' fī waḍ'i al-syarī'ah li al-ifhām*). Inti dari poin ini adalah pemahaman yang benar terhadap syariat al-Qur'an. Ada dua poin utama yang dibahas dalam masalah ini: (1) syariat itu *'Arabiyah* (berbahasa Arab): (2) syariat itu *ummiyah.*[243] Kata 'syari'ah' yang dimaksud adalah al-Qur'an (dan hadis). Kedua poin tersebut berhubungan dengan bagaimana cara memahami *maqāṣid al-Syāri'*. Pembahasan pertama menekankan pada sisi kebahasaan teks al-Qur'an, yakni bahasa Arab.[244] Siapa saja yang hendak memahami al-

[241] Posisi Rasulullah juga sebagai Syari', yang menetapkan aturan syariat, karena sebagian posisi hadis selain sebagai *muakkid* (penguat) dan *mufaṣṣil* (memberikan uraian) atas ajaran al-Qur'an juga sebagai *muśbit* dan *munsyi'* (menetapkan dan membuat aturan baru) atas hal yang tidak dijelaskan dalam kitab suci. Lihat Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Qalam, t.th., h. 39-49. Sebagian ulama juga sudah terbiasa menggunakan kata Syari' dan menisbatkannya pada Rasulullah SAW. Lihat al-Juwaini, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh,* Juz 1, h. 41-42, 123, 127, 128, 134; al-Ghazālī, *al-Mankhūl,* Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998, h. 261, 287.

[242] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 9, 17, 20.

[243] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 101-130.

[244] Beberapa ayat telah menegaskan al-Qur'an sebagai bahasa Arab (QS. Yūsuf [12]: 2; al-Syu'arā' [26]: 195; al-Nahl [16]: 103; Fuṣṣilat [41]: 44; Zukhruf [43]: 3; al-Zumar [39]: 28). Turunnya al-Qur'an dengan bahasa Arab tidak lepas dari audien pertamanya yang berbahasa Arab dan Nabi Muḥammad Saw sebagai penerima wahyu menjadi sosok paling fasih dalam bahasa tersebut. Dengan bahasa Arab, audien akan mudah memahami pesan wahyu

Qur'an maka ia harus paham terhadap lisan orang Arab dan logika bahasa ini, bukan dengan logika bahasa lainnya.[245] Semakin rendah kemampuan seseorang terhadap bahasa Arab, semakin rendah pula pemahamannya terhadap tujuan syari'at. Sebaliknya, semakin tinggi level pengetahuannya atas bahasa itu maka ia akan semakin kuat pula jangkauannya dalam memahami *maqāṣid* syariat dalam al-Qur'an.[246] Al-Syaṭibī menjadikan kompetensi bahasa Arab sebagai syarat yang tak terpisahkan dalam memahami *maqāṣid syari'ah.* Namun, al-Raisūnī menilai poin kedua terkait pemahaman bahasa Arab ini tidak menjadi bagian dari *maqāṣid Syāri'* tetapi merupakan *requirement* atau syarat untuk menyelami *maqāṣid* wahyu.[247]

Poin kedua, *ummiyah*, terkait nalar dan retorika yang digunakan al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesannya. Syariah disebut *ummiyah* karena Nabi sebagai penerima amanat menyampaikan ajaran syariah adalah seorang *ummī,* dalam arti turunnya al-Qur'an disesuaikan dengan kondisi penerimanya yang *ummī,* sehingga akan lebih mencerminkan kemaslahatan bagi mereka sebagai audien wahyu.[248]

Ketiga, tujuan Syāri' agar aturan syariah dilaksanakan dengan benar *(qaṣd al-Syāri' fī waḍ'i al-syarī'ah li al-taklīf bi muqtaḍāhā).* Al-Syāṭibī membahas masalah ini dalam dua poin utama. Poin pertama mengenai *taklīf* di luar kemampuan manusia, sementara yang kedua terkait *taklīf* yang mengandung *masyaqqah.* Poin pertama sudah jelas bukan menjadi maksud dari Allah sebagai Syāri'. Jika terdapat perintah atau larangan al-Qur'an yang berada di luar daya manusia maka pada hakikatnya perintah itu tidak ditujukan untuk perbuatan tersebut tetapi pada tindakan pengiring atau penyebabnya. Misalnya, perintah untuk saling mencintai sesama manusia maka yang dimaksud bukan adanya perasaan cinta itu sendiri yang menjadi poin dalam *taklīf* karena perasaan itu di luar

---

karena bahasa yang digunakan sangat familiar bagi mereka sehingga mereka bisa memahami dengan mudah setiap lafal dan maknanya. Al-Syāṭibī, *al-I'tiṣām,* Juz 2, h. 805.

[245] Al-Syāṭibī juga menegaskan bahwa al-Qur'an turun dengan bahasa Arab sehingga tidak ada bahasa lain *('ajami)* di dalamnya, atau terdapat kata *mu'arrab* yakni bahasa yang berasal dari non-Arab tetapi sudah menjadi tuturan orang Arab pada saat pewahyuan kemudian al-Qur'an menggunakannya. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 101.

[246] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid ...,* h. 296; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 53.

[247] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid...,* h. 149.

[248] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 101-130.

kontrol manusia, tetapi yang menjadi *taklīf* adalah faktor dan penyebab yang bisa mengantarkan pada perasaan tersebut.[249]

Mengenai *taklīf* dengan *masyaqqah* tidak bisa dilepaskan dari ajaran Islam, karena tujuan utamanya bukan *masyaqqah* itu sendiri tetapi diraihnya manfaat atau kemaslahatan di balik perbuatan. *Masyaqqah* adalah perasaan tidak nyaman, susah, penat, sulit, lelah, atau rumit. Karena itu, berbagai aturan *rukhṣah* (keringanan) hukum atau ditetapkan. Islam menghendaki kemudahan bukan kesulitan (QS. Al-Baqarah [2]: 185; al-Mā'idah [5]: 6; al-Ḥajj [22]: 78). Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185 difirmankan:

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...

... Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran....

Ayat tersebut menandaskan bahwa ajaran Islam mengacu pada prinsip memudahkan. Sesuai rangkaian ayat itu, pesan khususnya berkaitan dengan kewajiban puasa bagi umat Islam, dalam *Tafsīr al-Manār* disebutkan bahwa prinsip tersebut berlaku bagi seluruh ajaran al-Qur'an, bahkan agama Islam adalah agama yang benar-benar memudahkan tanpa *masyaqqah* atau kesulitan apapun di dalamnya.[250] Prinsip ini juga bertautan dengan pesan ayat lain yang menegaskan bahwa Allah tidak membebani aturan apapun di luar kemampuan hamba-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 286).

Keempat, tujuan manusia sebagai subjek ajaran Islam. Poin penting dalam pembahasan ini adalah tujuan agar manusia keluar dari dorongan hawa nafsunya, sehingga manusia menjadi hamba Allah secara suka rela (*ikhtiyārī*) namun juga terlahir dengan status hamba tanpa keinginan dirinya (*iḍṭirārī*). Setiap manusia diciptakan menjadi hamba yang beribadah kepada Allah dan berada di bawah perintah dan larangan-Nya (QS. Al-Żāriyāt: 56-57). Maslahat duniawi dan agama tidak bisa diraih melalui hawa nafsu belaka. Ajaran syariah ditetapkan bukan main-main sehingga menjalankannya juga tidak bisa dengan cara main-main (QS. Al-Mu'minūn [23]: 71).[251]

---

[249] Contoh lainnya, syahwat merupakan sesuatu yang bersifat naluriah bagi setiap orang. Ajaran Islam melarang untuk melampiaskannya pada hal-hal yang terlarang. Pada hakikatnya yang dilarang adalah perbuatan tertentu yang bisa mengobarkan syahwat, seperti larangan melihat sesuatu yang bisa mengundang syahwat birahi. Ketika ada hadis *lā taghdhab, jangan marah*, maka tuntutan yang sebenarnya adalah meredam amarah, bukan saat marah. Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 180-181.

[250] Rasyīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār,* Juz 2, h. 132.

[251] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 239.

2) *Maqāṣid mukallaf*

Mukallaf adalah seseorang atau pihak di mana aturan (*taklīf*) dalam ajaran Islam ditetapkan kepada dirinya untuk ditaati dan dilaksanakan, bisa disebut pula 'subjek hukum' atau *mahkūm 'alaih*. Serorang *mukallaf* berarti manusia yang menjadi *mukhaṭab* atau audien dari ajaran syariat, baik dalam hubungannya dengan dirinya sendiri, dengan Allah, dan dengan sesama makhluk (manusia dan lingkungan alam).[252]

Poin penting dari *maqāṣid* ini adalah niat dan maksud seorang hamba *mukallaf* dalam setiap perbuatannya. Niat dan tujuan itu harus sesuai dengan tujuan yang ditetapkan Syāri', baik dalam melaksanakan perintah atau meninggalkan larangan. Jika suatu perbuatan diniatkan tidak sesuai dengan tujuan syara' maka dianggap telah menyimpang darinya sehingga bisa menyebabkan amalnya tidak berguna atau sia-sia. Jadi, amal perbuatan manusia bergantung pada niatnya. Maksud dan tujuan diperhitungkan dalam setiap tindak tanduk manusia baik berupa ibadah maupun laku sosial kemasyarakatan (*al-'ādāh*).[253]

Peran manusia adalah menerapkan *maqāṣid Syāri',* yakni mewujudkan kemaslahatan manusia yang dalam hal tertentu dilengkapi dengan niat baik yang sesuai dengan ketentuan Syariat al-Qur'an. Dengan demikian, *maqāṣid mukallaf* atau *maqāṣid al-insān* merupakan *maqāṣid Syāri'* itu sendiri.[254]

Dalam diskursus *maqāṣid al-mukallaf* ini, al-Syāṭibī membedakan antara amal ibadah dan non-ibadah. Sebagian amal ibadah disepakati para

---

[252] Tidak semua manusia disebut *mukallaf* untuk setiap aturan dalam syariat Islam. Sebagian menjadi *mukallaf* untuk ranah tertentu namun tidak dalam bidang aturan lainnya, bahkan sebagian manusia sama sekali tidak berposisi sebagai *mukallaf* atau tidak terikat dengan *taklīf* apapun. Parameternya adalah akal. Jika ada akal pada diri seseorang maka ada *taklīf* dalam dirinya, sebaliknya kalau tidak ada akal maka *taklīf* apapun. Anak yang masih bayi dan orang gila masuk dalam kategori ini. Pembahasan ini dalam ilmu ushul fikih masuk dalam tema *al-ahliyah* yang meliputi *ahliyah al-wujūb dan ahliyah al-adā',* termasuk pembahasan *fāqid al-ahliyah* dan *nāqiṣ al-ahliyah.* Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1986, Juz 1, h. 163-194.

[253] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 7. Agar amal perbuatan seorang *mukallaf* sesuai dengan maksud syara', ada tiga kemungkinan yang bisa dilakukannya. Pertama, amalnya dilaksanakan berdasarkan tujuan Syāri' sesuai kapasitas pemahamannya. Dalam hal ini, selayaknya perbuatan tersebut tidak kosong dari niat *ta'abbud* (ibadah) kepada Allah sehingga ia tidak lupa dari-Nya dan apa yang luput dari pemahamannya tidak melenceng dari tujuan-Nya. Kedua, dimaksudkan untuk sesuatu yang mungkin menjadi maksud Syāri' tanpa memberikan batasan spesifik. Ketiga, dimaksudkan semata-mata menjalankan ajaran Syāri' dan tunduk patuh terhadap ketentuan-Nya. Lihat al-Ḥammādī al-'Ubaydī, *al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syarī'ah*, h. 161-162.

[254] Faḥmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍaruriyyah...,* h. 47.

ulama membutuhkan niat dan maksud pelakunya seperti salat, sujud, dan lainnya, tetapi sebagian ibadah yang lain dinilai oleh ulama lain tidak membutuhkan niat, seperti wudu dan zakat.[255]

Konsep *maqāṣid mukallaf* yang dibahas al-Syāṭibī sebenarnya sudah menjadi kajian para ulama ushul sebelumnya. Mereka memasukkan bahasan ini dalam tema *ṣiḥḥah al-'amal,* bahwa sah tidaknya sebuah perbuatan seorang hamba ditentukan oleh niat dan maksudnya, apakah niatnya sesuai atau tidak dengan apa yang ditetapkan syara'.[256]

Diskursus tentang niat dan maksud dari perbuatan seorang manusia *mukallaf* juga telah melahirkan kaidah fikih, terutama dalam tajuk kaidah: *al-umūr bi maqāṣidihā.*[257] Kaidah dasar ini juga telah diperinci dengan ketentuan-ketentuan detail dalam bab-bab fikih, antara bab ibadah dan muamalat, salah satunya berkaitan dengan bentuk perbuatan, niat dalam hati dan lafal niat yang diucapkan.[258]

Maqāṣid Syāri' dan *mukallaf* memang tidak *equal* tetapi saling berhubungan. Sebab, *maqāṣid Syāri'* untuk *mukallaf,* untuk kemaslahatan manusia dan standar kemaslahatan itu sesuai dengan ketentuan *Syāri',* bukan standar sang *mukallaf* sendiri. Jika sebuah perbuatan mengacu pada standar *mukallaf* saja dan mengabaikan standar Syāri' maka perbuatan itu dinilai penyimpangan dari *maqāṣid al-syarī'ah.* Agar tidak menyimpang maka harus ada keterpautan antara keduanya sehingga tujuan akhir berada

---

[255] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 8-14. Sebagian yang lain menjabarkan bahwa niat tidak dibutuhkan pada perbuatan ibadah tertentu yang hanya bisa diidentifikasi sebagai ibadah saja seperti beriman kepada Allah, *ma'rifah, khauf, rajā',* zikir, membaca al-Qur'an. Perbuatan-perbuatan ini dari corak dan bentuknya secara otomatis menjadi perbuatan ibadah sehingga tidak mungkin rancu dengan perbuatan selain ibadah. Sementara beberapa perbuatan lain untuk bernilai ibadah hanya bisa diidentifikasi dengan niat pelakunya, seperti wadu' mandi (bisa untuk menghilangkan hadas atau sekadar membasuh biasa), tidak makan (untuk puasa atau tujuan lain), duduk di masjid (untuk *i'tikāf* atau duduk istirahat), memberikan harta kepada orang lain (bisa sebagai hibah, zakat, infak, sedekah, atau tujuan duniawi). Lihat al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990, h. 12.

[256] Zakariya al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-Uṣūl,* Beirūt: Dār al-Ḍiyā', 2017, h. 139.

[257] Kaidah mengacu pada sebuah hadis shahih yang telah masyhur di kalangan para *mukharrij*: *innamā al-a'māl bi al-niyah* (إنما الأعمال بالنيات). Kata *'innamā'* menunjukkan makna 'batasan' ditentukan, dibatasi, dan dihubungkan dengan niat. Artinya, berbagai amal perbuatan ditentukan oleh niat pelakunya, bahkan para ulama menegaskan amal yang membutuhkan niat mencapai sepertiga amal dalam Islam. Lihat Ibn Baṭṭāl, *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003, Juz 1, h. 32.

[258] Lihat al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir*, h. 9-50.

di titik yang sama. Karena itu, amal perbuatan (ukhrawi maupun duniawi) tidak bisa dinilai sahih kecuali ada nilai *tawajjuh* kepada Allah.[259]

b. Antara *maqāṣid kulliyah* dan *juz'iyah*

Maqāṣid kulliyah adalah tujuan yang mencakup seluruh ajaran Islam yang terhampar luas di setiap ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, tidak hanya terdapat dalam satu atau sebagian surat, ayat atau hadis tertentu. Sedangkan *maqāṣid juz'iyah* adalah tujuan spesifik pada suatu ajaran yang spesifik. Dalam masalah hukum, *maqāṣd ju'z'iyah* berarti tujuan Syāri' pada setiap hukum tertentu yang bersifat spesifik.[260]

Misalnya, kewajiban salat berdasarkan perintah ayat QS. Al-Baqarah [2]: 43 sebagai dalil pijakannya.[261] Tujuan salat adalah *maqṣid juz'iyah,* sementara tujuan dari semua perintah dan ajaran al-Qur'an adalah *maqāṣid kulliyah.*[262] Contoh lainnya adalah hukum wajib puasa Ramdhan, hukum haram mengkonsumsi daging babi, dan semacamnya. Dalam kewajiban puasa terdapat tujuan spesifik, pun haramnya babi memiliki tujuan spesifik *(maqāṣd juz'iyah).*

Karena inti dari *maqāṣid* adalah *maṣlaḥah* maka sebagian ulama menggunakan istilah *maṣlaḥah kulliyah* dan *maṣlaḥah juz'iyah. Maṣlaḥah kulliyah* mengacu pada umat secara keseluruhan, dan pada satu komunitas besar masyarakat di sebuah wilayah atau negeri. *Maṣlaḥah juz'iyah* hanya mengacu pada manusia secara spesifik, bisa personal atau kelompok terbatas. *Maṣlaḥah kulliyah* menjadi perintah Allah untuk terus dijaga untuk mewujudkan kebaikan manusia *(iṣlāḥ li al-basyar),* memperkuat umat dan mewujudkan peradaban.[263]

Kedua bentuk *maqāṣid* (atau *maṣlaḥah)* antara yang *kulliyah* dan *juz'iyah* tidak bisa dipisahkan satu dari lainnya. *Maqāṣid juz'iyah* tidak bisa dilepaskan dari *maqāṣid kulliyah* karena keduanya saling bertautan satu sama lain. *Juz'iyah* mesti dikoneksikan dengan yang *kulliyah* karena adanya yang *kulliyah* berangkat dari yang *juz'iyah,* yang *juz'ī* menjadi penopang bagi yang

---

[259] Al-Ḥamādī al-'Ubaidī, *al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syari'ah*, h. 158-159.

[260] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 2, h. 143.

[261] Dalam studi ushul fikih, dalil bisa diklasifikasi menjadi *dalīl kullī* dan *dalīl juz'ī.* Dalil *kullī* berarti dalil yang bersifat umum, seperti al-Qur'an, hadis, ijmak, dan *qiyās*. Sementara dalil *juz'ī* lebih spesifik pada ayat atau hadis tertentu secara spesifik. Misalnya, dalil kehaaman *khamr* adalah al-Qur'an (dalil *kullī*) dalam QS. Al-Māidah [5]: 90-91 (dalil *juz'ī*). Jadi, al-Qur'an adalah dalil *kullī* dan ayat spesifik tersebut adalah dalil *juz'ī.* Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* h. 13-14.

[262] Ibn Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid,* h. 128.

[263] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 2, h. 365; Juz 3, h. 253-254.

kullī, tidak akan ada *kullī* tanpa eksistensi *juz'ī. Kullyah* adalah konsep sementara *juz'iyah* itu fakta.[264] Sesuatu yang *juz'iyah* juga tidak boleh lepas dari yang *kulliyah.* Ketika yang *kulliyat* diturunkan ke *juziyyah* maka nilai *juz'iyah* harus searah dengan *kulliyah*.

Dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī menguraikan:

أَنَّ الأُمُوْرَ الثَّلاَثَةَ كُلِّيَّةٌ فِي الشَرِيْعَةِ لاَ تَخْتَصُّ عَلىَ الجُمْلَةِ، وَإِنْ تَنَزَّلَتْ إِلىَ الجُزْئِيَّاتِ، فَعَلىَ وَجْهٍ كُلِّيٍّ، وَإِنْ خُصَّتْ بَعْضًا، فَعَلىَ نَظَرِ الْكُلِّيِّ، كَمَا أَنَّهَا إِنْ كَانَتْ كُلِّيَّةً، فَلْيُدْخِلْ تَحْتَهَا الجُزْئِيَّاتِ، فَالنَّظَرُ الكُلِّيُّ فِيْهَا مُنَزَّلٌ لِلْجُزْئِيَّاتِ، وَتَنَزُّلُهُ لِلْجُزْئِيَّاتِ لاَ يَخْرُمُ كَوْنَهُ كُلِّيًّا، وَهَذَا المَعْنَى إِذَا ثَبَتَ دَلَّ عَلىَ كَمَالِ النِّظَامِ فِي التَشْرِيْعِ، وَكَمَالُ النِظَامِ فِيْهِ يَأْبَى أَنْ يَنْخَرِمَ مَا وُضِعَ لَهُ، وَهُوَ المَصَالِحِ.[٢٦٥]

Dalam syariat Islam, tiga perkara *(ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah)* yang bersifat kulliyah secara global tidak terbatas. Jika yang kulliyah turun menjadi juz'iyah maka ia harus tetap sejalan dengan yang kulliyah. Kalaupun ada pengecualian pada sebagian kasus maka yang kullī tetap dilihat sebagai kullī. Demikian pula, jika ketiganya bersifat kulliyah maka di bawahnya maka juz'iyah harus tergambarkan di bawahnya, maka sudut pandang kulli harus ditempatkan pada posisi juz'ī dan turunnya kullī ke level juz'ī tidak boleh merusak statusnya sebagai kullī. Ketika cara ini bekerja dengan baik maka akan membentuk sistem hukum sempurna. Sistem hukum yang sempurna tidak akan menghilangkan ketentuan yang telah ditetapkan, yakni kemaslahatan.

Uraian tersebut hendak menegaskan bahwa hubungan antara yang *juz'iyah* dan *kulliyah* terjadi secara dialektis di mana yang satu tidak bisa dilepaskan dari yang lain hingga menjadi satu sistem aturan tanpa anomali, pembelokan, dan penyimpangan. Sebab, untuk mendapatkan kesimpulan yang bersifat *kulliyah* mesti mengacu pada yang *juz'iyah* (partikular). Ketentuan ini berlaku dalam ketiga hierarki *maqāṣid (ḍarūriyāt, ḥājiyāt* maupun *taḥsīniyāt).*[266]

Di tingkat *ḍarūriyāt,* misalnya, perlindungan agama merupakan tujuan atau *maqṣid kullī,* salat menjadi sisi *juz'ī* dari agama. *Maqāṣid ḥājiyah* juga bersifat *kulliyah* jika dilihat secara general tanpa memandang kasus-kasus spesifik personal, seperti ketentuan *qaṣar* salat yang ditetapkan secara umum, namun ketika sudah dilihat dalam kasus perseorangan maka ketentuan ini

---

[264] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 352.

[265] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 62.

[266] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 254. Jika maslahat *juz'ī* dan *kullī* mengalami kontradiksi di antara level *ḍarūriyāt, hājiyāt* dan *taḥsīniyāt* maka penentuannya kembali pada sistem hierarkis: yang *ḍarūriyāt,* didahulukan dari *hājiyāt* dan *taḥsīniyāt,* yang *ḥājiyāt* diutamakan dari *taḥsīniyāt.* Misalnya, pertentangan antara *ḍarūriyāt-juz'iyāt* dan *ḥājiyāt-kulliyāt,* maka yang diunggulkan tetap yang *ḍarūriyāt* meskipun di ranah *juz'iyāt.* Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 351-352.

sudah menjadi *juz'iyat*. Demikian pula, *maqāṣid taḥsīniyah* secara umum adalah bersifat *kulliyah* yang membawahi kasus-kasus *juz'iyah,* seperti aturan tentang *ṭahārah* (wudu atau mandi). *Ṭahārah* diatur dalam al-Qur'an dan hadis dengan kandungan maslahat di dalamnya. Secara umum, nilai kemaslahatan pada *ṭahārah* berada pada level *maṣlaḥah* atau *maqāṣid taḥsīniyah* yang bersifat *kulliyah,* namun pengalaman personal setiap Muslim adalah *maqāṣid taḥsīniyah juz'iyah.*

Namun, dalam kasus-kasus tertentu bisa saja terjadi anomali antara *kullī* dan *juz'ī.* Misalnya, berdusta secara *kullī* (aturan umumnya) adalah haram, tapi dalam kasus tertentu *(juz'ī)* bisa sebaliknya, seperti dusta untuk tujuan *iṣlāh* antara suami dan istri. Membunuh sesama adalah haram (*kullī*), tapi ada kasus tertentu membunuh tidak diharamkan, seperti karena alasan hukuman *qiṣāṣ* atau rajam.[267] Namun demikian, adanya anomali tersebut tetap tidak mengganggu status hukum *kullī.*[268]

Hubungan dialektis antara *maqāṣid kulliyah* dan *juz'iyah* mesti diterapkan dalam merumuskan ijtihad dan penafsiran al-Qur'an. Apalagi aturan-aturan di dalam al-Qur'an sebagian besarnya bersifat *kullī,* kalaupun sebagian bersifat *juz'ī* tentu pijakannya tetap ke ajaran *kullī* baik secara langsung maupun tidak langsung (dalam bentuk pesan umum), kecuali aturan yang menjadi *privilege* bagi Nabi Saw.[269] Seorang mufasir dan mujtahid mesti menghayati sistem kerja Qur'ani ini. Namun, perhatian para ahli fikih cenderung lebih fokus pada *maqāṣid* yang bersifat *juz'iyah* dalam ijtihad atau istinbat mereka sebab mereka memang *takhaṣṣuṣ* pada persoalan-persoalan detail dan partikular dalam aturan-aturan syariah.[270]

7. *Maṣlaḥah* sebagai esensi *maqāṣid*

Maṣlaḥah adalah *lubb* (intisari) bagi *maqāṣid* karena *maqāṣid* sendiri adalah *maṣlaḥah,*[271] sehingga wajar jika sebagian ulama memilih penggunaan term *maṣalah* dari pada *maqāṣid* dalam uraian mereka, meskipun sebagian lainnya sama-sama menggunakan keduanya secara bergantian. Al-Gazālī menguraikan:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنْ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ، وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي

[267] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 349.
[268] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 284.
[269] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 4, h. 180.
[270] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 21
[271] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 126.

بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودُ الشَّرْعِ مِنْ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ: وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.[272]

"Makna dasar maṣlaḥah adalah menggapai manfaat dan menolaj mudarat. Namun, bukan itu yang kami maksudkan sebenarnya, karena maraih manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan makhluk dan kebaikan mereka terletak pada mencapaian tujuan mereka. Akan tetapi, maslahat yang kami maksud adalah perlindngan terhadap tujuan syara'. Tujuan syara' bagi makhluk terdiri dari lima hal, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Maka, setiap orang mencakup perlindungan kelima dasar ini maka itu adalah kemaslahatan. Setiap sesuatu yang tidak mengandung kelima asas tersebut merupakan mafsadat dan menghindari terjadinya mafsadat adalah maslahat."

Kutipan tersebut pada intinya menegaskan bahwa *maṣlaḥaḥ* yang dimaksud adalah perhatian dan perlindungan terhadap maksud syara' meliputi lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. *Maṣlaḥaḥ* juga disebut sebagai *maqāṣid al-khalq* (tujuan makhluk) dan kemaslahatan mereka ditentukan oleh tercapainya tujuan mereka.

Pernyataan al-Ghazālī di atas juga menyebutkan definisi *maṣlaḥaḥ,* yakni *jalb manfa'ah* (meraih manfaat) dan *daf'u maḍarrah* (menolak mudarat). Jadi, *maṣlaḥah* diartikan dengan kemanfaatan, kebaikan, kebahagiaan, atau kenikmatan. Kebalikannya, mafsadat berarti mudarat. bahaya, keburukan, kejelekan, atau kepedihan. Sehingga, kata al-Rāzī, tidak ada artinya maslahat tanpa kenikmatan, kebahagiaan atau apa saja yang menjadi wasilah menuju kenikmatan, begitupun sebuah mafsadat tidak akan disebut mafsadar jika tanpa kesusahan, kepedihan, kemalangan, atau sesuatu yang menjadi penghantar menuju kepedihan.[273] Narasi senada juga disampaikan 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām.[274]

Penjelasan di atas sekaligus menyimpulkan bahwa tujuan utama syara' (ajaran Islam) adalah terwujudnya kemaslahatan bagi manusia. Al-Ghazālī (w. 505 H) telah menegaskannya.[275] 'Izzuddin ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) juga menguraikannya.[276] Ibn al-Qayyim (w. 751 H) lebih gamblang mendeskripsikannya:

---

[272] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 174.

[273] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, Juz 6, h. 179.

[274] 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām...*, Juz 1, h. 11-12.

[275] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...*, h. 174; al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...,* h. 233.

[276] 'Izz al-Dīn menarasikan bahwa syariah secara keseluruhan adalah maslahat dan cara mewujudkannya adalah dengan menggapainya atau dengan menolak mafsadat. Karena itu, setiap ayat dalam al-Qur'an tidak lepas dari uraian tentang dorongan untuk mencapai

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكَمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنْ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنْ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنْ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنْ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعبثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنْ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ.[٢٧٧]

"Sungguh, pijakan dasar syari'ah itu hikmah dan kemaslahatan hamba manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat. Syariah itu seluruhnya keadilan, semuanya rahmah, semua maslahat, dan segalanya hikmah. Setiap masalah yang keluar dari keadilan menuju kezaliman, dari rahmah menjadi sebaliknya, dari maslahat ke mafsadat, dan dari hikmah ke main-main, maka semua itu bukan bagian dari syariah walaupun menggunakan alasan takwil."

Seluruh kemaslahatan tidak lain adalah untuk manusia, bukan untuk Allah. Titah-titah-Nya hanya untuk kebaikan hamba-Nya semata, yang telah ditugaskan sebagai duta atau khalifah di bumi, tempat yang sudah tersedia segala kebutuhan dan kebaikan hidup mereka (QS. Al-Isrā' [17]: 70; al-Baqarah [2]: 29). Setiap perintah dan larangan hanya untuk kebaikan manusia. Sisi baik dari perintah dan aspek negatif dari larangan agama tidak kembali pada Allah sedikitpun, melainkan untuk kebaikan atau kemaslahatan bagi kehidupan hamba.[278]

Kehidupan yang dimaksud adalah kehidupan duniawi dan ukhrawi. Semua ulama telah menegaskan hal ini. Al-Syāṭibī sudah merumuskannya. Di awal pembahasan bab *maqāṣid,* ia menegaskan:

إِنَّ وَضْعَ الشَرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ ٱلْعِبَادِ فِي ٱلْعَاجِلِ وَٱلْآجِلِ مَعًا.[٢٧٩]

"Sungguh, ditetapkannya syariah tidak lain untuk kemaslahatan hamba manusia di dunia dan juga akhirat."

Lebih jauh, al-Syāṭibī menguraikan perbandingan antara nilai kebaikan yang bersifat duniawi dan ukhrawi. Menurutnya, maslahat ukhrawi bersifat murni, yakni murni maslahat berupa kenikmatan surga atau murni mafsadah dalam bentuk siksaan neraka.[280] Sementara dalam kehidupan duniawi tidak

---

kemaslahatan, atau sebagian untuk menolak mafsadat dan sebagian lainnya menegaskan keduanya sekaligus. 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām...*, Juz 1, h. 11.

[277] Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn,* Juz 3, h. 11.

[278] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 11.

[279] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 9.

[280] Ketika seorang ahli surga merasakan kenikmatan surgawi maka ia sama sekali tidak akan merasakan hal sebaliknya; kala penghuni neraka mendapatkan siksaan maka siksaan itu tidak akan bercampur dengan kenikmatan sedikitpun kecuali kepedihan itu sendiri. Meskipun tingkat kenikmatan surgawi dan kepedihan siksa neraka akan diterima secara berbeda di antara para penghuninya. Seorang ahli maksiat dari kalangan beriman akan

ada satupun perbuatan yang murni maslahat atau seratus persen bernilai mafsadat melainkan di dalamnya terdapat kedua unsur tersebut. Maslahat dan mafsadat atau nilai baik dan buruk duniawi selalu berkelindan di setiap perbuatan apapun. Ini menjadi fakta yang tidak bisa dihindari oleh siapapun pada perbuatan apapun. Jika suatu perkara dinilai baik maka di dalamnya pasti terdapat sisi sebaliknya, begitu pun kalau sesuatu dianggap buruk maka pasti ada sisi baiknya, sedikit atau banyak, terjadi secara bersamaan atau belakangan.[281] Hal semacam ini sudah menjadi sunnah alam dan takdir duniawi yang disebut sebagai ujian bagi manusia (QS. Al-Anbiyā' [21]: 35 dan al-Mulk [67]: 2).

Karena itu, perintah *(amr)* dan larangan *(nahy)* dalam ajaran Islam (*khiṭāb syar'ī*) ditentukan berdasarkan sisi yang lebih dominan dari kedua unsur tersebut. Jika suatu perbuatan diperintahkan dalam agama maka berarti di dalamnya lebih dominan pada aspek maslahatnya. Sebaliknya, jika syariat al-Qur'an melarang suatu perbuatan maka sudah pasti karena sisi mafsadatnya yang lebih dominan. Suatu perbuatan yang disyariatkan jika ternyata diliputi pula dengan unsur mafsadat, dalam arti *masyaqqah* atau sesuatu yang kurang menyenangkan, maka unsur tersebut bukan menjadi tujuan yang sebenarnya. Perbuatan lain yang dilarang Islam karena mafsadatnya lebih dominan, maka pelarangan itu dimaksudkan untuk menghilangkan unsur yang tidak baik tersebut.[282]

Salah satu contoh paling tepat adalah respon ayat terhadap tradisi masyarakat Arab berupa perjudian dan mengkonsumsi *khamr.* Kemudian wahyu turun seolah mengajak mereka melihat dua sisi dari kebiasaan tersebut, yakni sisi baik dan buruk nya. Ayat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219 menjelaskan bahwa *khamr* (mabuk-mabukan) dan *maysir* (perjudian) memiliki dua sisi positif dan negatif sekaligus. Ayat tersebut menyebutkan bentuk kesenangan duniawi tersebut mengandung manfaat yang tidak kecil hingga disebut dengan kata *manāfi'* (beberapa manfaat)*,* tetapi kemudian ditegaskan bahwa di dalamnya ada dosa (keburukan) yang jauh lebih besar. Atas pertimbangan tersebut, perjudian dan *khamr* dilarang tegas (QS. Al-Mā'idah [5]: 90-91).

---

menjalani situasi keduanya, merasakan pedihnya siksaan neraka sebelum akhirnya mendapatkan surga yang selamanya akan merasakan kenikmatan total. Al-Syāṭibī juga menegaskan urusan akhirat bukan ranah akal manusia karena hanya bisa dipahami melalui penjelasan ayat al-Qura'n dan laporan hadis. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 54.

[281] Ibn Zaghībah, *al-Maqāṣid al-'Āmmah...*, h. 282-283; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 44;

[282] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 46.

Bagi Ibn ‘Āsyūr, kebaikan duniawi tidak hanya tentang kehidupan yang sedang dijalani tapi juga masa depan kehidupan manusia di dunia. Ia memberikan catatan atas pandangan al-Syāṭibī tentang ranah kemaslahatan yang disebutkan dengan kata kunci: *al-‘ājil* (العاجل) dan *al-ājil* (الأجل). Kata kunci pertama merujuk pada kehidupan duniawi dan kata kedua mengacu pada ukhrawi.[283]

Namun, Ibn ‘Āsyūr enggan memaknai kata *al-‘ājil* (العاجل) dengan “kemaslahatan di akhirat”. Ia memahaminya dengan *fī hāḍir al-umūr* (kehidupan yang sedang dijalani), sedangkan kata *al-ājil* (الأجل) tidak diartikan sebagai “akhirat” tetapi masa depan di kehidupan duniawi. Ia berargumen, aturan syariat tidak memberi aturan tentang perjalanan manusia di akhirat. Tetapi, kehidupan setelah mati dijadikan Allah sebagai tempat pembalasan atas segala perbuatan manusia di dunia. Ia melanjutkan argumennya, berbagai aturan syariat tampak memberatkan bagi manusia *mukallaf* bahkan kerap harus mengorbankan kesenangan atau materi tertentu. Namun, bagi yang berpikir jauh, pengorbanan itu akan membawa dampak positif bagi masa depan hidupnya.[284]

‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām memberikan uraian lebih detail mengenai prilaku atau usaha manusia di dunia. *Pertama,* prilaku yang menjadi sebab menuju kemaslahatan, baik perbuatan manusia menjadi sebab tercapainya urusan duniawi saja, hanya bersifat ukhrawi, atau bersifat duniawi dan ukhrawi. Semua aspek ini diperintahkan agama dengan level yang berbeda antara satu perintah dengan perintah lainnya tergantung kadar manfaat dan maslahat di dalamnya. Kedua**,** perbuatan yang menjadi sebab bagi mafsadat, baik hanya bersifat duniawi, ukhrawi saja, atau berkelindan antara mafsadat duniawi dan ukhrawi. Setiap bentuk perbuatan ini dilarang syara’ dengan kadar dan *stressing* larangan yang bervariasi. Semakin besar dampak negatif yang ditimbulkan maka semakin kuat pula larangan itu.[285]

Setiap perintah dan larangan memiliki konsekuensi dalam kehidupan manusia. Sebuah perintah mengantarkan pada kebaikan atau kemaslahatan dan larangan menyebabkan mafsadah atau keburukan. Tetapi, tidak semua perintah berada di level yang setara. Begitupun larangan tidak menempati posisi yang sama satu dengan lainnya. Ada perintah yang berada di level tinggi karena kandungan maslahatnya bersifat fundamental, namun sebagian yang lain ada di level bawah lantaran tarikan manfaat yang ditimbulkan juga tidak terlalu mendasar. Semunya tergantung nilai maslahat dan mafsadat yang

---

[283] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 9.
[284] Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 36.
[285] ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām...*, Juz 1, h. 11.

ditimbulkan.[286] Pun demikian dengan larangan dalam al-Qur'an dan hadis. Dalam hal ini al-Syāṭibī telah memberikan klasifikasi:

يَتَمَيَّزُ مَا هُوَ مِنْ أَرْكَانِ الدِّينِ وَأُصُولِهِ، وَمَا هُوَ مِنْ فُرُوعِهِ وَفُصُولِهِ وَيُعْرَفُ مَا هُوَ مِنَ الذُّنُوبِ كَبَائِرُ، وَمَا هُوَ مِنْهَا صَغَائِرُ، فَمَا عَظَّمَهُ الشَّرْعُ فِي الْمَأْمُورَاتِ؛ فَهُوَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ، وَمَا جَعَلَهُ دُونَ ذَلِكَ؛ فَمِنْ فُرُوعِهِ وَتَكْمِيلَاتِهِ، وَمَا عَظُمَ أَمْرُهُ فِي الْمَنْهِيَّاتِ؛ فَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ، وَمَا كَانَ دُونَ ذَلِكَ؛ فَهُوَ مِنَ الصَّغَائِرِ، وَذَلِكَ على مقدار المصلحة أو المفسدة.[287]

> "Sesuatu yang termasuk rukun agama dan ajaran dasarnya berbeda dari apa yang menjadi cabang ajaran dan rinciannya. Bisa diketahui pula apa yang termasuk dosa besar dan dosa kecil. Maka, sesuatu yang dinilai agung oleh Syāri' maka ia termasuk ajaran dasar agama, dan apa saja yang berada pada level di bawahnya maka ia termasuk cabang dan aturan pelengkapnya. Sedangkan aturan yang menjadi perkara besar terkait larangan maka ia termasuk dosa besar, sementara yang berposisi di bawahnya berarti dosa kecil. Itu semua bergantung pada kadar kemaslahatan atau mafsadat."

Penjelasan di atas menegaskan nilai baik (maslaḥat) atau buruk (mafsadat) dalam ajaran Islam memiliki posisi yang bervariasi. Semuanya harus menjadi perhatian agar mengarah pada satu titik: kemaslahatan. Namun, sebuah kemaslahatan memiliki standar syara', karena tidak setiap anggapan baik diakui baik menurut Islam. Al-Ghazālī menjelaskan kriteria itu dengan gamblang.[288]

Ramaḍān al-Būṭī (w. 2013) juga ikut bersuara tentang masalah ini. Ia memberikan tiga standar utama agar sebuah pandangan "kemaslahatan" diakui dalam ajaran Islam: (1) *maṣlaḥah* (kemaslahatan) yang ter-*cover* dalam *maqāṣid al-Syāri* (tujuan-tujuan *Syāri'*); (2) tidak bertentangan dengan al-Qur'an; (3) tidak boleh kontradiktif dengan Sunnah. Karena itu, ia menegaskan bahwa penggunaan akal murni tidak bisa dijadikan pedoman dalam mengukur nilai maslahat.[289] Artinya, pertimbangan akal tetap diafirmasi untuk

---

[286] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 160.

[287] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 1, h. 338.

[288] Al-Ghazālī menyatakan, setiap maslahat yang tidak dipertautkan dengan langkah preservasi atas tujuan yang dipahami dari Kitab al-Qur'an, Sunnah, dan ijma', sementara maslahat itu termasuk absurd yang tidak berasosiasi dengan cara kerja syara', maka maslahat itu batil yang tercampakkan. Sementara nilai kebaikan yang mengacu pada perlindungan atas tujuan syar'i dan didapati sebagai tujuan Kitab, Sunnah dan ijma' ulama, maka maslahat itu tidak keluar dari ketentuan dasar ini. Jika kita memahami sebuah maslahat sesuai dengan perlindungan atas tujuan syara' maka tidak ada alasan keberatan untuk diamini, bahkan wajib dipastikan sebagai *ḥujjah*. Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...,* 179.

[289] Lihat Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, t.th., h. 119-177.

menentukan nilai kemaslahatan namun pertimbangan itu harus tetap memiliki sandarannya dalam al-Qur'an dan apa yang menjadi *maqāṣid Syāri'*.

Karena itu, konsep kemaslahatan dalam Islam tidak berarti semua manfaat yang dirasakan individu maupun kelompok dari amal perbuatan apapun. Menurut 'Allāl al-Fāsī, maslahat tidak boleh bertentangan dengan dasar agama dan nilai etika. Kemaslahatan tidak boleh melenceng dari koridor dan parameter yang telah ditetapkan Islam. Kemaslahatan yang mesti diraih adalah kemaslahatan nyata (hakiki) bukan kemaslahatan semu *(al-maṣlaḥah al-wahmiyah)*, bukan kemaslahatan minor *(al-maṣlaḥah al-marjūḥah)* tetapi kemaslahatan mayor *(al-maṣlaḥah al-rājiḥah)*, apalagi kemaslahatan hanya diraih sebagian pihak tetapi mengancam keselamatan manusia dan alam. Karena itu, yang menjadi pedoman adalah akhlak dan nilai kemanusiaan yang tidak terbantahkan oleh seluruh umat, negara, dan ajaran agama apapun.[290]

Terwujudnya kemasalahatan yang hakiki berarti kemasalahatan yang mengacu pada lima aspek dasar kebutuhan hidup manusia: *dīn*, *nafs*, *nasl*, *'aql,* dan *māl,* baik dalam status kebutuhan pokok *(ḍarūrī),* kebutuhan sekunder *(ḥājī),* atau urusan tersier *(taḥsīnī).* Setiap insan wajib menjaga, melaksanakan, dan mewujudkan ketiga aspek tersebut karena di setiap bagian itu tercermin kemaslahatan masing-masing. *Maqāṣid ḍarūriyah* mencerminkan maslahat yang bersifat *ḍarūrī. Maqāṣid ḥājiyah* merepresentasikan kemaslahatan *ḥājiyah*. Begitupun *maqāṣid taḥsīniyah* merefleksikan kemaslahatan di level *taḥsīniyah.*

Kemaslahatan agama (*dīn)* pada level *ḍarūrī* berarti terwujudnya kebaikan dalam bidang agama yang bersifat *ḍarūrī,* di level *ḥājiyah* terwujud kemaslahatan *ḥājiyah,* dan di posisi *taḥsīniyah* berarti kebaikan agama di level komplementer. Begitu pula, *maqāṣid* yang berhubungan dengan jiwa (*nafs*), *nasl, 'aql* atau harta, semuanya ditujukan untuk kemaslahatan dalam urusan-urusan tersebut, jika berada di tingkat *ḍarūriyah* maka nilai maslahatnya bersifat *ḍarūriyah,* di level *ḥajiyah* berarti tercapai kemaslahatan *ḥājiyah*, dan kalau ada di *grade taḥsīniyah* maka nilai kebaikannya juga bersifat *taḥsīniyah*.

Dari sisi legalitas (pengakuan teka al-Qur'an dan hadis), *maṣlaḥaḥ* dapat dibedakan menjadi tiga: *mu'tabarah, mursalah,* dan *mulghāh. Maṣlaḥah mu'tabarah* berarti nilai kemaslahatan yang diakui secara langsung dan tegas di dalam teks ayat maupun hadis. *Mulghāh* adalah pandangan kemaslahatan

---

[290] 'Allāl al-Fāsī, mencontohkan sebagian aliran atau paham yang dianut oleh negara atau bangsa tertentu, seperti aliran kapitalisme dan sosialisme. Kedua mazhab ini dianggap tidak menemukan titik temu dan masing-masing melahirkan kebijakan di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, dan semacamnya yang kerap berseberangan. Lihat 'Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah...,* h. 193-195.

yang tertolak karena berseberangan dengan ketentuan nas. Adapun *maṣlaḥah mursalah* diartikan sebagai pandangan kemaslahatan atau kebaikan yang tidak memiliki justifikasi tegas pada kedua teks primer Islam, tidak ada nas khusus yang menyinggungnya: tidak diakui dan tidak ditolak secara spesifik.[291]

Di antara ketiga *maṣlaḥah* tersebut, yang *mursalah* pernah menjadi perselisihan di kalangan ulama. Bagi yang menolak beralasan karena ia tidak memiliki sandaran spesifik dalam nas ayat atau hadis. Namun, imam Malik dan sebagian Syafi'iyah menerimanya sebagai *ḥujjah* sebab *maṣlaḥah mursalah* mengacu pada dalil-dalil yang bertebaran dalam al-Qur'an dan hadis.[292] Al-Āmidī berusaha meyakinkan bahwa tidak mungkin *maṣlaḥah mursalah* ditolak sama sekali sebagai *ḥujjah* syari'ah karena tidak semua peristiwa bisa diselesaikan dengan nas, *ijmā'*, dan *qiyās*. Jika *maṣlaḥah mursalah* tidak bisa digunakan maka akan ada banyak kasus yang luput dari hukum syariat.[293]

Argumen di atas menegaskan bahwa *maṣlaḥah mursalah* bisa disebut juga sebagai *maṣlaḥah kulliyah* atau *maqāṣid kulliyah,* yang langkah implementasinya disebut dengan *qiyās kullī.* Di titik inilah Ibn 'Āsyūr berani secara tegas menilai *qiyās kullī* lebih pantas menjadi *ḥujjah* dari pada *qiyās ju'zī.*[294] Menurutnya, tidak perlu ada keraguan untuk mengakui keabsahan *maṣlaḥah mursalah*, karena jika *qiyās juz'ī* saja bisa menjadi *ḥujjah* maka demikian juga dengan *qiyās kullī*. *Qiyās kullī* adalah mengkiaskan *maṣlaḥah kulliyah* yang ada pada realitas umum masyarakat (yang tidak punya sandaran pada nas khusus) dengan prinsip umum *(kulliyah)* yang ditetapkan melalui proses *istiqrā'* atas dalil-dalil syariah (al-Qur'an dan hadis). Hasil *istiqrā'* tersebut bersifat *qaṭ'ī* atau mendekati posisi *qaṭ'ī*. Karena argumen tersebut Ibn 'Āsyūr memasukkan *qiyās kullī* sebagai *ḥujjah syar'ī.*[295]

Lebih dari itu, al-Raisūnī menilai sejatinya tidak ada *maṣlaḥah mursalah,* dalam arti kemaslahatan yang sama sekali tidak mendapatkan justifikasi dalam nas, karena setiap apa yang disebut kebaikan dan

---

[291] Lihat al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, Juz 2, h. 89; al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz 7, h. 9.

[292] Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1980, Juz 3, h. 210.

[293] Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz 2, h. 28.

[294] *Qiyās juz'ī* sudah maklum dalam berbagai literatur ushul fikih, yakni menganalogikan masalah yang tidak ada sandaran nasnya secara spesifik dengan masalah yang *manṣūṣ juz'iyah* (ditegaskan secara langsung dalam nas secara spesifik) karena adanya *'illah* sebagai benang merah yang mempertemukan keduanya. Bandingkan Ibn al-'Arabī, *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, Oman: Dār al-Bayāriq, 1999, h. 124; Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, Juz 3, h. 220.

[295] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* Juz 3, h. 245.

kemaslahatan memiliki sandaran dalam teks agama, sehingga tida ada kemaslahatan yang diabaikan atau tidak disinggung sama sekali dalam ayat atau hadis. Sesuatu disebut sebagai *"maslaḥah mursalah"* karena ia tidak disinggung secara spesifik, padahal banyak nas memberi pesan pada kebaikan secara umum. Karena itu, al-Raisūnī meyakini tidak perlu ada *maṣlaḥah mursalah* karena al-Qur'an telah menjadikan *'amal ṣāliḥ* sebagai ajaran dan syiar Islam,[296] ayat-ayat memerintahkan untuk berbuat kebaikan (QS. Al-Hajj: 77), perintah untuk adil dan bersikap *iḥsān* (QS. Al-Nahl: 90), perintah tegas untuk berbuat *ma'rūf* (QS. Al-A'rāf: 157), dan perintah untuk saling tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan (QS. Al-Māidah: 2). Ia menegaskan, nas-nas ayat tersebut beserta hadis yang senada sudah cukup menunjukkan bahwa kemaslahatan, kebaikan dan manfaat merupakan *concern* syariat yang wajib dijalankan.[297] Karena itulah, al-Raisūnī meyakini setiap maslahat itu *mu'tabarah* (diperhitungkan oleh nas), sehingga tidak ada *maṣlaḥah mursalah* yang benar-benar lepas dari perhatian syara', sebagaimana juga tidak ada *maṣlaḥah mulghāh* yang benar-benar diabaikan dalam syariat.[298]

Selain kategorisasi di atas, para sarjana Muslim juga membahas *maṣlaḥah* dari sisi permanen dan tidaknya. Maslahat permanen *(al-ṡawābit)* berarti *maṣlaḥah* yang stabil, konsisten, tetap, dan tidak mengalami perubahan sepanjang masa. Sedangkan maslahat yang tidak permanen *(al-mutaghayyirāt)* adalah nilai kemaslahatan yang bisa berubah seiring perubahan waktu, tempat, dan tradisi, termasuk perbedaan hajat masyarakat.[299]

Kedua bentuk *maṣlaḥah* tersebut telah dibahas para ulama. Nilai kemaslahatan dalam kategori *ṡawābit* harus terus dipertahankan oleh umat Islam sekarang dan di masa mendatang. Adapun nilai *maṣlaḥah* pada kategori *mutaghayyirāt* menjadi kajian yang terus dikembangkan. Ulama terdahulu memberikan rambu-rambu dalam perumusannya, ulama dan pemikir zaman ini dan berikutnya terus berupaya menggali nilai baik dan buruk sesuai konteks sosial dan hajat hidup umat setiap zamannya. Kekuatan akal menjadi modal utama untuk menghadirkan ijtihad atau tafsir progresif.

B. Epistemologi Pembaruan Pemikiran Tafsir al-Qur'an

Pada bagian ini pembahasan difokuskan pada epistemologi tafsir yang ditawarkan oleh para pemikir Muslim pembaru di mana *maqāṣid* menjadi salah

---

[296] Lebih dari lima puluh kali dijumpai dalam al-Qur'an tentang redaksi *'amal ṣālih* sandingkan dengan setelah *īmān,* seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 25, 82, 277; Āli 'Imrān [3]: 57; al-Nisā' [4]: 57, 122, 172; Al-Mā'idah [5]: 9, 93; Al-'Aṣr dan lainnya.

[297] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 262.

[298] Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 263.

[299] Muṣṭafā Syalabī, *Ta'līl al-Aḥkām*, h. 282, 316.

satu yang paling penting. Teori *maqāṣid* sendiri merupakan salah satu dari *turāṡ* Islam yang diperkenalkan para ulama tradisional yang terus dikembangkan oleh para ulama pembaru di zaman modern hingga kontemporer dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Sebagian sarjana Muslim meracik gagasan pembaruannya dengan pendekatan yang berasal dari tradisi Barat dalam menyikapi modernitas.

1. Epistemologi pemikiran Islam

Epistemologi berarti *theory of knowledge* (teori pengetahuan).[300] Berasal dari bahasa Yunani *episteme (knowledge)* dan *logos (explanation),* epistemologi mempertanyakan tentang bagaimana cara mendapatkan ilmu dengan benar. Epistemologi merupakan disiplin ilmu yang kritis, evaluatif dan normatif, sebab ia merupakan ilmu yang spesifik mengkaji dan mempertanyakan apa yang disebut dengan pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut diperoleh serta bagaimana cara memperoleh pengetahuan tersebut.[301]

Sebagai bagian dari kajian filsafat, epistemologi disebut sebagai cabang filsafat yang berhubungan dengan hal dasar ilmu pengetahuan yang menitikberatkan kajiannya pada pertanyaan dari mana pengetahuan itu didapatkan dan bagaimana cara memperoleh validitas pengetahuan.[302]

Sebagian menambahkan, epistemologi merupakan ilmu yang membahas tentang keaslian, pengertian, struktur, metode dan validitas ilmu pengetahuan.[303] Maka, fokus kajian epistemologi adalah *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan) dan *the theory of truth* (teori kebenaran). Ranahnya meliputi hakikat, sumber dan validitas pengetahuan. Sebagai sumber pengetahuan, epistemologi berkaitan dengan apakah sebuah pengetahuan bersumber dari akal pikiran *(rationalism)*, indra *(empiricism)*, atau intuisi *(intution)*. Sebagai teori kebenaran, epistemologi terkait dengan

---

[300] Dalam The Cambridge Dictionary of Philosophy disebutkan epistemologi sebagai berikut: *"The study of the nature of knowledge and justification; specially, the study of (a) the defining features, (b) the subtantives condition or sources, and (c) the limit of knowledge and justification."* (Studi tentang hakikat ilmu dan justifikasi; khususnya mengenai: (a) ciri-ciri penentu, (b) kondisi atau sumber subtantif, dan (c) batas pengetahuan dan pembenaran.). Robert Audy, *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, h. 273.

[301] Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, h. 25.

[302] Dallāl Al-Sulamī, "Al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, Mafhūmuh wa Ḍawābiṭuh wa Ittijāhātuh," *Risālah Duktūrah* Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2014, h. 32.

[303] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003, h. 114.

pola korespondensi dan koherensi.[304] Jika metodologi berkaitan dengan metode untuk memperoleh pengetahuan, maka epistemologi mengenai kondisi-kondisi dasar untuk mencapai sebuah pengetahuan.

Dalam konteks pemikiran keislaman, epistemologi berarti ilmu tentang metode atau cara memperoleh pengetahuan keislaman. Islam mengenal dua sumber utama berupa al-Qur'an dan hadis. Sumber di luar itu adalah sumber historis berupa pemikiran-pemikiran tentang Islam yang diekstrasi dari kedua sumber normatif tersebut. Mengenai bagaimana memperoleh ilmu pengetahuan, ada tiga elemen yang dikenal dalam Islam, yakni akal, indera, dan hati. Ketiga sumber ini ditempuh dengan metode yang berbeda: akal digunakan sebagai metode logis dan demonstratif; indera sebagai metode observasi; dan hati menjadi metode intuituf. Menurut Mulyadi Kartanegara, ketiganya mesti bersinergi tanpa jurang pemisah sehingga terjadi apa yang dia sebut sebagai mistiko-filosofis.[305]

'Ābid al-Jābirī membahasakannya menjadi tiga epistemologi Islam: bayani, irfani, dan burhani. Epistemologi bayani, menurutnya, menekankan pada otoritas teks sebagai panduannya. Transmisi teks dari generasi ke generasi menjadi standar penting dalam epistemologi ini. Maka, benar atau salahnya transmisi menentukan validitas pemahaman. Tafsir dalam epistemologi ini, tegasnya, mengacu pada generasi awal Islam yang menjelaskan makna kata dan kalimat dalam al-Qur'an. Sebuah kata atau kalimat disasarkan pada makna aslinya. Qiyas yang diterapkan adalah qiyas bayani.[306]

Epistemologi irfani adalah cara memeroleh pengetahuan melalui pengalaman langsung atas realitas spiritual. Pengetahuan didapat lewat *kasyf* dari Allah berupa *'al-ilm huḍūrī.* Pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an mengacu pada makna esoteris *(bāṭin)* meskipun tidak mesti meninggalkan makna eksoterik (*ẓāhir*). Keduanya tidak bertentangan. Dalam menafsirkan ayat, makna *ẓāhir* dan *bāṭin* sama-sama diyakini berasal dari Allah.[307] Konsep *qiyās* dalam epistemologi ini tidak mengacu pada standar sebagaimana dalam epistemologi bayani. Sifat *(waṣf),* yang dalam qiyas ilmu ushul fikih memiliki

---

[304] Fakhri, *Geografi Islam*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020, h. 20.

[305] Deden Ridwan, "Teori Epistemologi Islam: Telaah Kritis Pemikiran Mulyadhi Kartanegara," *Siasat,* Vol. 4, Nomor 2, 2019, h. 7; Ngainun Naim, "Mystico-Philosophy: The Integration Epistemologies of Mulyadhi Kartanegara." *Epistemé*, Vol. 13, No. 2, 2018, h. 370.

[306] Lihat al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī,* Cet. 9, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2009, h. 21, 42, 138.

[307] Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī,* h. 298.

tolok ukur yang jelas,[308] di kalangan para shufi tidak mengacu pada ketentuan akal atau *ḥiss* (indera), dan tidak memiliki batasan khusus. *Waṣf* bagi mereka adalah identitas yang lepas.[309]

Di sisi lain, epistemologi burhani (*al-ma'rafī al-burhānī*) sama sekali berbeda dari kedua epistemologi sebelumnya. Menurut 'Ābid al-Jābirī, epistemologi burhani mengacu pada potensi pengetahuan manusia yang bersifat naluriah berupa indera, pengalaman dan rasio.[310] Sebuah pengetahuan diperoleh melalui kekuatan akal, bukan intuisi maupun teks suci. Pengetahuan dengan nalar burhani mengacu pada prinsip silogisme atau *qiyās al-jāmi'*. Silogisme berarti proses menghasilkan kesimpulan secara deduktif yang disusun dari dua premis (mayor dan minor) dan konklusi.[311]

Jadi, epistemologi bayani bertitik tolak pada nas sebagai sumber pengetahuan. Epistemologi irfani menekankan pada *'ilm al-ḥuḍūri* dan *kasyf* sebagai pegangan untuk mendapatkan pengetahuan. Sedangkan epistemologi burhani mengacu pada nalar dan empiris atau pengalaman sosial.

Dalam kajian tafsir al-Qur'an, epistemologi berkaitan dengan dasar-dasar teoretis pengetahuan mengenai tafsir al-Qur'an, yakni tata cara, prosedur dan teknik dalam menghasilkan sebuah penafsiran. Epistemologi tafsir berarti kajian tentang sumber, metode dan sekaligus validitas sebuah hasil penafsiran. Metode tafsir telah menjadi diskursus yang meramaikan perjalanan ilmu-ilmu keislaman. Para ulama pemikir telah banyak merumuskan berbagai metode dalam memahami al-Qur'an yang dikenal dalam kajian *'Ulūm al-Qur'ān,* seperti *sabab al-nuzūl, makki-madanī,* teori *nāsikh-mansūkh,* dan *muḥkam-mutasyābih.*[312] Berbagai teori dalam ilmu ushul fikih dihadirkan oleh para ulama untuk melengkapi seperangkat metodologis penafsiran al-Qur'an. Bahkan, Ushul fikih disebut sebagai disiplin ilmu yang meletakkan dasar

---

[308] Ijtihad dengan qiyas menjadi metode yang digunakan oleh para ulama terkait persoalan yang tidak eksplisit (tidak *manṣūṣ*) dalam al-Qur'an. Dalam teori Ushul Fikih, *waṣf* menjadi benang merah antara *aṣl* (kasus yang disebutkan dalam nas) dan *furū'* (masalah yang tidak disebutkan dalam teks), kemudian disebut *'illah.* Al-Syaukāni menyebutkan beberapa syarat *'illah* harus berupa: *waṣf* (sifat) yang jelas dan tidak samar (bisa dirasakan dengan indera); bisa diukur *(munḍabiṭ)*; berlaku umum (setiap dijumpai *waṣf* maka ada hukum); tidak bertentangan dengan *'illah* yang lebih kuat. Lihat selanjutnya al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl...*, Juz 2, h. 111-113.

[309] Lihat selanjutnya al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī,* h. 314-315.

[310] Al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī,* h. 384.

[311] Wira Hadikusuma, "Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding." *Jurnal Ilmiah Syi'ar,* Vol. 18, No. 1 Tahun 2018, h. 11-12; Lihat al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī,* h. 393 dan seterusnya.

[312] Lihat Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, Juz 2.

epistemologi Islam. Apalagi Ushul fikih berhasil mendudukkan dan mengkorelasikan antara wahyu dan akal.[313] Pelbagai teori dilahirkan dalam bidang ilmu ini, seperti teori *qiyās, istihsān, maṣlaḥah mursalah*, *'urf, manṭūq* dan *mafhum, 'āmm* dan *khāṣṣ, muṭlaq* dan *muqayyad, ḥaqīqah* dan *majāz* dan lainnya. Para ulama telah mengaplikasikan teori-teori tersebut dalam karya tafsir mereka. Tidak hanya ayat-ayat yang terkait amaliah (ibadah dan muamalat), ushul fikih juga menyentuh ayat-ayat bertemakan akidah dan akhlak. Misalnya, metode pemaknaan ayat *muḥkam* dalam teori *al-wāḍih al-dilālah* dan metode penafsiran ayat *mutasyābih* dalam pembahasan *ghair al-wāḍih al-dilālah.*[314]

Semuanya merupakan metode untuk memahami makna kitab suci Islam yang telah dikenal sejak lama sebagai khazanah keislaman pada umumnya dan khazanah tafsir al-Qur'an pada khususnya, hingga lahir beragam aliran dan corak tafsir dengan aneka epistemologi masing-masing. Al-Qur'an sebagai teks menjadi objek kajian dan terus melahirkan berbagai bidang keilmuan yang telah dikenal dalam ulumul Qur'an.

2. Perkembangan Metodologi tafsir

Metode dalam bahasa Arab disebut dengan *manhaj* atau *ṭarīqah.*[315] Dalam kajian tafsir dikenal *manhaj al-tafsīr* dan *ṭarīqah al-tafsīr. Manhaj* yang digunakan oleh para ahli tafsir bisa berarti pula *ṭarīqah* itu sendiri. Akan tetapi, sebagian membedakan antara *ṭarīqah, manhaj, ittijāh, lawn* (warna tafsir), atau istilah lain dalam studi tafsir.

Ṭarīqah al-tafsīr berarti metode mufasir dalam menguraikan ayat. Fahd al-Rūmī menyamakan *ṭarīqah al-tafsīr* dengan *uslūb al-tafsīr*, maka yang dimaksud dengan metode tafsir di sini adalah metode sistematika atau penyajian tafsir yang mencakup *tafsīr ijmālī, tahlīlī, muqāran,* dan *mauḍū'ī.*

---

[313] Abuddin Nata, *Islam dan Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, h. 167.

[314] *Al-wāḍiḥ al-dilālah* dan *ghair al-wāḍiḥ al-dilālah* merupakan bagian dari kaidah kebahasaan al-Qur'an dilihat dari jelas atau tidaknya petunjuk makna yang dikandung pada ayat tertentu. *Al-wāḍih al-dilālah* berarti kata yang menunjukkan maknanya secara jelas yang meliputi kata *ẓāhir, naṣṣ, mufassar,* dan *muḥkam*. Kategori *muḥkam* inilah yang selalu terkait dengan ayat-ayat akidah atau berhubungan dengan sifat Allah. Sedangkan *ghair al-wāḍiḥ al-dilālah* berarti kata dalam ayat yang menunjukkan makna yang samar atau tidak mudah dipahami dari teks kecuali dengan proses *ta'ammul* para ulama. Makna *ghair al-wāḍih* ini meliputi: *khafī, musykil, mujmal,* dan *mutasyābih.* Kategori *mutasyābih* seringkali dicontohkan dengan ayat-ayat *mujassimah* (antropomorfisme) seperti ayat mengenai "tangan Allah" (QS. Al-Fatḥ [48]: 10) dan ayat serupa lainnya. Al-Zuhailī, *Uṣūl a-l-Fiqh al-Islāmī*, Juz 1, h. 312-344; lihat juga Muḥamad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th, h. 118-135.

[315] Lihat 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Manāhij al-Baḥṡ al-'Ilmī*, Kwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1977, h. 3.

Adapun *manhaj,* menurut Fahd al-Rūmī, berkaitan dengan aliran kecenderungan atau mazhab. Misalnya, dalam teologi Islam dikenal *manhaj* Sunni, yakni penafsiran yang disuguhkan mengacu pada paham Ahlus Sunnah, atau *manhaj Mu'tazilī* dan Syī'ī yang berdasarkan *manhaj* Muktazilah dan Syi'ah. Selain itu, dikenal juga term *ittijāh al-tafsīr,* yakni corak dan pendekatan tafsir yang digunakan untuk menafsirkan ayat, seperti pendekatan akidah (tafsir *'aqā'idī*), *tasyrī'* atau hukum (tafsir *fiqhī* atau *tasyrī'ī*), tasawuf (tafsir *ṣūfī*), dan filsafat (tafsir *falsafī*), dan lainnya.[316]

Istilah *lawn al-tafsīr* juga kerap menjadi term sebagian ulama, seperti Ḥusain al-Żahabī (1915-1977). Ia menyebutkan beberapa *lawn tafsīr* tradisional meliputi: *al-nāḥiyah al-lughawiyah* (sisi kebahasaan)*, al-balāghiyah, al-adabiyah, al-fiqhiyah, al-mażhabiyah,* dan *al-kawniyah-al-falsafiyah.* Sementara *lawn al-tafsīr* yang berkembang di zaman modern, lanjut al-Żahabī, meliputi: *'ilmī* (saintifik), *mażhabī, ilhādī,* dan *adabī-ijtimā'ī.* Ia juga menyebut beberapa aliran tafsir ini dengan istilah *ittijāh al-tafsīr.*[317]

Metode penyajian atau sistematika apapun yang digunakan oleh seorang mufasir, *manhaj* atau *lawn* tafsirnya bisa beragam.[318] *Manhaj* yang berbeda juga bisa menyajikan *ittijāh* yang sama. *Ittijāh* tafsir dapat berupa *tafsīr fiqhī*, *'aqāidī,* dan semacamnya.[319] Tafsir *fiqhī* bisa menjadi pilihan beberapa mufasir namun masing-masing dari mereka bisa menggunakan metode (*ṭarīqah* atau *uslūb*) yang berbeda, bisa berupa metode penyajian *tahlīlī, ijmālī,* atau lainnya.

Metode penyajian berarti cara seorang mufasir dalam menyajikan atau menyusun tafsirnya. Metode tersebut meliputi: *ijmālī, taḥlīlī, muqāran*, dan *mauḍū'ī* yang disebut dengan istilah *asālīb,* karenanya metode yang dimaksud adalah cara penyajian tafsir.[320] Metode tafsir *ijmālī* berarti tafsir yang disusun berdasarkan tertib *tilāwah* (bacaan) dan *rasm* mushaf. Menurut al-Farmāwī, tafsir *ijmālī* adalah penafsiran al-Qur'an berdasarkan urut-urutan ayat dengan penjelasan ringkas dan penyajian bahasa yang sederhana. Dari sifat

---

[316] Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* Cet. 4, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1419 H., h. 55-57.

[317] Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., Juz 2, h. 353-364.

[318] Lihat Ahmad al-Kūmī dan Muḥammad al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Bayān, 1982, h. 12.

[319] Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* h. 55-57.

[320] Aḥmad al-Kūmī dan Muḥammad al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, h. 9-16; Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* h. 57.

kesederhanaannya, tafsir dengan metode ini bisa dijangkau dengan mudah oleh setiap orang dari semua level, baik kaum awam maupun intelektual.[321]

Metode tafsir *taḥlīlī* juga disusun berdasarkan urutan mushaf Usmani. Tidak seperti tafsir *ijmālī,* tafsir dengan metode *taḥlīlī* mengupas berbagai aspek yang terkandung dalam setiap ayat yang ditafsirkan. Aspek tersebut meliputi makna, *munāsabah* ayat dan surat, *sabab al-nuzūl*, hadis-hadis pendukungnya, dan pendapat para ulama berkaitan dengan ayat yang sedang dibahas.[322]

Sedangkan tafsir *muqarān* berarti menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengkomparasikannya dengan sumber lain berupa pendapat-pendapat para mufasir dari berbagai corak tafsir yang beragam, dengan ayat lain atau hadis, atau dengan kitab samawi lainnya.[323] Komparasi tersebut bahkan tidak hanya terkait pemaknaan ayat namun juga tentang *manhaj,* corak dan metode tafsir yang dilakukan oleh para ahli tafsir.[324] Menurut Rauḍah Far'ūn, berdasarkan definisi dan kriteria tersebut maka tafsir *muqāran* juga bisa mencakup *tafsir mawḍi'ī* karena mufasirnya mengkaji sejumlah ayat dalam satu tempat.[325]

Di sisi lain, metode tematik *(mauḍū'ī)* berarti menafsirkan al-Qur'an berdasarkan tema tertentu atau menafsirkan satu surat tertentu. Tafsir *maudu'ī* juga didefinisikan sebagai tafsir yang mempelajari konsep atau isu (*qaḍiyah*) spesifik berdasarkan petunjuk seluruh ayat al-Qur'an, atau berdasarkan tujuan sebuah surat tertentu.[326]

Tiga metode yang pertama (*ijmālī, taḥlīlī,* dan *muqāran*) termasuk metode yang telah lama dipraktikkan di kalangan para mufasir. Sementara metode yang terakhir *(mauḍū'ī)* masih tergolong baru dalam ranah tafsir al-Qur'an. Al-Kūmī dan al-Farmāwī adalah tokoh yang cukup dikenal dalam hal ini melalui karya masing-masing. Al-Kūmī menulis buku *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm* dan al-Farmāwī dengan karyanya, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī.*

---

[321] Abū al-Ḥay al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī,* Kairo: Tauzī' Maktabah al-Jumhūriyah, 1977, h. 25.

[322] Abū al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidayah fi Tafsīr al-Mauḍu'ī,* h. 52.

[323] Aḥmad al-Kūmī dan Muḥammad al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, h. 17.

[324] Muṣṭafā al-Masynī, "al-Tafsīr al-Muqāran, Dirāsah Ta'ṣīliyah," *Majallah al-Syarī'ah wa al-Qānūn,* Vol. 26 Tahun 2006, h. 148.

[325] Rauḍah 'Abd al-Karīm Far'ūn, *al-Tafsīr al-Muqāran bayn al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*, Amman: Dār al-Nafā'is: 2015, h. 34.

[326] Nur al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. 6, Damaskus: al-Ṣabbāḥ, 1996, h. 115.

Selain itu, kategorisasi tafsir al-Qur'an juga dilihat dari *itijāh,* corak, atau pendekatan yang digunakan. Aspek ini cenderung variatif namun semua pendekatan yang digunakan dipengaruhi oleh latar belakang masing-masing mufasir. Secara umum, pendekatan tafsir meliputi beberapa linguistik *(lughawī)*, historis (*tārīkhī/sanad*), fikih, teologis, sufistik, filosofis, dan saintifik.

Pertama, pendekatan *lughawī,* yakni penjelasan pesan al-Qur'an berdasarkan pemaknaan yang dikenal dalam bahasa Arab. Berdasarkan definisi ini, tafsir *lughawī* banyak mengacu pada aspek kebahasaan, dari pada pesan pokok dari ayat yang ditafsirkan. Akan tetapi, makna yang dijabarkan tetap mengacu pada makna yang memang dikenal dalam bahasa Arab asli. Selain itu, maksud frase "penjelasan pesan al-Qur'an" yang dimaksud mencakup setiap sumber penjelasan yang digunakan dalam tafsir, seperti al-Qur'an, hadis, *sabab al-nuzūl*, dan lainnya.[327]

Pada dasarnya, kajian kebahasaan tidak terpisahkan dari ilmu tafsir al-Qur'an dan metode apapun menjadikannya sebagai fondasi awal dalam memaknai setiap ayat. Aspek-aspek kebahasaan setiap kata atau kalimat dalam ayat menjadi perhatian setiap mufasir. Namun demikian, tidak semua tafsir menguraikan makna dasar dan makna relasional ayat, atau aspek-aspek lain yang berhubungan dengan kebahasaan al-Qur'an.[328] Hanya sebagian mufasir yang menjabarkan aspek-aspek tersebut, sehingga *tafsīr lughawī* menjadi corak tersendiri dalam kajian tafsir.[329]

---

[327] Lihat Musā'id al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur'ān*, Riyāḍ. Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H, h. 38. Lihat juga dalam Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah, 2012, h. 113-114.

[328] Al-Syāṭibī menyebut makna dasar dengan *ma'nā aṣlī* dan makna relational dengan istilah *ma'nā tab'ī.* Dua level makna ini yang dimiliki bahasa Arab termasuk bahasa al-Qur'an. Tetapi, menurutnya, makna dasar tersimpul sebagai makna asli merupakan makna yang disampaikan pembicaranya. Tujuan yang hendak disampaikan bersifat sederhana, maka dengan ungkapan tertentu setiap pendengar akan langsung memahami pesan yang hendak disampaikan pembicara atau penyampai pesan tersebut melalui sebuah media bahasanya sendiri. Melalui ungkapan bahasa tersebut maka pesan tekstual sudah bisa tersampaikan kepada audien. Makna dasar dimiliki semua bahasa, sementara makna relasiona menjadi ciri khas bahasa Arab. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…*, Juz 2, h. 102.

[329] Secara metodologis, produk tafsir dengan pendekatan kebahasaan ditempuh setidaknya melalui beberapa langkah: (1) mengungkap makna kebahasaan pada setiap kata tanpa lebih jauh menggali pesan utuh ayat; (2) menjelaskan pesan makna setiap kata yang disertai argumentasinya; (3) menjabarkan secara analitis *(tahlili)* setiap unsur makna kebahasaan pada setiap ayat namun kesimpulan yang dihasilkan masih atomistik sehingga cenderung mengesampingkan pesan makna dari ayat tersebut. Lihat Musa'id al-Ṭayyār, *al-Tafsīr al-Lughawi li al-Qur'ān*, Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2002, h. 398-399. Lihat juga dalam Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, h. 113-114.

Kedua, pendekatan fikih, yaitu penafsiran yang memfokuskan pada pembahasan-pembahasan seputar ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an. Pendekatan ini melahirkan corak tersendiri dalam khazanah tafsir. Munculnya corak tafsir fikih ini tidak lepas dari beberapa faktor yang melatarbelakanginya:[330] Faktor pertama karena ayat-ayat al-Qur'an banyak membicarakan masalah fikih. Adapun faktor kedua disebabkan karena hukum Islam menjadi kebutuhan sehari-hari umat Islam.

Ketiga, pendekatan historis *(tārīkhī),* yakni penafsiran ayat yang disandarkan pada generasi tertentu. Pendekatan ini mengandalkan informasi dari generasi Nabi, sahabat, dan tabi'in karena tiga generasi ini menjadi *role model* penafsiran al-Qur'an. Nuruddin 'Itr menilai tafsir dengan pendekatan historis memiliki tiga kelemahan:[331] (1) masuknya kisah-kisah Isra'iliyyat; (2) tidak ada penjelasan sanad (transmisi) riwayat; dan (3) terlalu banyak riwayat palsu. Namun demikian, melalui metode historis tersedia berbagai informasi historis yang sangat berharga berkaitan dengan wahyu dan sunnah serta kehidupan Nabi dan para sahabat serta tabi'in.[332]

Keempat, pendekatan teologis, atau disebut juga *tafsīr 'aqā'idī* atau *'aqdī*. Pendekatan ini berkaitan dengan penafsiran atas ayat-ayat akidah, keimanan kepada Allah dan lainnya meliputi sifat dan *af'āl* Allah dan hubungannya dengan perbuatan manusia, melihat Allah di surga, perdebatan tentang nilai baik dan buruk, *tajsīm* (antropomorfisme), dan tema-tema akidah lainnya. Intinya, bertauhid kepada Allah. Seluruh ulama sepakat konsep *waḥdaniyah* Allah meliputi: (1) *waḥdaniyah* dalam zat dan sifat; (2) *waḥdaniyah* dalam menciptakan (*khalq*) dan mengadakan *(takwīn)*; (3) *waḥdaniyah* dalam ibadah.[333]

Kelima, pendekatan sufistik *(al-tafsīr al-ṣūfī)*, yaitu menafsirkan al-Qur'an pada makna esoterisnya, bukan makna eksoteris atau kandungan tekstualnya, namun mungkin juga memadukan antara makna eksoteris dan esoteris dalam menjelaskan maksud ayat.[334] Tafsir sufistik hendak menegaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki mutiara-mutiara makna yang sangat dalam dan makna tersebut tidak dapat diungkap hanya dengan pendekatan kebahasaan atau makna lahiriah.[335]

---

[330] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, h. 119

[331] Nuruddin 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, h. 74-75.

[332] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an,* h. 82-84.

[333] Faḍl Hasan 'Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsiyatuh wa Ittijāhātuh wa Manāhjuh fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ,* Amman: Dār al-Nafā'is, 2016, Juz 1, h. 554.

[334] Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995, Juz 2, h. 78.

[335] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, h. 125-126.

Keenam, tafsīr falsafī (tafsir filosofis),[336] yakni menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang dihubungkan dengan berbagai persoalan filsafat.[337] Tafsir dengan pendekatan ini lahir dari kombinasi antara *riwāyah* dan *'aql*. Para filsuf Muslim telah menjejali pemikiran mereka dengan filsafat dan menjadikannya fungsional dalam tafsir al-Quran. Dua pendekatan yang ditempuh para filosof untuk mengakomodasikan filsafat dalam menafsirkan al-Quran. Pendekatan *pertama* adalah menakwilkan teks agama dan menyelaraskannya dengan pandangan-pandangan filsafat. Teks agama ditundukkan dengan pemikiran-pemikiran filsafat hingga keduanya sejalan beriringan. Sedangkan pendekatan kedua tafsir filosofis berarti menafsirkan nas agama dengan teori-teori filsafat. Cara kedua ini memosisikan nalar filsafat sebagai pemandu teks agama. Bagi al-Żahabī, pilihan kedua ini lebih beresiko bagi agama dari pada yang pertama.[338]

Ketujuh, pendekatan saintifik *(ittijāh 'ilmī)*, yakni penafsiran terhadap teks al-Qur'an melalui pendekatan teori-teori ilmiah, atau penafsiran yang dimaksudkan untuk menggali teori ilmiah dari teks-teks al-Qur'an.[339] Jika pengertian pertama yang dipilih maka tafsir filosofis bertujuan untuk justifikasi. Namun jika pengertian kedua yang digunakan maka tafsir ini murni bertujuan untuk menemukan teori-teori ilmiah dalam al-Qur'an.

3. Pembaruan pemikiran tafsir para tokoh

Kerja penafsiran atas teks al-Qur'an menjadi tuntutan setiap sarjana Muslim. Tidak hanya di zaman modern-kontemporer ini, pembaruan pemikiran tafsir juga terjadi pada generasi-generasi sebelumnya. Pembaruan

---

[336] Selain *tafsīr falsafī,* terdapat istilah lain yang memiliki kemiripan, yaitu *falsafah al-tafsīr*, *falsafah al-Qur'ān,* dan *al-falsafah al-Qur'aniyyah. Falsafah al-tafsīr* bisa diartikan langkah-langkah filosofis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. *Falsafah al-Qur'ān* (filsafat al-Qur'an) berarti menjadikan al-Qur'an sebagai tema dalam kajian filsafat, sebagaimana filsafat bahasa (bahasa sebagai tema filsafat) atau filsafat sejarah (sejarah sebagai tema filsafat). Adapun *al-falsafah al-Qura'niyyah,* di mana al-Qur'an menjadi sifat dari kata *falsafah*, berarti aspek-aspek filosofis yang diperoleh di dalam al-Qur'an. Mengenai istilah yang terakhir tersebut, Maḥmūd 'Aqqād meyakini bahwa sebagian dari al-Qur'an terdapat banyak tema yang dikaji dalam filsafat seperti yang dilakukan oleh para filsuf sejak dahulu. Namun, Maḥmūd 'Aqqād menilai, umat Islam tidak membutuhkan *falsafah Qur'āniyah* dalam tema teologi karena dapat beresiko besar bagi akidah umat Islam. Karena itu, lanjutnya, mereka tetap tidak terhambat untuk terus berpikir menjemput kemajuan ilmu pengetahuan dan tetap menjaga akidah dengan benar. Lihat 'Abbās Maḥmūd 'Aqqād, *al-Falsafah al-Qur'āniyyah*, Kairo: Nahḍah Miṣr, 2006, h. 5.

[337] Muḥammad Quraish Shihab, dkk, *Sejarah dan Ulum Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, h. 182.

[338] Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 2, h. 309.

[339] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an,* h. 136.

pemikiran tafsir itu sejatinya menjadi kesadaran setiap ulama sesuai konteks zamannya. Syekh Nawawi Banten (1813-1897), misalnya, pernah menyatakan dalam pengantar kitab tafsirnya:

وَلَيْسَ عَلَىَ فعْلي مَزيد وَلَكنْ لكلُ زَمَان تَجْديد وَليكُوْنَ ذَلكَ عَوْناً لي وَللقَاصريْنَ مثلي.[٣٤٠]

Karya tafsir ini tidak memiliki nilai tambah apapun, namun pembaruan harus ada di setiap zaman dan agar karya ini bisa membantu saya pribadi dan mereka yang memiliki keterbatasan seperti saya (dalam memahami al-Qur'an).

Syekh Nawawi menilai pentingnya pembaruan tafsir tidak lepas dari kebutuhan umat untuk berpedoman terhadap al-Qur'an. Ribuan karya pun muncul dan akan terus bermunculan seiring perubahan zaman. Tafsir yang mengacu pada zamannya mengacu pada kemaslahatan umat di zaman itu. Berbagai produk tafsir dari mufasir zamannya dapat diterima oleh pembaca zaman tersebut, namun produk itu dapat dipertanyakan ulang oleh pembaca dari generasi yang lain.[341]

Term "pembaruan" dalam bahasa Arab adalah *tajdīd*, *iṣlāḥ, iḥyā', taṭwīr*, atau *al-nahḍah. Iṣlāh* paling urgen adalah usaha memperbaiki urusan umat Islam baik duniawi maupun agama.[342] *Al-nahḍah,* yang secara etimologis bermakna bangkit, bergerak menuju posisi yang tinggi, atau kemampuan dan kekuatan, merupakan sebuah gerakan, kegiatan, atau aksi menghimpun kekuatan menuju kebangkitan umat.[343] Sementara *iḥyā'* berarti menghidupkan sesuatu yang sudah mati atau tidak berlaku, maka pembaruan berarti upaya untuk menghidupkan ajaran agama yang sudah mulai ditinggalkan. Dalam konteks pemikiran berarti menghidupkan kembali pesan-pesan utama diturunkannya al-Qur'an, disebut *iḥyā' al-Qur'an*. Adapun *taṭwīr* (mengembangkan) berarti upaya memperluas sesuatu ke ranah lain.[344] maka "pembaruan pemikiran" disebut *taṭwīr al-afkār* yang sama dengan istilah *tajdīd afkār,* atau *tajdīd al-khiṭāb al-dīnī* (pembaruan wacana keagamaan).[345]

---

[340] Syekh Nawawī, *Murāḥ Labīd*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H*,* Juz 1, h. 5.

[341] Lihat Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wizārah al-Ṡaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H, h. 144.

[342] Al-Sa'dī, *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1999, h. 199.

[343] Dallāl al-Sulamī, *"Al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ...*, h. 32.

[344] Lihat 'Abd al-Fattāh, *Al-Duktūr Hasan al-Turābī wa Fasād Naẓariyah Taṭwīr al-Dīn*, Mekah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah li al-Nasyr, 1416 H, h. 57.

[345] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *al-Tajdīd wa al-Tahrīm wa al-Ta'wīl*, Beirūt: al-Markaz al-Ṡaqafī al-'Arabī, 2010, h. 24.

Pembaruan pemikiran Islam tidak dimaknai pembaruan terhadap Islam sebagai *dīn* tetapi pembaruan pada aspek *tadayyun,* yakni hal-hal yang berhubungan dengan umat beragama baik dalam bentuk pemikiran, perasaan, tindakan, dan moral. Tidak ada istilah pembaruan agama namun pembaruan dalam pemikiran beragama atau pemikiran dalam interaksinya dengan teks agama, *al-tajdīd fi al-fikr al-Islāmī* bukan *al-tajdīd fī al-Islām.* Pemikiran dalam arti tafsir, ijihad, atau pemahaman atas teks-teks agama.[346]

Abū al-A'lā al-Maudūdī (1903-1979) menekankan pembaruan sebagai langkah memurnikan Islam dari segala unsur jahiliah, kemudian melakukan langkah praksis untuk menghidupkan ajaran Islam yang murni sesuai kemampuan yang bisa dilakukan.[347]

Menurut Al-Qaraḍāwī (1926-2022), pembaruan atau *tajdīd* adalah upaya kembali kepada sesuatu sesuai kondisi awal kemunculannya hingga menjadi tampak baru, dengan cara memperkuat apa yang lemah dan memadukan yang telah terpisah sehingga mendekati kondisi awal.[348] Al-Manāwī juga menyampaikan definisi *tajdīd* dalam konteks syariat Islam, yakni "memperbarui apa yang sudah terbengkalai dari syariat, apa yang hilang dari ajaran Sunnah, dan yang sudah redup dari ilmu dzahir dan batin."[349]

Definisi-definisi di atas secara umum mengarah pada pembaruan dalam pemikiran Islam. Pembaruan mencakup berbagai aspek keilmuan yang dijumpai dalam khazanah Islam. Seluruhnya bersumber dari teks teks wahyu. Semua ilmu keislaman lahir dari proses penafsiran atas sumber primer tersebut.[350] Karena itu, pembaruan agama Islam berarti pembaruan pemikiran

---

[346] 'Adnān Umāmah, *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H, h. 20.

[347] Al-Maudūdī, *Mūjaz Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Iḥyā'uh*, Beirūt: Dār al-Fikr al-Ḥadīṡ, 1967, h. 52.

[348] Al-Qaraḍāwī, *Min Ajl Ṣaḥwah Rāsyidah,* Kairo: Dār al-Syurūq, 2001, h. 28.

[349] Al-Manāwī, *Fayḍ al-Qadīr,* Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H, Juz 1, h. 9. Dari tokoh pemikir Indonesia, Ali Yafie memberikan definisi *tajdid* dalam pemikiran Islam sebagai "upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial, untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat, dengan berpegang pada dasar-dasar (*uṣūl*) yang sudah diletakkan oleh agama itu, melalui proses pemurnian yang dinamis". Ali Yafie, "Ijtihad: Adakah Suatu Kemestian?" *Pesantren*, Nomor 1, Vol. 5 Tahun 1988, h. 6.

[350] Al-Ghazālī sangat yakin bahwa dalam al-Qur'an tersimpan segudang ilmu pengetahuan dan menjadi sumber dari segala ilmu yang berkembang dari zaman ke zaman. Dalam hal ini ia tidak membedakan ilmu menjadi ilmu Islam dan non-Islam, tetapi kategorisasinya berupa *al-'ulūm al-dīniyah* (ilmu agama) dan *al-'ulūm al-'aqliyah* (ilmu rasional). *Al-'ulūm al-dīniyah* diperoleh melalui *taqlid* kepada para nabi yang dihasilkan melalui membaca dan belajar kitab suci. *Al-'ulūm al-'aqliyah,* menurutnya, mencakup ilmu duniawi dan ilmu ukhrawi. Ilmu duniawi meliputi ilmu kedokteran, arsitektur, astronomi, dan semacamnya. Sementara ilmu ukhrawi dalam kategori *'aqliyah* adalah seperti ilmu tentang

Islam. Pemikiran Islam berarti pemikiran tafsir al-Qur'an. Pembaruan dalam (pemikiran) agama Islam bukan berarti menciptakan sesuatu yang sama sekali baru yang bukan bagian dari agama. Pembaruan dalam agama mendekatkan kembali umat yang jauh dari agama, bukan menjauhkan mereka darinya. Pembaruan agama bukan memperbarui agama tetapi memperbarui pemikiran pembaca terhadap kitab sucinya.

Secara spesifik, pembaruan pemikiran tafsir dapat diartikan menafsirkan kembali (reinterpretasi), membangun kembali (rekonstruksi) tafsir, atau rekonstruksi pemikiran tafsir al-Qur'an. Perlunya pembaruan pemikiran tafsir karena setiap zaman selalu menghadirkan kondisi sosial *mukallaf* yang berbeda dengan tuntutan yang beragam. Situasi di masa pewahyuan berbeda dari kondisi di zaman berikutnya. Kondisi masyarakat Muslim di generasi para ulama mufasir sebelumnya pun berbeda dari situasi di masa kontemporer.

Namun, sebagian sarjana kontemporer memberikan definisi pembaruan pemikiran tafsir yang beragam. 'Abdullah Mūsā mendefinisikan *tajdīd* dalam pemikiran tafsir sebagai upaya mengembalikan kejayaan dan kemurnian tafsir, menghidupkan apa yang telah terabaikan, dan menyebarkannya kepada masyarakat dengan bahasa zamannya.[351] Berdasarkan definisi tersebut, Mūsā tampaknya hendak menegaskan bahwa pembaruan tafsir ditujukan untuk mengembalikan kejayaan Islam sebagaimana yang terjadi di era keemasan. Artinya, hilangnya kejayaan atau kemunduran Islam adalah akibat dari kekeliruan dalam menafsirkan al-Qur'an sehingga pembaruan tafsir harus dilakukan demi kemajuan umat Islam. Untuk tujuan ini, pembaruan tafsir harus menghindari adanya kontaminasi dari hal-hal diluar ilmu tafsir atau ilmu al-Qur'an. Pandangan ini sekaligus sebagai kritik terhadap pemikiran pembaruan tafsir yang banyak mengadopsi ilmu-ilmu di luar tradisi keislaman.

Definisi yang diberikan Mūsā senada dengan tawaran Muḥammad Ḥasan Abū al-Najā, bahwa pembaruan tafsir berarti menghidupkan pesan-pesan al-Qur'an, menjelaskannya kepada manusia, menjauhkannya *al-dakhīl* (unsur yang tidak layak masuk dalam tafsir), dan menjadikannya sebagai inspirasi dan petunjuk hidup, menyangkut akidah dan akhlak, dalam

---

kondisi hati dan penyakit amal manusia, ilmu tentang sifat dan perbuatan Allah. Lihat al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th., Juz 3, h. 17-18.

[351] 'Abdullāh Mūsā, *al-Tajdīd fī al-Dirāsāt al-Tafsīriyah, Muqtaraḥāt wa Tajārub*, Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 2013, h. 12.

membangun kehidupan sosial, politik, dan ekonomi.[352] Kata *"al-dakhīl"* menjadi poin yang identik antara definisi versi al-Najā dan Mūsā di atas dalam menentukan karakteristik pembaruan tafsir.

Tajdīd dalam agama berarti *i'ādah* dan *iḥyā'* (mengembalikan dan menghidupkan ajaran agama) yang mengacu pada aturan dan sumbernya, prinsip dasar dan *maqāṣid al-'ammah.* Pembaruan Islam mengikatkan kehidupan umat pada dasar dan fondasi agama mereka. Karena itu, *maqāṣid syarī'ah* atau *maqāṣid al-Qur'an* menjadi salah satu sumber paling penting dalam melakukan ijtihad dan reinterpretasi.[353]

Dalam penelitian ini, *tajdīd* atau pembaruan pemikiran tafsir diartikan sebagai "upaya reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan *maqāṣid* atau tujuan utamanya untuk merespon perubahan zaman." Pilihan atas definisi tersebut titik tekannya ada pada kata "reinterpretasi," yang berarti melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat al-Qur"an. Reinterpretasi dilakukan karena tafsir sebelumnya dipandang tidak sesuai perkembangan mutakhir. Pelbagai penafsiran lama hanya sesuai dengan produk zamannya. Frase "ayat-ayat al-Qur'an" berarti syariat al-Qur'an dalam cakupan yang luas, yakni ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan manusia dengan sesamanya (antar manusia), manusia dengan Penciptanya, dan relasi manusia dengan sekitarnya atau makhluk lain (tumbuhtumbuhan, hewan dan lainnya). Kalimat "mengacu pada "*maqāṣid*" berarti penafsiran tidak hanya menelusuri makna-makna tekstual tetapi lebih menekankan pesan utama ayat. Frase "sesuai kebutuhan perkembangan zaman" dimaksudkan bahwa penafsiran mesti menyesuaikan perkembangan, perubahan, dan tuntutan zaman. Frase terakhir ditekankan untuk memastikan sebuah produk penafsiran benar-benar memiliki nilai fungsional di tengah masyarakat di mana tafsir hendak diaplikasikan, serta mampu menjawab pelbagai problem yang dihadapi umat.

Melakukan pembaruan tafsir, dengan demikian, tidak berarti menafikan produk tafsir sebelumnya. Khazanah tafsir tetap dilestarikan sebagai *turāṡ* berharga sekaligus arkeologi pemikiran yang bisa dikembangkan karena setiap penafsiran sejatinya dihadirkan untuk memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan zamannya, Karena itu, tafsir tidak hanya menjadi wacana kosong dan karya-karya tentangnya tidak menjadi tumpukan kertas belaka.[354]

---

[352] Lihat Muḥammad Ḥasan Abū al-Najā, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr, Ḥaqīqatuh wa Ḍawābiṭuh wa Majālātuh," *Majallah al-Dirāsāt al-Insāniyyah wa al-Adabiyah,* Vol. 25 Nomor 2 Tahun 2021, h. 503.

[353] Muḥammad Ḥasan Abū al-Najā, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr,* h. 496.

[354] Lihat Muḥammad Ḥasan Abū al-Najā, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr,* h. 504.

Muḥammad ‘Abduh dianggap sebagai pembuka pintu gerbang tafsir al-Qur’an di zaman modern.[355] Madrasah *al-Manār* yang didirikannya menjadi lembaga pertama gerakan pembaruan pemikiran Islam. Semangat pembaruan yang ia sematkan bukan untuk menghimpun lembaran baru dengan wajah pemikiran lama namun untuk menyerukan kebangkitan, perubahan, dan pembaruan. Tafsir al-Qur’an menjadi kunci terbukanya nalar intelektual, sekaligus pengalaman spiritual dalam waktu yang bersamaan, dengan menjadikan prinsip-prinsip dasar Islam sebagai porosnya. Ketika membaca ayat akidah, misalnya, ‘Abduh menjabarkan kandungan esensialnya dan menghubungkannya dengan penyakit teologis di tengah kaum muslimin. Saat membaca ayat akhlak, ia menguraikan nilai-nilai budi yang menjadi fundamen bagi kebaikan umat dan menjabarkan penyebab rusaknya moral mereka. Tatkala menafsirkan ayat-ayat sosial kemasyarakatan, ia menjelaskan fakta-fakta sosial umat Islam dan tuntutan zaman yang mereka hadapi.[356]

Di zaman modern antara abad 20 dan 21 ini berbagai manhaj, *ittijāh,* corak, atau pendekatan tafsir yang pernah diperkenalkan di periode sebelumnya masih dipertahankan bahkan mengalami perkembangan cukup pesat. Namun, sebagian mengkaji menilai terdapat manhaj tafsir yang tidak dikembangkan lebih jauh sehingga tidak termasuk sebagai manhaj modern dan kontemporer. Fahd al-Rūmī, salah satu peneliti perkembangan studi tafsir tidak memasukkan *tafsīr falsafī* dalam daftar corak tafsir di abad 14 Hijriyah ini. Beberapa *manhaj* dan corak tafsir yang masuk dalam daftar kajiannya meliputi: (1) *itijah al-‘aqā’idī* yang mencakup *manhaj ahl al-sunnah, syī’ah, ibāḍiyah,* dan *manhaj ṣūfī;* (2) *ittijāh ‘ilmiyah*, berupa *manhaj fiqhī*, *manhaj ‘aṡarī, manhaj ‘ilmī tajrībī;* (3) *manhaj al-madrasah al-‘aqliyah al-ijtimā’iyah al-ḥadīṡah;* (4) *ittijāh adabī* yang mencakup *manhaj bayānī* dan *manhaj taẓawwuq adabī.* Selain itu, ia juga membahas *ittijāh* yang menyimpang dalam tafsir al-Qur’an kemudian *manhaj ilḥādī* dan corak tafsir non-*manhaj*.[357]

Ḥusain al-Żahabī membagi tafsir modern menjadi: *tafsīr ‘ilmī, maẓhabī, ilḥādī, adabī-ijtimā’ī.* Ia menyebut beberapa kategori ini dengan istilah *lawn al-tafsīr,* warna atau corak tafsir.[358]

Tokoh lainnya juga berusaha melakukan kategorisasi tafsir yang berkembang di era kontemporer. Muhamad Maḥmūd Kālū, misalnya,

---

[355] Ḥasan ‘Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz 1, h. 462.

[356] Lihat Muḥammad Ibrāhīm Syarīf, *Itijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Turāṡ, 1982, h. 247-248.

[357] Lihat Fahd al-Rūmi, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Asyar*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1997.

[358] Ḥusayn al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 2, 364.

mengelompokkannya berdasarkan *manhaj* atau metodologi tafsir di era ini menjadi tiga bagian besar: (1) *manāhij islāmiyah al-aṣīlah,* yakni tafsir dengan metodologi yang murni Islam; (2) *manāhij gharībah,* yaitu tafsir yang menggunakan epistemologi yang berasal dari tradisi di luar Islam; dan (3) *manāhij mukhtaliṭah,* berupa tafsir yang menggabungkan metodologi Islam dan epistemologi Barat sekaligus.[359]

Maḥmūd Kālū menguraikan masing-masing dari ketiga kecenderungan tafsir tersebut. Menurutnya, dalam kategori yang pertama, yakni metodologi yang berasal dari tradisi Islam, sulit ditemukan metodologi baru yang bisa dikembangkan di era sekarang. Hanya metode tafsir tematik *(tafsīr mawḍū'ī)* yang bisa dijumpai berasal dari tradisi asli Islam.[360] Adapun dua yang lain dianggapnya bermasalah, baik *mukhtaliṭah* atau *gharībah. Manhaj* tafsir *bayāni* atau *adabī* yang dikembangkan di era ini masih dia dianggap "masuk angin" atau *mukhtaliṭah.* Sementara *manhaj* kontemporer yang lain justru masuk dalam kategori *gharībah.*[361] *Manhaj gharībah* dalam studi tafsir al-Qur'an, tutur Kālū, dikenal sejak tahun 1950 melalui karya Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* dan *God and man in the Qur'an*.[362] Kālū mencermati ada dua pendekatan Barat yang marak digunakan dalam menakwilkan al-Qur'an, yakni pendekatan linguistik dan historis.[363]

Beberapa karya tafsir mutakhir dianggap mencerminkan pembaruan. Dallāl al-Sulamī mencatat sebagian di antaranya,[364] seperti tafsir *Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān* yang ditulis oleh Ḥamīd al-Dīn Abū Aḥmad 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī (l.1280 H). Tafsir ini memiliki karakteristik pada bentuk penyajian susunan ayat-ayat pada setiap surat menjadi satu kesatuan yang utuh. Selain itu, tafsir ini hanya menampilkan pendapat ahli tafsir sebelumnya yang dianggap paling unggul. Di posisi kedua disebut nama

---

[359] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm fī Ḍaw'i Ḍawābiṭ al-Tafsīr,* Aleppo: Dār al-Yamān, 2009, h. 69.

[360] Menurut Kālū, *Tafsīr mawḍū'ī* sudah dikenal dalam khazanah pemikiran tafsir sebelumnya, seperti karya al-Jāhiẓ dengan judul *al-Nār fī al-Qur'ān al-Karīm* dan karya *al-Sunnah fī al-Qur'ān al-Karīm* oleh Ibn Taimiyah. Tetapi, keduanya juga tidak menunjukkan metodologi yang mapan dan bersifat ilmiah. Hingga datang Muḥammad 'Abduh dengan karyanya tentang tafsīr *juz' 'Amm.* Lihat Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah...*, h. 69; Lihat juga Muḥammad 'Abduh, *al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Cet. 3, Kairo: Syirkah Musāhamah Miṣriyah, 1341 H.

[361] Muḥammad Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah...,* h. 79-80.

[362] Lihat Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal: McGill University Press, 2002; Toshihiko Izutsu, *God and man in the Qur'an*, Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2008.

[363] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah...,* h. 83.

[364] Dallāl Al-Sulamī, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ...*, h. 85-87.

Tafsīr al-Manār yang judul aslinya adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*. Karya yang ditulis oleh Muḥammad Rasyīd Riḍā ini memiliki keistimewaan berupa perhatiannya terhadap *maqāṣid* al-Qur'an.

Kemudian tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āsyūr. Tafsir ini juga sangat kaya dengan muatan *maqāṣid* dalam berbagai uraiannya. Pertautan dengan realitas masyarakat juga sangat kental dalam tasir ini yang sekaligus meneguhkan sisi kebaruan dari tafsir ini, termasuk upayanya untuk memperkuat nilai akidah Ahlus Sunnah yang dimaksudkan untuk *taṣḥīḥ* atau mengevaluasi pemahaman akidah, sebagai basis *iṣlāḥ* atau reformasi bagi umat.

Selain tiga kitab tersebut, al-Sulamī juga menyebut kitab *Maḥāsin al-Ta'wīl* karya Muḥammad Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj (w. 1332 H), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*[365] karya dari 'Abd al-Raḥmān al-Sa'di (w. 1376 H), *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*[366] karya Muḥammad al-Āmīn al-Syanqīṭī (w. 1393 H), dan kitab *al-Tafsīr al-Munīr*[367] yang ditulis Waḥbah Muṣṭafā al-Zuhailī (w. 2015).[368]

4. Pembaruan pemikiran tafsir dengan epistemologi *maqāṣid*

Maqāṣid menjadi salah satu epistemologi khas Islam yang pernah dirumuskan oleh para sarjana Muslim awal seperti al-Juwainī, al-Ghazālī, al-Rāzī, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, al-Ṭūfī, Ibn al-Qayyim, lalu mengalami kematangan di tangan al-Syāṭibī. Di abad modern, tawaran pemikiran al-Syāṭibī kembali disuarakan dan terus direvitalisasi sebagai epistemologi tafsir agama. Ibn 'Āsyūr, sebagaimana telah dijelaskan, menjadi *successor* pertama yang menghidupkan kembali teori *maqāṣid* dengan sangat serius kemudian menawarkannya sebagai ilmu mandiri yang terpisah dari ilmu *uṣūl al-fiqh*.[369]

Menafsirkan al-Qur'an dengan epistemologi *maqāṣid* berarti memahami ayat berdasarkan tujuan utamanya. Penafsiran semacam ini bisa dikategorikan ke dalam tafsir *bi al-ra'y* karena untuk mengetahui *maqāṣid* atau tujuan utama sebuah ayat tidak bisa serta merta diperoleh dari pesan tekstualnya. Walaupun sebagian *maqāṣid* bisa digali dari *naṣṣ ṣarīh,* untuk menetapkannya membutuhkan analisis yang mendalam dan upaya itu hanya bisa dilakukan dengan kedalaman berpikir. Akan tetapi, tafsir *maqāṣidī* juga

---

[365] Al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000.

[366] Al-Syanqīṭī, *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1995.

[367] Wahbah al-Zuḥailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H.

[368] Dallāl al-Sulamī, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ*..., h. 91-92.

[369] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, , Juz 2, h. 22.

tidak bisa dilepaskan dari nas karena untuk sampai pada penetapan *maqāṣid* atau *maqṣid* tertentu juga dibutuhkan kehadiran nas-nas lain sehingga tafsir dengan pendekatan *maqāṣid* merupakan kombinasi antara *ra'y* dan *naql.*

Karena itu, Waṣfī 'Āsyūr menjelaskan dalam definisi tafsir *maqāṣidī* yang dia tawarkan, yakni salah satu macam dan corak tafsir yang menguak makna rasional *(al-ma'ānī al-ma'qūlah)* dan tujuan akhir al-Qur'an yang bersifat umum atau khusus serta cara memperoleh pesan petunjuk darinya untuk tewujudnya kemaslahatan hamba.[370]

Menurut Waṣfī 'Āsyūr, pada hakikatnya semua metode dan pendekatan tafsir yang sudah ada juga menjelaskan sisi *maqāṣid* ayat yang ditafsirkan, baik tafsir *tahlīlī, ijmālī, mawḍi'ī, mauḍū'ī, muqāran* atau tafsir *sunanī.*[371] Akan tetapi, lanjutnya, *tafsīr maqāṣidī* yang dimaksud adalah menguraikan secara komprehensif berbagai *maqāṣid* ayat dan menerangkan agar kandungan itu menjadi petunjuk yang bisa diturunkan dalam realitas kehidupan masyarakat di semua levelnya: individu, keluarga, masyarakat, negara, umat, dan kemanusiaan. Faktanya, tidak banyak karya tafsir yang *concern* terhadap *maqāṣid* al-Qur'an dalam arti menjabarkannya secara lebih komprehensif. Namun, terlepas dari fakta tersebut sejatinya pemahaman *maqāṣid* saat menafsirkan al-Qur'an menjadi keharusan atau keniscayaan bagi setiap mufasir dengan metode atau *manhaj* apapun yang digunakan.[372]

Penjelasan di atas mengarah pada kesimpulan bahwa *tafsīr maqāṣidī* bukan sebuah *manhaj* atau corak tafsir yang berbeda dari yang lain. Corak atau *manhaj* tafsir apapun yang sudah dikenal selama ini dan dipilih oleh seorang mufasir bisa mengacu pada *maqāṣid* al-Qur'an. Tujuan utama al-Qur'an bisa dijadikan sebagai pembahasan sentral dalam setiap penafsiran. Karena itu, *tafsīr maqāṣidī* lebih dekat sebagai sebuah pendekatan tafsir yang bisa diterapkan untuk manhaj atau metode tafsir apapun.

Karya tafsir yang memberikan perhatian cukup serius terhadap *maqāṣid* adalah *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang ditulis Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. Kedua tokoh pemikir mufasir ini sama-sama dikenal getol memperkenalkan teori *maqāṣid*, namun jika 'Abduh adalah sosok yang

---

[370] Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī...*, h. 13.

[371] Kata *sunan* yang dimaksud adalah *sunnah ilāhiyah* atau sunnatullah yang ada di alam semesta. Maka, *tafsīr Sunanī* berarti penafsiran terhadap al-Qur'an dalam lanskap sunnah Tuhan. Pendekatan tafsir ini sangat kental dengan *maqāṣid* karena sunnatullah tidak bisa dipahami ~~dengan nalar~~ *maqāṣid*. Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī...*, h. 16; Ramaḍān Khamīs Zakiy al-Gharīb, *Tafsīr Sunanī li al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Maqāṣid, 2015, h. 9.

[372] Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī...*, h. 14-17.

tanpa

memperkenalkan pertama kali kitab *al-Muwāfaqāt* dan menyarankan para muridnya untuk mengkajinya,[373] Ibn ‘Āsyūr tampil secara langsung dengan karya rumusan teoretis *maqāṣid.* Menurut Tazul Islam, kitab tafsir lainnya yang tampak dengan nuansa *maqāṣid* adalah *al-Tafsīr al-Ḥadīṡ* (Muḥammad ‘Izzat Darwazah) dan *Tafhīm al-Qur’ān* (al-Maudūdī).[374]

Terlepas dari term yang digunakan, apakah termasuk *ittijāh, lawn, manhaj,* corak maupun pendekatan, ada beberapa tawaran tafsir mutakhir yang jelas menggunakan epistemologi *maqāṣid.*

a. Tafsīr *al-mawḍū’ī* (tematik)

Tafsir *mauḍū’ī* berarti menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an berdasarkan tema tertentu.[375] Satu tema dibahas secara komprehensif mengacu pada berbagai ayat al-Qur’an, atau pembahasan satu surat secara khusus.[376] Al-Kūmi menegaskan, yang harus diperhatikan saat menafsirkan ayat secara tematik adalah memahami hikmah dan tujuan ajaran ilahi serta *ghāyah* (tujuan inti) di balik perintah dan larangan. Artinya, *maqāṣid* ayat harus benar-benar diungkap ketika menafsirkan secara tematik.[377]

Langkah operasionalisasi metode tafsir ini diawali dengan menghimpun ayat-ayat yang setema, kemudian diurutkan sesuai masa turunnya, lalu memahami setiap ayat yang telah terhimpun tersebut satu demi satu yang meliputi makna kebahasaan, *munāsabah* atau hubungan ayat perayat dan *sabab al-nuzūl*. Hadis-hadis yang berkaitan dengan topik masalah juga dilibatkan dalam proses analisis. Setelah mengungkat *maqāṣid* atau tujuan inti

---

[373] Abdul Jabbār al-Rifā’ī, “Taqdīm,” dalam Ṭāha Jābir al-‘Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī’ah*, h. 7.

[374] Tazul Islam, “The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur’ān”. *American Journal of Islam and Society,* Vol. 30 No. 3 Tahun 2013, h. 54.

[375] Namun Muḥammad al-Ghazālī membedakan antara tafsir *mauḍū’ī* (الموضوعي) dan *tafsir mauḍi’ī* (الموضعي). Istilah pertama, tafsir *mauḍū’ī,* berarti penafsiran satu surat secara utuh dari awal hingga akhir, menjelaskan keterpautan samar yang menghubungkan satu dengan lainnya, dan menjadikan bagian awal sebagai *tamhīd* (pengantar) bagi yang akhir dan yang akhir menegaskan bagian yang pertama. Sementara tafsir *mauḍi’ī* adalah tafsir atas satu ayat atau beberapa kelompok ayat kemudian diikuti dengan penjelasan kosa kata, susunan, dan hukumnya. Lihat Muḥammad al-Ghazālī, *Naḥw Tafsīr al-Mawḍū’ī li Suwar al-Qur’an al-Karīm,* Cet. 4, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000, h. 5.

[376] ‘Abdullah Darrāz menjadi orang pertama yang telah mencontohkan kajian tafsir khusus satu surat al-Baqarah secara lengkap. Lihat Abdullah Darrāz, *al-Naba’ al-Aẓīm*, Beirūt: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2005, h. 176-183.

[377] Al-Kūmī dan al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū’ī li al-Qur’ān al-Karīm*, h. 24; ‘Abd al-Sattār Fatḥullāh, *al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mauḍū’ī*, Kairo: Dār al-Tawzī’ wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1991, h. 56-66.

ayat, langkah terkahir adalah menyusun secara sistematis dan sempurna sesuai standar riset ilmiah.[378]

Secara konseptual, Amīn al-Khūlī (1895– 1966) dinilai sebagai pioner dalam menafsirkan al-Qur'an secara tematik. Meskipun tidak menjabarkannya secara sistematik, ia telah menegaskan pentingnya kajian tematik dalam menafsirkan al-Qur'an.[379] Aḥmad al-Kūmī (1912-1991) berhasil menjabarkan metode tematik secara sistematis, kemudian dilanjut dan dikembangkan oleh muridnya, al-Farmāwī (1942-2017).

Metode ini dinilai lebih efektif dalam menjawab persoalan-persoalan aktual masyarakat, karena lebih fokus pada satu tema spesifik dan lebih komprehensif dalam menjawab satu isu atau problem. Ayat-ayat al-Qur'an dihimpun kemudian analisis segala aspeknya lalu dihubungkan dengan problem kekinian. Pelbagai isu dan problem kontemporer hadir di tengah masyarakat, seperti isu terorisme, *human trafficking* (perdagangan manusia),[380] genosida, kerusakan lingkungan,[381] korupsi[382] dan isu-isu kemanusiaan lainnya. Problem lainnya yang terjadi pada masyarakat sipil adalah seperti poligami, pernikahan anak,[383] riba dan bunga bank,[384] atau tema-tema lain yang lebih spesifik dari contoh-contoh tersebut. Semuanya dikaji dalam perspektif tafsir al-Qur'an dengan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan kemudian memaknainya menjadi satu konsep utuh.

Seiring perkembangan digital yang semakin pesat dan tuntutan untuk menjawab pelbagai problem kontemporer, kajian tafsir dengan metode tematik semakin mudah dipublikasikan sehingga paling banyak dijumpai dibandingkan dengan metode lainnya, terutama metode *tahlīlī* dan *ijmālī*. Ribuan bahkan ratusan ribu kajian tafsir lahir setiap tahunnya. Sebuah kajian tafsir tematik tentang persoalan atau isu yang sama bisa berbeda dengan kajian

---

[378] Lihat al-Kūmī dan al-Qāsim, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, h. 23-24.

[379] Azizy, *et.al.,* "Thematic Presentations in Indonesian Qur'anic Commentaries," *Religions,* Vol. 13 No. 2 Tahun 2022, h. 2.

[380] Agustian dan Azimi, "Human Trafficking (Prostitution) Interpretation of QS An-Nur 33." *Jurnal Multidisiplin Indonesia,* Vol. 2 No. 12 Tahun 2023, h. 3612-3617.

[381] Junaidi Abdillah, "Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan." *Kalam,* Vol. 8 No. 1 Tahun 2014, h. 65-86.

[382] Firqah Annajiyah Mansyuroh, "Hukum Potong Tangan Bagi Koruptor (Kajian Ahkam Surah Al-Maidah Ayat 38)," *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial,* Vol. 17 No. 1 Tahun 2019, h. 41-60.

[383] Kurdi Fadal, "Pernikahan Di Bawah Umur Perspektif Maqashid Al-Qur'an." *Jurnal Hukum Islam,* Vol. 14 No. 1 Tahun 2016, h. 65-92.

[384] Umar Faruq Thohir, "Bunga Bank dalam Perspektif Tafsir Maudhû'î," *Iqtishodiyah: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam,* Vol. 3, No 1 Tahun 2017, h. 99-122.

isu yang sama dengan pendekatan dan corak yang berbeda. Namun demikian, metode lainnya bukan berarti tidak penting bagi umat Islam di zaman kontemporer. Metode lainnya tetap tetap penting dipertahankan dan terus dilakukan agar masyarakat pada umumnya tetap memiliki pegangan sebagai referensi normatif atas kitab suci mereka.

b. Tafsir *al-adabī-al-ijtimā'ī*

Corak tafsir *adabī ijtimā'ī* menjadi corak baru dalam diskursus tafsir al-Qur'an di dunia modern yang belum pernah diperkenalkan oleh para ahli tafsir tradisional.[385] Kata *adabī* menunjukkan tafsir ini memperhatikan kandungan sastra dan kemukjizatan al-Qur'an.[386] Sedangkan kata *ijtimā'ī* menekankan pada upaya sang mufasir untuk merespon berbagai problem sosial masyarakat Islam secara khusus dan kemanusiaan pada umumnya. Jadi, tafsir ini menyajikan dua aspek penting: keistimewaan bahasa al-Qur'an dan respons atas berbagai problem dan isu aktual masyarakat dan kemanusiaan. Secara operasional, tafsir dengan corak ini diawali dengan menganalisis secara detail ungkapan-ungkapan teks al-Qur'an, uraian makna, dan kontekstualisasinya dalam kehidupan faktual dengan penekanan pada nilai-nilai kemanusiaan.[387]

Menurut al-Żahabī, ciri khas lain yang melakat pada tafsir *adabī ijtimā'ī* terletak pada upaya mufasir menjauhi pengaruh mazhab tertentu, tidak terikat dengan *aqwāl al-mufassirīn* tradisional, menghindari kutipan kisah-kisah *isrā'īliyāt*, hadis *ḍa'īf* dan hadis *mawḍū'*. Namun, ia menilai ada lubang kelemahan pada corak tafsir ini, yakni terlalu leluasa menggunakan akal, kerap menakwilkan ayat-ayat yang sudah menjadi kebenaran syar'i, dan memaknai sebagian kosa kata ayat tertentu dengan cara yang tidak dikenal pada masa pewahyuan. Ia menyebutkan Tokoh dari corak tafsir ini adalah Muḥammad 'Abduh dinilai sebagai pioner corak tafsir ini dan kedua muridnya, Muḥammad Rasyid Ridha dan Muḥammad Muṣṭafā al-Maraghī.[388]

---

[385] *Tafsir al-Manār* merupakan hasil penafsiran Muḥammad 'Abduh mulai dari surat al-Baqarah, 'Āli 'Imrān, dan sebagian surat al-Nisā'. Sisanya dilanjutkan oleh muridnya, Rasyīd Riḍā, juz dua belas tetapi hanya sampai surat Yūsuf ayat 52. Sedangkan tafsir ayat berikutnya (ayat 53 hingga 101) surat tersebut dilanjutkan oleh Muḥammad Bahjat al-Baiṭār dan ditambahkan dengan tafsir surat-surat pendek di akhir al-Qura'an, tetapi karya tafsir tersebut dicetak secara terpisah. Lihat Faḍl Hasan 'Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn...,* Juz 2, h. 95; 'Abdullah Maḥmūd Syuhātah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1963, h. 195.

[386] Lihat Nuruddin 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, h. 113.

[387] Lihat Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 2, h. 401.

[388] Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 2, h. 401; Lihat Faḍl Hasan 'Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn...,* Juz 2, h. 35.

Tafsir dengan corak *adabī-ijtimā'ī* sangat menekankan pada tujuan tertinggi *(maqṣid al-a'lā)* al-Qur'an, yakni tujuan kebahagiaan manusia di dunia dan akhirat. Kata Abduh, aspek itulah yang harus diperhatikan ketika memahami ayat-ayat al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa *maqṣid al-a'lā* itulah yang ia tekankan dalam tafsirnya.[389]

c. Tafsir *al-hidā'ī*

Tafsir *al-hidā'ī* disajikan untuk menegaskan sisi hidayah al-Qur'an. Tafsir dengan corak ini mengacu pada keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai pedoman hidup manusia sekaligus *tarbiyah* bagi setiap individu, kelompok dan umat secara umum. Al-Qur'an sudah menegaskan dirinya sebagai petunjuk tidak hanya bagi orang-orang bertakwa (QS. Al-Baqarah [2]: 2) atau orang-orang beriman (QS. Al-Naml [27]: 2; Fuṣṣilat [41]: 44) namun bagi seluruh umat manusia (QS. Al-Baqarah [2]: 185; Āli 'Imrān [3]:4). Hidayah al-Qur'an merupakan basis dakwah dan pangkal dari ajaran Islam.[390]

Corak tafsir ini dapat disebut pula dengan *tafsīr irsyādī* karena penjelasannya mengacu pada tujuan tertinggi diturunkannya al-Qur'an, yakni memperjelas sisi hidayat, ajaran, dan hikmah ajaran setiap ayat sehingga membuat jiwa pembacanya tersentuh dan hatinya terbuka untuk menggapai hidayah. Karena itu, salah satu karakteristik tafsir ini tidak banyak menyajikan sisi kebahasaan atau aspek lain di luar ayat, seperti perbedaan *qirā'ah,* ejaan, diksi, frasa verba, nomina, dan semacamnya.[391]

Latar belakang lahirnya corak *tafsīr hidā'ī* ini berawal dari kegelisahan mufasir atas realitas kaum muslimin yang mengalami deklinasi dan dekadensi karena sikap umat telah mengabaikan pesan dan petunjuk al-Qur'an. Petunjuk yang dimaksud adalah kebebasan berpikir dan menyusutnya peran akal serta hadirnya pelbagai tafsir yang tidak mencerminkan *maqāṣid* al-Qur'an. *Tafsīr hidā'ī,* dengan demikian, ditawarkan sebagai panduan bagi umat sekaligus menjadi penggerak menuju terwujudnya reformasi bagi kehidupan umat Islam.[392]

'Alī Iyāzī menyebutkan beberapa karya tafsir yang menyajikan corak ini,[393] seperti *Tafsīr al-Manār* (Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā), *Fī ẓilāl*

---

[389] Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Juz 1, h. 17; Ḥusain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Juz 2, h. 407.

[390] Muḥammad Ibrīm Syarīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Turāṡ, 1982, h. 309.

[391] Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, h. 66.

[392] Muḥammad Ibrīm Syarīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd fi Tafsīr al-Qur'an*, h. 310.

[393] Lihat Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, h. 67.

al-Qur'an (Sayid Quṭb), *al-Khwāṭir* tafsir al-Sya'rāwī, *al-Munīr* (al-Zuhailī), *Tafsīr al-Nūr* (Muhsin Qirā'atī),[394] dan *al-Asās fī al-Tafsīr* (Sa'īd Hawwa).

d. Tafsir *al-ḥarakī*

Tafsir *ḥarakī* juga disebut sebagai *manhaj* tafsir yang menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologi dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.[395] *Ḥarakī* berarti pergerakan, maka tafsir *ḥarakī* dipromosikan oleh seorang mufasir sekaligus aktifis pergerakan. Melalui tafsir, seorang mufasir *ḥarakī* menekankan upaya untuk melakukan perubahan radikal dalam dunia Islam karena berbagai penyimpangan yang terjadi di tengah masyarakat, yakni penyimpangan atas ajaran Islam yang dianggap menjadi penyebab terjadinya kemunduran kaum muslimin. Ia menjadikan tafsirnya sebagai pemantik untuk mendorong umat melakukan perlawanan dan gerakan revolusi menghadapi penyimpangan atas ajaran Islam atau elemen-elemen berbau jahiliyah sehingga terbentu masyarakat Qur'ani yang kembali pada ajaran al-Qur'an dengan benar.[396]

Sayid Quṭb, tokoh yang disebut sebagai mufasir *ḥarakī*,[397] menjadikan gagasan bahwa pengalaman *ḥarakah* umat Islam pada masa pewahyuan menjadi inspirasinya untuk melakukan gerakan perlawan menghadapi krisis sosial, politik, dan keagamaan. Ia mengungkapkan bahwa surat al-Hijr menjadi *"blue-print"* dan misi penting risalah pada periode Mekah. Surat tersebut merupakan respon untuk melakukan langkah pergerakan menghadapi realitas yang terjadi saat itu. Nabi dan komunitas umat Islam telah melakukannya secara langusng dengan semangat besar menghadapi orang-orang yang mendustakan agama.[398]

Sayid Quṭb berpandangan, gerakan dakwah umat Islam (Nabi dan kaum muslimin) saat periode Mekah sempat mengalami *stuck* (kemandegan) karena perlawanan dan persekusi kaum Quraisy yang sangat keras. Namun, kemudian turun wahyu al-Qur'an menghibur untuk tetap tabah dan memberikan garansi sekaligus semangat untuk terus menyampaikan kebenaran

---

[394] Dalam *muqaddimah*-nya, penulis tafsir ini telah menegaskan sendiri bahwa setiap ayat yang ditafsirkan selalu menguraikan sisi hidayah. Lihat Muhsin Qirā'atī, *Tafsīr al-Nūr*, Beirūt: Dār al-Muarrikh al-'Arabī, 2014, Juz 1, h. 6.

[395] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *al-Manhaj al-Ḥarakī fī ẓilāl al-Qur'ān,* Amman: Dār al-'Ammār, 2000, h. 58-60.

[396] Lihat Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, h. 69.

[397] Banyak peneliti menilai Sayid Quṭb sebagai pencetus corak tafsir *ḥarakī* melalui karyanya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān.* Lihat Haziyah Hussin dan Sohirin, "The Dynamic Methodology In The Qur'ānic Exegesis Between Originality And Renewal," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies,* Vol. 10 No. 2 Tahun 2012, h. 74.

[398] Sayid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* Juz 4, h. 2121.

kepada kaum musyrik.[399] Menurutnya, surat tersebut beserta surat-surat lain yang turun di fase yang sama mengarahkan untuk terus melakukan *ḥarakah al-da'wah* di tengah realitas masyarakat saat itu. Karena itu, *blue print* dari sikap atas realitas, atau disebut dengan *simah al-wāqī'iyah al-ḥarakiyah*, pada ayat-ayat di fase tersebut mesti diimplementasikan dalam kondisi zaman saat ini.[400]

Alur pemikiran Sayid Quṭb tersebut sesuai dengan apa yang pernah ditegaskan Ṭāha Jābir 'Alwānī bahwa *al-fikr* dan *al-ḥarakah* memiliki hubungan secara dealektis karena tidak ada *ḥarakah* tanpa *fikr* yang dirumuskan secara ilmiah. Begitupun tidak ada gagasan pemikiran tanpa sumber dan rujukan, pemantik, dan motivasi atau antusiasme. Selain itu, sebuah pergerakan tidak akan terlaksana dengan baik tanpa pengalaman, di mana pengalaman itu sendiri diperoleh dari *fikr* dan *ḥarakah*.[401]

Tafsir *manhaj ḥarakī* menjadikan *maqāṣid* al-Qur'an sebagai epistemologi untuk melakukan gerakan dakwah kongkret di tengah masyarakat. Sebab, tafsir dengan *manhaj* ini tidak hanya menyerukan umat Islam untuk bergerak melakukan advokasi dan pembenahan di tengah masyarakat. Tafsir ini juga mengajak mereka untuk bertadabbur dan memahami al-Qur'an dengan baik, berlajar dari al-Qur'an, dan berakhlak *ala* al-Qur'an sehingga menjadi manusia Qur'ani-*rabbanī*.[402]

Maqāṣid al-Qur'an yang ditekankan oleh Sayid Quṭb adalah hakikat *ulūhiyah* (ketuhanan), hakikat *'ubūdiyah*, relasi antara keduanya *(ulūhiyah* dan *'ubūdiyah)*, hakikat *al-ghayb* (termasuk *qadar* dan hari Akhir), dan hakikat manusia, alam, dan kehidupan. Ia juga memberikan penekanan pada pesan akidah yang wajib diperjuangkan kepada para musuh Islam.[403]

5. *Turāṡ* dalam pembaruan pemikiran tafsir

Dalam berbagai diskursus pembaruan (pemikiran) Islam, *turāṡ* menjadi salah satu piranti penting yang tidak bisa diabaikan. Perdebatan mengacu pada bagaimana memosisikan *turāṡ* dalam diskursus pembaruan di dunia Islam termasuk dalam bidang pemikiran. Studi tentang *turāṡ* berarti upaya

---

[399] Sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Ḥijr [15]: 94 yang memerintahkan Nabi SAW untuk tetap teguh menjalankan dakwah Islam dan berpaling dari kaum musyrik. Al-Sa'dī menjelaskan, perintah berpaling (اعرض) berarti tidak peduli dengan cacian, persekusi, dan *bulliying* mereka. Lihat al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān...*, h. 436.

[400] Sayid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* Juz 4, h. 2121.

[401] Al-'Alwānī, *Naḥw al-Tajdīd wa al-Ijtihād*, Beirūt: Dār Tanwīr li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2008, h. 33.

[402] Haziyah Hussin dan Sohirin, *The Dynamic Methodology In The Qur'ānic Exegesis Between Originality And Renewal*, h. 75; lihat juga al-Khālidī, *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn*, Beirūt: Dār al-Qalam, 2008, h. 606.

[403] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *al-Manhaj al-Ḥarakī fī ẓilāl al-Qur'ān*, 59.

mempertautkan *al-hāḍir* (masa kini) dengan *al-māḍī* (masa lalu) untuk menyongsong *al-mustaqbal al-mansyūd* (masa depan yang dicita-citakan).

Kata *turāṡ* (dalam bahasa Inggris: *heritage*) dijumpai sekali dalam al-Qur'an (QS. Al-Fajr [89]: 19), sedangkan kata derivasinya, *mīrāṡ,* disebutkan dua kali (QS. Āli 'Imrān [3]: 180; al-Ḥadīd [57]: 10).[404] *Turāṡ* dalam ayat tersebut berarti harta peninggalan,[405] sementara *mīrāṡ* mencakup harta kekayaan dan lainnya. Istilah *turāṡ* dalam pengertian yang dimaksudkan dalam pembahasan ini tidak pernah digunakan dalam berbagai litertur Islam tradisional. *Turāṡ* dalam studi ini yang dimaksud adalah *al-mawrūṡ al-ṡaqāfī wa al-fikrī wa al-dīnī wa al-adabī wa al-fannī* (warisan budaya, pemikiran, agama, sastra, dan seni). Ia menjadi terminologi baru sejak kebangkitan Arab modern, sejak diskurus pembaruan Islam di era modern yang mencakup segala warisan dari masa sebelumnya untuk masa sekarang, dari *salaf* ke *khalaf.*[406]

Turāṡ, dengan demikian, mencakup makna umum dan khusus. Pengertian umum *turāṡ* adalah warisan atau *tirkah* (peninggalan)*,* yakni apa yang berpindah dari seseorang ke orang lain baik berupa materi maupun non-materi. Sedangkan dalam arti khusus *turāṡ* berarti apa yang ditinggalkan untuk umat zaman ini oleh para pemikir umat Islam.[407]

Menurut al-Jābirī, *turāṡ* bukan sekadar sisa-sisa atau warisan kebudayaan atau peninggalan masa lampau, tetapi ia menjadi penyempurnaan dari kesatuan dan ruang lingkup kultur yang terdiri atas doktrin agama atau syari'ah, bahasa dan sastra, akal dan mentalitas, kerinduan dan harapan-harapan. *Turāṡ* dengan demikian berdiri sebagai satu kesatuan dalam seluruh kebudayaan Islam terkait dengan dimensi kognitif dan ideologis, fondasi nalar dan ekspresi emosional masyarakat.[408]

Al-Jābirī juga menegaskan bahwa *turāṡ* secara umum berarti warisan intelektual *(intellectual heritage)* baik lama maupun baru, baik warisan positif maupun negatif, yang jauh maupun yang dekat, yang menyertai manusia hari ini dan telah membentuk cara berpikir dan bertindak menghadapi realitas kekinian. Karena itu, hubungan antara masa kini dan masa lalu adalah

---

[404] Sedangkan derivasinya disebutkan dalam bentuk *fi'il māḍī*, *muḍāri'*, dan *maṣdar* (QS. Al-Naml [27]: 16; al-Nisā' [4]: 11, 19; al-A'rāf [7]: 169; Maryam [19]: 6).

[405] Al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf...*, Juz 1, h. 446 dan Juz 4, h. 751;

[406] Lihat al-Jābirī, *al-Turāṡ wa al-Ḥadāṡah*, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1991, h. 21-23.

[407] Lihat Khālid Fahmī dan Aḥmad Maḥmūd, *Madkhal ilā al-Turāṡ al-'Arabī al-Islāmī*, Gizā: Markaz Turāṡ li Buḥūṡ wa al-Dirāsāt, 2014*,* h. 18.

[408] Al-Jābirī, *al-Turāṡ wa al-Ḥadāṡah*, h. 24.

hubungan dialektis untuk melakukan rekonstruksi menuju pembaruan pemikiran yang sesuai dengan konteks kontemporer.[409]

Sebagai *intellectual heritage* dan hasil pemikiran manusia*, turāṡ* dibedakan dari wahyu ilahi. Wahyu menjadi sumber lahirnya *turāṡ*. Wahyu bersifat mutlak sementara hasil pemikiran manusia bersifat nisbi (relatif). Wahyu dipahami dan ditafsirkan. Mufasir pertamanya adalah Nabi SAW sendiri yang menjelaskan dan mengamalkannya secara lansung pada periode risalah. Setelah itu, wahyu dipahami dan ditafsirkan oleh para ulama di generasi berikutnya. Produk tafsir yang pernah dihasilkan dalam tradisi pemikiran Islam itulah yang banyak diperdebatkan posisinya dalam konteks perubahan modernitas.[410]

Al-Jābirī menyatakan bahwa dunia Arab telah memberikan kontribusi besar bagi peradaban Islam melalui kekayaan bahasa. Ushul fikih sebagai metodologi yang berbasis pada bahasa dikembangkan oleh para ulama untuk menafsirkan al-Qur'an. Kekayaan itu, dengan demikian, telah melahirkan peradaban Islam melalui kekayaan bahasa Arab.[411] Karena itu, banyak pemikir Muslim kontemporer menilai *turāṡ* sangat urgen dalam agenda pembaruan pemikiran keislaman termasuk tafsir al-Qur'an. Elemen *turāṡ* yang dinilai tepat dipertahankan dan dikembangkan dalam menggagas pembaruan dan apa yang dinilai tidak cocok disisihkan.[412]

Dengan demikian, *turāṡ* dalam konteks tafsir al-Qur'an yang dimaksud adalah pemikiran ulama tradisional, *al-afkār al-tārīkhiyah*, *intellectual tradition*, atau khazanah pemikiran tradisional dalam bidang tafsir yang pernah dihasilkan para ulama sebelumnya. Para tokoh pemikir modern-kontemporer telah memberikan perhatiannya terhadap *turāṡ* dalam posisinya di tengah modernitas. Sebagian tidak menerimanya sebagai *tool* dalam agenda pembaruan pemikiran Islam. Namun sebagian yang lain masih mengakomodasinya.[413]

Amin Abdullah melihat ada dua tren pemikiran. Pertama*,* pihak yang menekankan pentingnya melestarikan *turāṡ* Islam yang telah dibangun dengan kokoh selama berabad-abad sebelumnya untuk memfilter dan meredam sisi-

---

[409] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ, Qirā'ah Mu'āṣirah fī Turāṡinā al-Falsafī*, Beirūt: al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1993, h. 11-15.

[410] Al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 23-25.

[411] Azamat Zhamashev Yesdaulet dan Shamshiya Rysbekova, "Muḥammad Abid Jabiri and his work "Critique of the Arabic Reason"," *Вестник КазНУ, Серия Религиоведение,* Vol. 22 No. 2 Tahun 2020, h. 19-26.

[412] Muḥammad 'Abduh, *Tārīkh al-Imām,* Juz 1, h. 762.

[413] Khālid Fahmī dan Ahmad Maḥmūd, *Madkhal ilā al-Turāṡ al-'Arabī al-Islāmī,* h. 15.

sisi negatif dari gerakan pembangunan dan modernisasi di berbagai aspeknya. Mereka memahami *turāṡ* sebagai sesuatu yang rigid, final dan tidak dapat diubah. Kedua, mereka yang melihat *turāṡ* secara kritis dan menganggapnya sebagai produk historis biasa. Bagi kelompok kedua ini *turāṡ* adalah sesuatu yang hidup, berkembang, bisa diukur dan digali, tidak kaku, tidak final, dan bisa diubah.[414]

Khālid Maḥmūd menyoroti dua kategori yang berbeda lagi yang masing-masing bertolak belakang: (1) kelompok yang sangat memperhatikan dan menjaga *turāṡ* serta leluasa menggunakan dan memanfaatkannya; (2) pihak yang mengabaikannya dan tidak menganggapnya penting sehingga enggan menjadikannya rujukan dan tidak membuka ruang terhadapnya.[415]

Issa J. Boullata juga mengamati tren pemikiran tentang hubungan antara *turāṡ* dan modernitas. Menurutnya, setidaknya ada tiga kelompok yang bisa diidentifikasi.[416] *Pertama,* kelompok *transformative discourse* yang menegaskan bahwa Arab kontemporer mesti memisahkan diri dari tradisi sebelumnya karena dianggap tidak cukup memadai untuk kehidupan kontemporer. Tokoh-tokoh yang masuk dalam kelompok ini adalah Salamah Mūsa (1887-1958), Zakī Najīb Maḥmūd (1905-1993), dan ʻAlī Aḥmad Saʻīd Isbir atau biasa dipanggil Adunis atau Adonis (l. 1930). *Kedua,* kelompok yang menawarkan *reformative discourse,* yang berusaha mengambil langkah akomodatif antara tradisi dan modernitas dengan cara mereformasi tradisi yang dihadapi umat Islam. Figur pemikir yang bisa dimasukkan dalam kelompok ini adalah Mohammad Arkoun (1928-2010), Muḥammad ʻĀbid al-Jābirī (1935-2010),[417] dan Hassan Hanafi (1935-2021). *Ketiga,* kelompok *idealistic-totalistic*, yakni kelompok yang menghendaki *turāṡ* atau tradisi pemikiran Islam menjadi pijakan ideal sehingga umat Islam hari ini harus kembali pada Islam murni. Sarjana Muslim yang dimasukkan dalam kelompok ini di antaranya adalah Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996) dan Quṭb bersaudara yakni Sayid Quṭb (1906-1966) dan Muḥammad Quṭb (1919-2014).

---

[414] Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 293-304.

[415] Khālid Fahmī dan Ahmad Maḥmūd, *Madkhal ilā al-Turāṡ al-ʻArabī al-Islāmī,* h. 15.

[416] Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporery Arab Thought*, New York: State University of New York Press, 1990, h. 17-22.

[417] Ābid al-ʻJābirī disebut sebagai tokoh yang berusah mencari konsep paling tepat berkaitan dengan apa yang dianggap problematic dalam hubungan antara tradisi dan westernisasi dan mengkorelasikannya dengan kondisi dunia Arab, bahkan dia dianggap pemikir paling serius berusaha agar nalar Arab melampaui ideologi menuju epistemologi. Lihat Ibrahim Abu-Rabi, "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought." *American Journal of Islam and Society,* Vol. 8 No. 1 Tahun 1991, h.158.

Dengan narasi yang berbeda, tiga kecenderungan umat Islam dalam hubungan antara *turāṡ* dan modernitas atau pembaruan meliputi: ekstrem kanan, ekstrem kiri, dan di antara keduanya. Ekstrem kanan yang dimaksud adalah pihak yang meyakini bahwa untuk mencapai pembaruan Islam tidak membutuhkan *turāṡ* atau apapun yang berasal dari masa lalu termasuk dan terutama khazanah pemikiran lama. Pihak ekstrem kiri menilai sebaliknya bahwa khazanah pemikiran dari masa lalu bisa digunakan untuk proyek pembaruan. Sementara kelompok ketiga menilai masih butuh khazanah tapi harus melalui proses *screening,* ada yang masih cocok dan sebagian harus dibungkus dalam rak lemari karena dianggap tidaka cocok untuk modernitas.

Di sinilah al-Jābirī memberikan kritiknya terhadap kelompok ekstrem kanan yang disebut dengan "salafiyah" (salafisme). Mereka mendengungkan adagium:

إِنَّ مَا تَمَّ فِي ٱلْماضي يُمْكِنُ تَحْقِيْقُهُ فِي المسْتَقْبَل.[٤١٨]

Sunnguh, apa yang telah paripurna di masa lalu bisa diwujudkan kembali di masa depan.

Keyakinan tersebut memaksa seseorang melihat masa depan dengan kacamata masa lalu, mau menyelesaikan problem masa kini dengan sudut pandang masa lalu, romantisme masa lalu untuk menghasilkan kejayaan masa sekarang, atau mengandalkan pembacaan masa lalu atas kitab suci untuk menjawab problem hari ini.

Kecenderungan pemahaman di atas pada awalnya muncul dengan baju *ḥarakah dīniyah* (gerakan keagamaan)*, siyāsiyah* (politik)*,* dan *iṣlāḥiyah* (reformasi) yang digelorakan al-Afghani dan Abduh, yakni gerakan yang menyerukan pembaruan dan meninggalkan sikap taklid dan menggelorakan *tajdīd.* Meninggalkan taklid yang dimaksud adalah *ilghā'* (mengabaikan) terhadap segala warisan epistemologi*,* metodologi, dan konsep yang menyebabkan kemunduran Islam. Sedangkan *tajdīd* berarti rekonstruksi pemahaman baru terhadap agama, akidah dan syariah, dengan mengacu secara langsung pada *uṣūl* sebagai basis kebangkitan. Inilah yang disebut al-Jābirī sebagai *"al-dīniyah al-salafiyah"* yang berpegang teguh pada akar *(al-jużūr)* dan melestarikan identitas (*al-ḥifāẓ 'alā al-hawiyah*). Paham semacam ini yang mereka sebut sebagai "Islam hakiki" *(al-Islām al-ḥaqīqī)*, bukan Islamnya kaum muslimin kontemporer.[419]

Di sisi lain, sebagian kelompok hanya mengandalkan khazanah klasik sebagai pijakan satu-satunya dalam memahami ajaran Islam dengan

---

[418] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 12.
[419] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 12-13.

melupakan sumber primernya, al-Qur'an dan hadis. Fenomena ini, bagi Muḥammad al-Ghazālī, terjadi di tempat-tempat umat Islam belajar dan mendalami Islam. Mereka mempelajari al-Qur'an tapi hanya *"nata'allam li naqra'wa lā naqra'li nata'allam"* (belajar untuk membaca, bukan membaca untuk tujuan belajar), sehingga yang tersisa hanyalah perhatian pada susunan redaksi dan cara baca al-Qur'an sementara falsafah ayat yang dibaca kurang mendapat perhatian. Situasi ini, tegasnya, sangat menghkhawatirkan karena *turāṡ* justru menjadi tembok penghalang antara umat dan sumber utama mereka. Sikap itu merupakan bentuk sakralisasi terhadap produk pemikiran yang telah terjadi sejak lama di kalangan umat Islam. Padahal, seharusnya *turāṡ* menjadi pintu masuk untuk memahami al-Qur'an dan Sunnah, menghimpun hasil pemahaman orang lain (para ulama) tentang bagaimana cara mereka memahami al-Qur'an, dan menginspirasi agar lebih produktif dalam memahaminya.[420]

Khazanah pemikiran Islam, tambah Muḥammad al-Ghazālī, bukanlah *dīn* itu sendiri, bukan pula sesuatu yang baku, tetapi produk pemahaman lahir dalam ruang dan waktu tertentu untuk membumikan pesan al-Qur'an di masa tertentu atas kondisi tertentu. *Turāṡ* tidak lain merupakan hasil pemahaman manusia yang bisa benar dan salah. Probabilitas itu karena perubahan zaman dan perkembangan nalar manusia bersifat pasti. Produk pemikiran sebelumnya bukan sesuatu yang *muqaddas* (disucikan) sehingga tidak bisa diikuti dengan cara taklid. Namun demikian, khazanah pemikiran lama itu bisa membuka cakrawala ilmu pengetahuan, sangat membantu dan bisa menjadi wasilah bagi pembacanya untuk sampai pada sumber asli (al-Qur'an), kitab petunjuk yang tidak lekang oleh waktu dan situasi apapun hingga bisa sampai pada tahap *al-falsafah al-Qur'āniyah* atau "berpikir Qur'ani".[421]

Bahkan, Muḥammad al-Ghazālī melihat fenomena lain dalam beragama yang lebih kacau dari *taqdīs al-afkār* (pensakralan pemikiran) dan "taklid buta bermazhab". Fenomena yang dimaksud adalah sikap *ightirāf* (menyelami langsung) pada al-Qur'an dan sama sekali mengabaikan *turāṡ* atau khazanah pemikiran sebelumnya padahal mereka tidak memiliki cukup bekal dan kapabilitas untuk melakukannya.[422] Fenomena semacam ini, bagi Muḥammad al-Ghazālī, merupakan *khabl* (kekacauan) dalam beragama dan

---

[420] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005, h. 166.

[421] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, h. 167.

[422] Fenomena beragama semacam ini di zaman modern juga dibahas oleh al-Qaraḍāwī lengkap dengan beberapa karakteristiknya. Lihat al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāṣid,* h. 53-58.

menjadi penyakit atau virus bagi kebangkitan ilmiah dunia Islam hari ini. Mereka tidak peduli dan abai terhadap warisan pemikiran Islam dan mau merujuk langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah padahal kapasitas intelektual mereka sangat rendah untuk melakukannya. Mereka, lanjut al-Muḥammad Ghazālī, lihai mengutip sanad dan matan tapi akal mereka kosong. Mereka juga pandai mengutip ayat namun intelektualitasnya hampa. Dengan kedangkalan nalar itu mereka mau menuntun tradisi Islam. Sikap itu sangat berbahaya terutama terkait urusan hukum Islam.[423]

Kelompok di atas tentu bukan pilihan yang ideal dalam projek pembaruan atau dalam melakukan dialektika dengan modernitas, baik kaum tradisionalis yang hanya mengandalkan taqlid buta pada khazanah pemikiran lama, maupun salafis yang sama sekali mengabaikan *turāṡ*. Demikian pula, di pihak lain, kelompok kiri, atau kaum liberal, dalam bahasa al-Jābirī, membaca *turāṡ* Islam dalam kacamata Barat. Mereka tidak melihat *turāṡ* dari sudut pandang Islam tapi Barat, bukan melihat umat Islam hari ini tapi bagaimana Barat hari ini, sehingga mereka mau memaksakan Barat sebagai standar bagi semuanya.[424]

Karena itu, al-Jābirī menilai agenda pembaruan nalar Arab akan menjadi wacana kosong jika tidak memiliki arah dan tujuan yang jelas. Maka, hal utama yang harus dilakukan adalah memecahkan struktuktur nalar umat Islam yang membeku sejak masa kemunduran dan langkah pertama adalah kritik terhadap nalar tersebut.[425] Setiap Muslim, kata al-Jābirī, harus memiliki pandangan terbuka dengan melihat sejarahnya dan membaca kondisi hari ini agar ia mampu melaksanakan perannya dalam *syuhūd haḍarī,* yakni peran aktif dalam membangun peradaban dan menjadi pelopor bagi kemajuan *(syahādah alā al-nās wa qiyādah lahum).* Caranya adalah menjadikan Khiṭāb al-Qur'an bersifat universal; pesan risalahnya bersifat final dari seluruh risalah Ilahiah; memiliki dimensi waktu, masa lalu, sekarang dan masa depan; juga punya dimensi tempat di seluruh alam jagat ini. Maka, memahami kondisi audiens dan mengetahui sejarah yang membentuk kehidupan mereka merupakan syarat dalam menafsirkan ayat.[426]

a. Problem pembacaan atas *turāṡ*

Menjadikan *turāṡ* sebagai elemen dalam projek pembaruan pemikiran tafsir agama akan menghadapi problem dan kerumitan. Fahmī Muḥammad

---

[423] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, h. 167-168.
[424] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 14-15.
[425] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 20.
[426] Lihat Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, h. 216.

‘Alwān menjelaskan beberapa kerumitan tersebut.[427] Pertama, mengkaji *turāṡ* tidak hanya terbatas membaca dan memahami karya masa lalu sebab pengkaji cenderung tidak bisa dipisahkan dari aliran pemikiran yang didukungnya, seperti mazhab fikih dan teologi yang akan melekat para para tokoh ulama dalam sejarah pemikiran. Karena itu, dibutuhkan pembacaan berulang-ulang *(qirā’ah mutawāliyah)* terhadap teks *turāṡ* hingga benar-benar mendekati lepas dari keterkungkungan mazhab untuk mendapatkan kebenaran objektif.

Kedua, para pemikir Muslim tidak bisa lepas dari transmisi pengetahuan atau pengaruh langsung atas pemikiran tokoh pendahulunya. Kutipan-kutipan langsung terhadap pendapat tokoh sebelumnya kerap kali muncul dalam berbagai literatur *turāṡ.* Misalnya, dalam filsafat dikatakan: al-Farabī mengatakan, dalam ushul fikih: “menurut Abu Hanifah”, dalam ilmu kalam: “Muktazilah berpendapat”, dan sebagainya.

Pada intinya, problem yang dihadapi dalam masalah ini adalah problem untuk memisahkan antara subjek dan objek. Dalam hal ini, kata Fahmī Muḥammad ‘Alwān, al-Syāṭibī telah memberikan penekanan dalam merumuskan *maqāṣid* yang mencerminkan pemikiran tanpa keterpengaruhan atau keberpihakan semata terhadap pemikir tertentu. Kutipan terhadap pendapat tokoh atau memperbandingkan pendapat beberapa ulama dimaksudkan bukan pada nama yang dikutip tapi pada pemikirannya.[428]

Ketiga, pilihan untuk menghidupkan kembali *turāṡ* tidak berpihak pada *turāṡ manhajī* dari para proto-kontekstualis tradisional, namun keberpihakan mengarah pada karya-karya “produk jadi” atau *turāṡ qawlī* yang bersifat *furū’iyah* seperti pendapat-pendapat fiqhiyah. Karya-karya dalam bidang ini mendapat respon yang luar biasa hingga *syarah, ḥāsyiyah* atan semacamnya dari para ulama pemikir setelahnya. Kondisi yang bertolak belakang terjadi pada khazanah pemikiran dalam bidang metodologi. Contoh yang paling jelas adalah pemikiran al-Syāṭibī tentang *maqāṣid*. Karya ini tidak mendapatkan respon sama sekali selama berabad-abad. Tidak ada kajian ulang sedikitpun terhadap karya monumental ini selama sekitar lima abad lamanya. Kitab tersebut baru diperkenalkan oleh Muḥammad ‘Abduh kepada beberapa muridnya. Tidak populernya kitab tersebut sangat mungkin karena ide dan gagasan yang tersajikan di dalamnya cenderung unik *(gharīb)* atau lantaran umat Islam sudah terlanjur dalam tradisi bermazhab *qawlī* bukan *manhajī.*

Disuarakannya *maqāṣid* sebagai epistemologi lama oleh para pemikir Muslim kontemporer meneguhkan pentingnya *turāṡ* dalam agenda pembaruan

---

[427] Fahmī Muḥammad ‘Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, h. 14-17.
[428] Fahmī Muḥammad ‘Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyyah...*, h. 15.

pemikiran tafsir al-Qur'an. Mereka menilai *turāṡ* tidak bisa dinafikan sebagai rujukan dengan cara mengambil elemen pemikiran yang dianggap tepat namun tetap bisa menyisihkan produk pemikiran lama yang dinilai tidak cocok untuk menghadapi perubahan zaman.

Di sisi lain, al-Jābirī berusaha mengurai problem pembacaan terhadap *turāṡ* berawal dari dua prinsip kunci, yakni *mauḍū'iyah* (objektivisme) dan *istimrāriyah* (kontinuitas). Untuk mengatasi problem objektivitas, ia menawarkan cara membaca *turāṡ* Islam dalam tiga langkah.[429] Pertama, analisis strukturalis *(al-mu'ālajah al-bunyawiyah)*, yakni menempatkan teks *turāṡ* sebagaimana adanya, menyerap semua dinamika sosial di mana pemilik teks menyertai di dalamnya. Langkah ini juga berupaya menghimpun pemikiran dinamis pemilik teks *turāṡ* dan bagaimana kondisi masyarakat audiens saat itu. Semuanya dihimpun menjadi satu struktur dalam sebuah sistem. Tujuan dari langkah ini adalah menghindarkan pembaca teks tersebut bersikap apriori karena pra-pemahaman yang ada dalam dirinya.

Kedua, *al-taḥlīl al-tārīkhī* (analisis historis). Langkah ini dibutuhkan untuk mempertautkan pemiliki teks dengan ruang sejarahnya pada setiap dimensi yang mengitarinya, baik budaya, ideologi, politik maupun sosial. Pertautan ini sangat urgen tidak hanya untuk mendapatkan pemahaman historis dari apa yang dikaji namun juga untuk menguji validitas hasil konklusi dari langkah pertama di atas. Validitas yang dimaksud bukan kebenaran rasional tetapi kemungkinan historis, yakni kemungkinan untuk mengenal pesan yang mungkin dikatakan oleh teks, apa yang tidak dikatakannya, dan apa yang mungkin dikatakan tetapi tidak dinyatakannya.[430]

Ketiga, kritik ideologi *(al-ṭarḥ al-īdiyūlūjiyah)*, yaitu mengungkap peran ideologis (sosial-politik) yang terserap dalam pemikiran yang dimaksudkan oleh teks *turāṡ*. Langkah ini, menurut al-Jābirī, menjadi cara satu-satunya (*al-wasīlah al-wahīdah*) untuk menjadikan teks *turāṡ* benar-benar aktual bagi dirinya dan bertautan dengan situasinya sendiri sebagai produk sejarah. Memisahkan subjek dari objek dan objek dari subjek merupakan tugas yang saling berhubungan untuk memperoleh pemahaman yang objektif terhadap *turāṡ.*

Setelah problem objektifitas, prinsip kontinuitas *(istimrāriyah)* menjadi tugas berikutnya dalam berdialektika dengan *turāṡ*. Kontinuitas *turāṡ* juga menjadi pertimbangan serius karena apa yang dibaca saat ini adalah peninggalan masa lalu, yang ada di hadapan umat Islam sekarang. Semua

---

[429] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 24.
[430] Al-Jābirī, *Al-Turāṡ wa al-Ḥadāṡah*, h. 32-33.

menjadi miliki umat Islam dan menjadi bagian dari khazanah bersama. *Turāṡ* bukan untuk dibuang jauh-jauh, tapi juga bukan untuk ditelusuri layaknya dalam kajian antropologi, tidak untuk direnungi seperti gaya para filosof dengan nalar semata. Akan tetapi, *turāṡ* mesti diurai dan dihidupkan kembali di masa sekarang dalam bentuk baru dan dengan relasi baru agar bisa kontekstual bagi kehidupan sekarang pada tataran *epistem*, rasionalitas, intelektual, dan ideologis. Sebab, *turāṡ* tidak sekadar produk sejarah yang dibentuk oleh sejarah dan masyarakat saat ia dihadirkan tetapi sekaligus bisa menjadi sumber untuk lahirnya tradisi baru. Kuncinya adalah *waṣl al-qāri' bi al-maqrū',* yakni pembaca menyelami apa yang dibaca untuk mengenal lebih dalam segala pembentuknya lalu menghadirkannya kembali dalam kehidupan sang pembaca dalam bentuk dan format baru. Akhirnya, teks *turāṡ* yang dibaca itu tetap kontemporer bagi dirinya dan juga kontemporer bagi pembacanya.[431]

Dengan demikian, teks *turāṡ* bisa menjadi pembentuk tradisi baru dalam kehidupan kontemporer. Dari sinilah terjadi dialektika antara *aṣālah* dan *mu'āṣarah* yang tidak dapat dipisahkan. Mengandalkan *aṣālah* tanpa *mu'āṣarah* sama saja hanya berpijak pada *mu'āṣarah* tanpa *aṣālah*.[432] *Turāṡ* hadir membersamai kekinian umat Islam, yang berasal dari masa lalu, milik Islam sendiri atau milik orang lain, masa lalu yang jauh maupun yang dekat. *Turāṡ* bukanlah sejarah namun sesuatu yang dahulu dan berkesinambungan hingga sekarang.

b. Epistemologi Barat dalam pembaruan pemikiran tafsir

Bagian ini tidak membahas tentang bagaimana kaum orientalis mengkaji Islam dan al-Qur'an. Pembahasan ini akan fokus pada bagaimana pemikir Muslim modern-kontemporer menggunakan seperangkat metodologi Barat dalam memahami wahyu dan menafsirkan al-Qur'an baik sebagai teori analisis atau pendekatan berpikir.

Khazanah pemikiran yang berasal dari Barat atau produk pemikiran Barat non-Muslim banyak diadopsi oleh pemikir Muslim modern-kontemporer. mereka menjadikannya sebagai *tool* dalam menafsirkan al-Qur'an. Mereka berusaha memahami teks al-Qur'an dan menakwilkannya dengan bentuk takwil baru yang disesuaikan dengan pemahaman dan teori dari para pemikir Barat. Pemikiran semacam ini disebut sebagai *al-madrasah al-'aqliyah al-iṣlāḥiyah al-ḥadīṡah* atau aliran rasional reformis kontemporer.[433]

---

[431] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 25.
[432] Al-Jābirī, *Al-Turāṡ wa al-Ḥadāṡah*, h. 60.
[433] 'Adnān Muḥammad Umāmah. *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, h. 364.

Dalam konteks ini, awal tahuan 1950-an disinyalir menjadi awal mula merebaknya pemikir Muslim yang mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan ilmiah yang berasal dari Barat. Dalāl al-Sulamī menyebut beberapa nama, seperti Ṭāha Ḥusain, Amīn al-Khūlī, dan Muḥammad Aḥmad Khalafallāh. Tiga orang ini diidentifikasi sebagai tokoh yang menggunakan perangkat metodologis Barat dalam mengkaji kisah al-Qur'an.[434]

Di tahun-tahun berikutnya, beberapa nama muncul melengkapi diskursus keislaman *ala* Barat, seperti Fazlur Rahman (1919-1988), Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010), Muḥammad Syaḥrūr (1938-2019), 'Abd al-Majīd al-Syarafī (l. 1942), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010), Farid Esack (l. 1955), dan lainnya.

Pertama, Fazlur Rahman memperkenalkan teori *double movement* dalam menafsirkan al-Qur'an. Teori ini menegaskan proses interpretasi didasarkan pada dua langkah, yakni dari situasi masa sekarang menuju pewahyuan al-Qur'an, kemudian diturunkan lagi dari masa pewahyuan ke masa sekarang. Ia mengatakan:[435] "*The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Quranic times, then back to the present. The Qur'an is the devine response, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia, particularly to the problems of the commercial Meccan society of his day* (Proses penafsiran yang ditawarkan di sini terdiri dari gerak ganda: dari situasi sekarang ke zaman al-Qur'an, lalu kembali ke masa kini. Al-Qur'an merupakan respon ilahi, melalui pikiran Nabi, terhadap situasi moral-sosial di Arab di masa hidupnya, khususnya terhadap permasalahan masyarakat komersial Mekah pada zamannya).

Rahman hendak menekankan bahwa dalam menafsirkan ayat al-Qur'an mesti ada dialektika antara kedua horizon tersebut, antara realitas sosial kontemporer dan konteks masyarakat saat wahyu diturunkan.[436] Untuk melihat ayat dalam konteks sosio-historis Rahman menggunakan pendekatan historis yang bertujuan untuk melihat *worldview* atau *Weltanschauung* (pandangan dunia) al-Qur'an dan ideal moral. Ia membedakan antara *prescription* (ketentuan) dan *description* (gambaran) dalam al-Qur'an, antara *Qur'anic legal provisions* (ketentuan-ketentuan hukum al-Qur'an) dan tujuan-tujuan utama *(maqāṣid),* dan antara *historical circumstances* (kondisi historis) dan

[434] Dallāl al-Sulamī, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ*..., h. 110.

[435] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, London: The University of Chicago press, 1982, h. 5-8.

[436] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 5-8.

essential Islamic principle (prinsip esensial Islam).[437] Kemudian lahir sub-teori berupa konteks makro dan mikro atau, dalam istilah al-Syāṭibī, *sabab khāṣṣ* dan *sabab 'āmm* turunnya al-Qur'an.[438]

Rumusan Rahman tersebut teori *double movement* tersebut diinspirasi dari pemikiran Gadamer,[439] khususnya teorinya tentang subjektivitas pemahaman. Dalam teori hermeneutika Gadamer disebutkan, pra-pemahaman (*Wirkungsgeschichte*) selalu ada pada diri pembaca teks sehingga horison teks dan horison pembaca harus mampu didialogkan. Seorang *reader* mesti membatasi horison dirinya dengan menelusuri historisitas teks agar pesan teks bisa diperoleh secara objektif.[440] Pra-pemahaman dalam teori yang dirumuskan Rahman masuk dalam kajian di langkah pertama, yakni segala hal yang melingkupi suasana pembaca.

Kedua, Naṣr Hāmid Abū Zayd (1943-2010) yang dikenal pemikir progresif sekaligus kontroversial karena pemikiran-pemikirannya seputar teks al-Qur'an. Salah satu pemikiran khasnya mengenai dua sisi dari al-Qur'an: *muntij al-ṡaqāfī* (memproduksi budaya) sekaligus *muntaj al-ṡaqāfī* (produk budaya) sebab wahyu al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk hidup untuk memproduksi budaya masyarakat, yakni mengubahnya dari yang buruk menjadi baik. Kesimpulan ini tidak lepas dari fakta bahwa al-Qur'an tidak turun dalam ruang kosong, tetapi ia *landing* di tengah masyarakat dengan situasi budaya khas masyarakat Arab saat itu. Naṣr Hāmid menegaskan:

إنّ النصّ في حَقِيْقَتِهِ وَجَوْهَرِهِ مُنْتَجٌ ثَقَافِي. وَالمَقْصُودُ بِذَلِكَ أَنَّهُ تَشَكَّلَ فِي الوَاقِعِ وَالثَقَافَةِ خَلاَلَ فَتْرَةٍ تَزِيْدُ عَلَىَ العِشْرِيْنَ عَامًا.[441]

Hakikat dan esensi dari teks al-Qur'an adalah produk budaya. Maksudnya, nas terbentuk dalam realitas dan budaya (Arab) dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun.

---

[437] Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," in *Islam in the Contemporary World,* Ed. Cyriac K. Pullapilly, Notre Dame: Cross Road Books, 1980, h. 409; Lihat juga Yusuf Rahman, *"The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an," a Thesis of Doctor of Philosophy.* McGill University Montreal Canada, 2001, h. 171.

[438] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 4, h. 154.

[439] Ebrahim Moosa, "Introduction", dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, Oxford: One World Publication, 2000, h. 18.

[440]Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* Terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, h. 372-373.

[441] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 2000, h. 24.

Namun, dua sisi yang dilekatkan pada teks al-Qur'an tersebut tidak berarti menurunkan *grade* kitab suci tersebut menjadi kitab profan. Al-Qur'an tetap diyakini Naṣr Hāmid sebagai kitab suci yang bersifat transenden dan orisinal berasal dari Allah. Karena, lahirnya teori *sabab al-nuzūl* atau *makkī-madanī* yang banyak dibahas para ulama, bahwa turunnya ayat-ayat memiliki latar belakang, tidak memposisikan al-Qur'an sebagai bukan wahyu ilahi. Ia tetap sebagai firman-Nya yang diturunkan untuk merespon situasi masyarakat saat pewahyuannya.

Naṣr Hāmid melihat teks al-Qur'an dalam posisinya sebagai teks linguistik dengan karakteristik di dalamnya. Menurutnya, ada dua metode pembacaan atas teks al-Qur'an, yakni *tafsīr* dan *ta'wīl*. Keduanya tidak bersifat kontradiktif namun saling melengkapi, karena makna yang dihasilkan dengan *tafsīr* mengantarkan pada makna yang diperoleh melalui *ta'wīl*, atau makna *ta'wīl* menyempurnakan makna *tafsīr*. Pesan ayat berdasarkan *tafsīr* disebut *dilālah* atau *ma'nā,* sedangkan hasil pembacaan melalui *ta'wīl* disebut *maqhzā.* Kandungan berupa *ma'nā* atau *dilālah* diperoleh dari sisi gramatikal ayat, sementara *maghzā* terbentuk ketika teks dihubungkan dengan konteks sosio-historis.[442]

Diskusi tentang dua level pemaknaan tersebut menjadi pintu masuk bagi Naṣr Hāmid untuk menawarkan model pembacaan yang dia sebut *al-qirā'ah al-muntijah* (pembacaan produktif). Dalam merumuskannya, ia menjabarkan konsep *siyāq* atau konteks yang berada di sekitar teks atau berhubungan erat dengannya. *Siyāq* yang mesti ditelusuri dalam upaya menafsirkan ayat meliputi: *al-siyāq al-ṡaqāfī al-ijtimā'ī* (konteks sosio-kultural), *al-siyāq al-khārijī* (konteks eksternal) atau *siyāq al-takhāṭub*, *al-siyāq al-dākhilī* (konteks internal), *al-siyāq al-lugawī* (konteks bahasa) dan *siyāq al-qirā'ah* (konteks pembacaan) atau *siyāq al-ta'wīl* (konteks penakwilan).[443]

Terabaikannya pembacaan atas beberapa *siyāq* tersebut berpotensi lahirnya *qirā'ah mughriḍah*, yakni pembacaan tendensius termasuk tendensi ideologis. Kesimpulan ini yang membuat Naṣr Hāmid lebih memilih kategorisasi antara *takwīl* dan *talwīn* dari pada antara *ta'wīl maqbūl* dan *maẓmūm.* Sebab, *ta'wīl* dengan melibatkan pembacaan terhadap beberapa level *siyāq* di atas disebut *qirā'ah muntijah* untuk melahirkan *maghzā* (signifikansi)

---

[442] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*, Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 2000, h. 108; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khauf*, Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, t.th., h. 203.

[443] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*, h. 96.

ayat. Sedangkan *talwīn* berarti pembacaan yang terjerat oleh tendensi ideologi pembacanya sehingga disebut *qirā'ah mughriḍah* (pembacaan tendensius).[444]

Naṣr Ḥāmid melanjutkan, proses *ta'wīl* mengacu pada ada dua horizon yang mesti diperhatikan. Keduanya saling membutuhkan dan melengkapi khususnya dalam membaca teks *turāṡ*. Pertama, sisi sosio-historis, yakni menempatkan nas pada konteksnya untuk menyingkap makna asal, termasuk konteks historis dan tentu saja konteks bahasa nas tersebut. Kedua, aspek *siyāq al-ijtimā'ī* dan *ṡaqāfī* dalam situasi kekinian. Jadi, untuk menjawab perkembangan masyarakat kontemporer dibutuhkan adanya takwil, atau lebih tepatnya "takwil ulang" *(i'ādah al-ta'wīl)*, terhadap nas wahyu karena adanya jarak antara makna historis (*dilālah*) dan makna *maghzā,* tetapi makna *maghzā* sendiri tetap dihasilkan dari makna *dilālah.*[445]

Ketiga, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010), seorang pemikir Muslim kontemporer yang populer dengan tiga kategorisasi epistemologi Islam, yakni bayani, irfani, dan burhani. Ketiga epistemologi ini ia paparkan dalam *magnum opus*-nya, *Naqd al-'Aql al-'Arabī*.[446] Masing-masing epistemologi ini telah terwakili dalam tradisi tafsir al-Qur'an. Nalar bayani termanifestasikan dalam tafsir *bi al-ma'ṡūr* termasuk di dalamnya sebagian tafsir dengan corak fiqhi. Nalar burhani dikembangkan dalam berbagai karya tafsir *bi al-ra'y* terutama dengan corak falsafi (tafsir filosofis) dan ilmi (tafsir saintifik). Sedangkan nalar irfani mewujud dalam tafsir bercorak sufistik yang telah diperkenalkan oleh para sufi dalam berbagai karya mereka.

Secara khusus dalam studi al-Qur'an, al-Jābirī telah menulis karya lainnya dengan tajuk: *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm.* Selain mengenai berbagai hal seputar konsep ilmu al-Qur'an dan tafsir, kitab ini juga menjabarkan kisah-kisah al-Qur'an berdasarkan tertib *nuzūlī.* Menurutnya, penyajian kisah-kisah berdasarkan tertib turunnya dapat menyingkap pesan utuh sekaligus *maqāṣid* dari setiap kisah.[447] Penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an diuraikan dalam karya terakhirnya.[448]

Al-Jābirī menawarkan model pembacaan teks al-Qur'an secara *mauḍū'iyah* (objektif) dan *ma'qūliyah* (rasional). "Pembacaan" tidak hanya

---

[444] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994, h. 142.

[445] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, h. 142-143.

[446] Buku ini terdiri dari empat bagian: *Takwīn al-'Aql al-'Arabī, Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī,* dan *al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī.*

[447] Al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2006*,* h. 16.

[448] Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakīm: al-Tafsīr al-Waḍih hasb Tartīb al-Nuzūl*, Maghrib: Dār al-Masyriq al-Maghribiyah, 2019.

terbatas pada mengkaji dan mempelajari teks inti namun juga dokumen lain, hasil analisis, dan karya kompilasi yang terkait. Untuk mewujudkannya maka langkah yang mesti dilakukan adalah *ja'l al-Qur'ān mu'āṣiran li nafsih wa mu'āṣiran lanā* (menjadikan al-Qur'an kontemporer untuk dirinya dan kontemporer untuk kita). Prinsip yang harus diimplementasikan adalah: *al-faṣl* dan *al-waṣl.* Prinsip *faṣl* berarti memisahkan pembaca dari apa yang dibaca *(faṣl al-qāri' 'an al-maqrū').* Sedangkan langkah *waṣl* berarti menyambungkan pembaca dengan sesuatu yang dibaca *(waṣl al-qāri' bi al-maqrū').*[449]

Sifat objektif dalam pembacaan terletak pada *faṣl al-qāri' 'an al-maqrū'* karena pembaca (subjek) harus menjaga jarak (*distanction*) dari apa yang dibaca (objek) agar mampu menemukan menjangkau *aṣālah al-naṣṣ* (otentisitas teks). Tujuannya adalah menemukan makna otentik dari teks sendiri. Langkah ini merupakan langkah dekonstruksi atau membebaskan diri dari berbagai asumsi dan penilaian apriori pembaca.[450]

Dekonstruksi yang dimaksud adalah menjadikan teks yang dipahami seolah beku dan baku menjadi pemahaman sebaliknya, yang dipahami supra-historis menjadi historis, yang absolut tak tersentuh menjadi temporal dan bisa dijamah dengan pikiran-pikiran rasional. Setelah itu, pembaca bisa lebih jauh memasuki dunia teks untuk mengungkap seluk beluk historisitasnya. Ada tiga tahap metodologis yang menurut al-Jābirī harus dijalani. Pertama, pendekatan struktural, yang bertujuan untuk mendudukkan teks sebagai sebuah sistem jaringan yang saling berhubungan dengan lainnya. Teks tidak bisa dianggap berdiri sendiri. Kedua, analisis historis, yakni menghubungkan antara teks dengan konteks pembentuknya berupa budaya, ideologi, politik dan berbagai dimensi sosial yang berpautan dengan teks. Ketiga, kritik ideologi, yakni menemukan unsur-unsur ideologis yang dilekatkan pada teks sehingga dijumpai asumsi dasar dan pesan sosial politik yang tersembunyi di dalam teks. Namun, al-Jābirī menjelaskan poin kritik ideologi ini pada taks berupa produk tafsir, bukan teks al-Qur'an *per se.*[451]

Rumusan al-Jābirī terhadap langkah pembacaan di atas diawali dengan pembahasan tentang *al-ẓāhirah al-Qur'āniyah* (fenomena al-Qur'an) yang secara umum meliputi dua aspek: *zamaniyah tārīkhiyah* (temporalitas historis) dan *azaliyah lā zamaniyah* (supra historis). Keduanya mengacu pada pesan

---

[449] Al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ...*, h. 11-12.

[450] Lihat al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 23; Al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2005, h. 55.

[451] Lihat al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turāṡ,* h. 24, 29, 47-48.

tekstual al-Qur'an.[452] Selain itu, ia menjelaskan tiga dimensi lain dari fenomena al-Qur'an: (1) dimensi non-temporal, yang tercermin dalam hubungannya dengan risalah samawi lainnya; (2) dimensi spiritual, ketika Nabi menjalani proses penerimaan wahyu; dan (3) dimensi sosial dakwah, yaitu saat Nabi menyampaikan wahyu di tengah masyarakat Arab.[453] Dimensi ketiga inilah yang menempatkan al-Qur'an sebagai teks historis yang banyak dibahas al-Jābirī secara detail perjalanan panjang risalah dalam konteks sosial, politik, agama, ekonomi, budaya, dan segala fakta historis yang menemani perjalanan risalah. Aspek ini pula yang direkomendasikan para ulama kepada para pembaca al-Qur'an, yakni memahami bahasa Arab dan segala sisi kehidupan masyarakat saat pewahyuan. Kemudian al-Jābirī menegaskannya bahwa pemahaman tersebut dapat mencerminkan al-Qur'an sebagai kitab *mu'āṣir li nafsih wa mu'āṣir lanā*.[454]

Keempat, Muḥammad Syaḥrūr (1938-2019), tokoh pemikir progresif yang memperkenalkan "pembacaan baru" terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Ia ikut meramaikan diskursus tafsir al-Qur'an kontemporer melalu karya monumentalnya, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āṣirah.* Melalui buku ini ia tawarkan ide-ide yang orisinal tentang al-Qur'an dan cara menafsirkannya. Pendekatan linguistik modern menjadi andalan utamanya. Dengan pendekatan ini, salah satu kesimpulan yang ia tekankan adalah prinsip non-sinonimitas dalam al-Qur'an, yakni tidak ada satu katapun di dalamnya yang bermakna sinonim.[455] Prinsip non-sinonimitas ini juga menjadi salah satu asas pembacaan baru yang dia tawarkan.[456]

Pandangan anti-sinonimitas *ala* Syaḥrūr meniscayakan adanya redefinisi terhadap beberapa kata atau konsep kunci dalam al-Qur'an.

---

[452] Dalam QS. Al-Syu'arā' [26]:192-196 ditegaskan dua sisi tersebut. Ayat ke 195 menegaskan temporalitas historis al-Qur'an (*bi lisān 'Arabiy mubīn*) dan ayat 196 mengenai pijakan supra historisnya *(wa innahu la fī zubur al-awwalīn).*

[453] Al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm,* h. 24.

[454] Lihat Al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, h. 27-28 dan 33-72.

[455] Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, Damaskus: al-Ahālī, 1992, h. 21.

[456] Selain prinsip non-sinonimitas *('adam al-tarāduf)* dalam pembacaan baru teks agama, Syarūr juga menjelaskan beberapa prinsip lainnya yang dimiliki al-Qur'an: (1) sebagai petunjuk manusia dan rahmah bagi alam semesta; (2) al-Qur'an memiliki level sastra yang sangat tinggi; (3) memiliki nilai ketepatan dan kecocokan dengan fakta sosial dan aturan alam; (4) tidak ada ayat *nask* (dihapus maupun menghapus); (5) ijmā' adalah kesepakatan manusia hidup untuk menetapkan aturan tertentu yang tidak ada hubungannya dengan sesuatu yang diharamkan, seperti poligami yang bisa disepakati untuk dicegah, bukan diharamkan, melalui keputusan fatwa atau peraturan pemerintah. Lihat selanjutnya dalam Syahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahālī, 2000, h. 189-193.

Misalnya, kata *al-Qur'ān*, *al-Kitāb, al-Żikr,*[457] dan *al-Furqān* dalam al-Qur'an dipahami berbeda dari pemaknaan para ulama tafsir tradisional,[458] termasuk kekhasannya dalam memahami istilah kunci berupa *muḥkamāt* (sebagai *Umm al-Kitāb)* dan ayat *mutasyābihāt* (QS. Āli 'Imrān [3]: 7).[459] Tidak hanya istilah-istilah kunci dalam al-Qur'an, berbagai term terkait tema partikular dan praktikal juga dibahas oleh Syahrūr sebagai sampel penerapan teorinya.[460]

Selain itu, Syaḥrūr menggunakan teori *ḥudūd* (limit) dalam memahami berbagai aturan dalam ayat al-Qur'an. Ada enam tipe posisi batas yang ia uraikan. Pertama, posisi batas maksimal *(al-ḥadd al-a'lā).* Kedua, posisi batas minimal *(al-ḥadd al-adnā).* Ketiga, posisi antara batas maksimal dan batas minimal *(al-ḥaddayn bayn al-a'lā wa al-adnā).* Keempat, posisi sejajar *(ḥālah al-mustaqīm).* Kelima, posisi batas maksimal yang mendekat titik lurus *(al-ḥadd al-a'la bi khaṭṭ muqārib mustaqīm).* Keenam, posisi batas maksimal

---

[457] Al-Rāzī, al-Zamaḥsyarī, dan al-Qurṭubī memaknai *ahl al-żikr* dalam QS. Al-Anbiyā' [2]: 10 dengan *Ahli al-Kitāb* (kaum Yahudi dan Nasrani), sementara menurut yang lain bermakna *ahli al-Qur'ān.* Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 22, h. 122; al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf...,* Juz 3, h. 104; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Juz 11, h. 272.

[458] Kata *al-Furqān* yang banyak tersebar dalam ayat-ayat al-Qur'an, menurut Syahrūr, memiliki *stressing* yang berbeda dengan term lainnya sebelumnya. Ia menilai *al-Furqān* bukanlah *al-Qur'ān* tetapi bagian dari *Umm al-Kitāb (al-Risālah).* Sebagian ayat yang menyandingkan dua kata ini secara beriringan dalam satu atau serangkaian (QS. Al-Baqarah [2]: 53; Āli 'Imrān [3]: 34;) membuktikan keduanya berbeda. Kemudian ia menegaskan dua kategori *al-Furqān,* yakni *al-Furqān* yang bersifat umum yang diturunkan kepada nabi Musa, Isa, dan Muḥammad SAW, dan *al-Furqān* yang bersifat khusus hanya bagi Nabi Muḥammad. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an*, h. 51-64.

[459] Syaḥrūr menjelaskan *Kitāb* yang *,uḥkam* dan yang *mutasyābih. Kitāb muḥkam* disebut *Umm al-Kitāb* yang terkait dengan ayat-ayat *muḥkam,* yakni himpunan ayat-ayat hukum dan ayat-ayat yang mencakup kaidah *sulūk* manusia (halal dan haram) berupa ibadah, muamalat, dan akhlak (yang membentuk risalah). *Kitab Muḥkam* itu manifestasi dari risalah Nabi Muḥammad SAW yang membawahi *ḥudūd,* ibadah, dan akhlak serta ajaran-ajaran umum dan khusus dan aturan hukum yang ditetapkan secara bertahap. Semua ini menjadi bagian dari *sulūk insānī* yang bersifat *żātī* (subjektif). Risalah Muḥammad juga meletakkan dasar-dasar tentang relasi vertikal dan horisontal manusia. Sedangkan *al-Kitāb al-Mutasyābih* mencakup ayat-ayat lain di luar ayat hukum maupun ayat *tafṣīl al-Kitāb. Al-Kitāb al-Mutasyābih* ini terhimpun dalam dua Kitab utama, yakni *al-Sab'u al-Maṡānī* dan *al-Qur'ān al-'Āẓīm*. Dari penjelasan ini, Syahrūr hendak menegaskan bahwa al-Kitab itu bukan al-Qur'an tapi al-Qur'an bagian dari al-Kitāb. *Al-Sab'u al-maṡānī* juga bukan bagian dari al-Qur'an tapi bagian dari al-Kitāb. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 445-478.

[460] Misalnya, konsep budak dalam al-Qur'an yang dibahasakan dengan *'abd, amah, raqabah, milk al-yamīn.* Setiap kata ini, bagi Syahrūr, memiliki distingsi makna masing-masing sehingga memiliki implikasi yang berbeda pula. Ia memahami *milk al-yamīn* bukan *raqabah* ataupun *'abd* dan *amah. Milk al-yamīn* dalam konteks hari ini menurutnya dapat disebut sebagai akad *ihṣān* yang contohnya berupa nikah mut'ah dan nikah *misyār* (perkawinan yang hanya untuk tujuan memenuhi kebutuhan biologis dan tanpa tanggung jawab nafkah). Lihat Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, h. 307-309.

positif yang tidak bisa dilampaui dan batas minimal negatif yang bisa dilangkahi (*al-ḥadd al-a'lā mūjaban wa al-ḥadd al-adnā sāliban*).[461]

Tentu saja, *qirā'ah jadīdah* dan anti mainstrem yang menjadi karakteristik Syahrūr memantik pro-kontra di kalangan masyarakat khususnya di dunia Islam. Sebagian menilai gagasan-gagasan tokoh pemikir dari Syria ini bisa menjadi alternatif dalam pengembangan epistemologi ushul fikih di era modern.[462] Sebagian yang lain menilai ide-ide Syahrūr bisa berimplikasi negatif bagi masyarakat.[463]

Kelima, Farid Esack, pemikir kontemporer yang dikenal dengan pemikiran teologi pembebasan. Metode pembacaan Esack yang disebutnya metode hermeneutik diilhami dari konsep teologi pembebasan (*liberation theology*) Gueterriez dan Segundo, pola pemikiran regresif-progresif Arkoun

---

[461] Pada posisi *al-hadd al-adnā* dicontohkan seperti ketentuan mahram nikah (QS. Al-Nisā' [4]: 22-23), makan-makanan terlarang (QS. Al-Mā'idah [5]: 3 dan al-An'ām [6]: 145, 119). Ketentuan-ketentuan tersebut hanya menegaskan batas minimal sehingga masih bisa dikembangkan ke hal lain yang tidak disebutkan dalam ayat. Sedangkan batas maksimal *(al-hadd al-a'lā)* terkait dengan beberapa aturan ayat yang hanya disebutkan batas maksimalnya. Misalnya, sanksi pencurian berupa potong tangan (QS. Al-Mā'idah [5]: 38) dan hukuman pembunuhan dalam bentuk *qiṣāṣ* (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Bentuk sanksi dan hukuman ini sudah maksimal sehingga tidak bisa ditambah melebihi batas tersebut, namun masih bisa diputuskan kurang dari ketentuan tersebut karena di ayat lain juga disebutkan bentuk *qatl* yang hukumannya bukan *qiṣāṣ,* yakni berupa diyat atau pengampunan dari pihak keluarga korban (QS. Al-Baqarah [2]: 178; al-Nisā' [4]: 92). Adapun ketentuan yang menjelaskan batas maksimal sekligus batas minimal dicontohkan Syahrūr dengan ayat warisan (QS. Al-Nisā' [4]: 11-14) dan poligami (QS. Al-Nisā' [4]: 3). Menurutnya, aturan hukum waris dalam al-Qur'an bagi laki-laki adalah maksimal sedangkan bagi perempuan berada di batas minimal. Artinya, bagian 66,6 % bagi anak lelaki sudah menjadi batas maksimal yang bisa berkurang, namun melebihi jumlah tersebut berarti melanggar batas ketentuan Allah. Sementara bagian 33,3 % bagi perempuan adalah jumlah minimal sehingga masih memungkinkan untuk ditambahkan, tetapi mengurangi bagian dibawah angka itu berarti telah menggar batas yang ditetapkan dalam al-Qur'an. Lihat Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān*, h. 453-492.

[462] Menurut Muhyar Fanani, teori *hudud* yang digagas Syahrūr menjadi perangkat ijtihad baru untuk menampilkan hukum Islam modern yang fleksibel, dinamis, dan relevan untuk menjawab berbagai tantangan realitas di tengah kehidupan masyarakat. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani; Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LkiS, 2010; Muhyar Fanani, "Pemikiran Muḥammad Syahrur Dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih." *Disertasi*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005, h. 560.

[463] Lihat Khairuddin Hasballah, "The Milk Al-Yamin Concept as a Validity of Sexual Relationship in a Modern Context: An Analysis of Muḥammad Syahrur's Thoughts," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam,* Vol. 4 No. 2 Tahun 2020, h. 337-359; lihat juga Yusdani, "Islamic Law and Contemporary Challenges from Fresh Ijtihad Point of View," *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2022, h. 97-120; Abdul Aziz, "Konsep *Milk al-Yamīn* Muḥammad Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital", *Disertasi,* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.

dan *double movement* Rahman. Esack meramu tawaran pemikiran tokoh-tokoh tersebut dengan kunci-kunci hermeneutika. Ramuan itu sengaja dibuatnya untuk menjawab konteks masyarakat Afrika Selatan yang diwarnai penindasan, ketidakadilan dan eksploitasi. Kata kunci yang dimaksud adalah, *taqwā* (integritas dan kesadaran akan kehadiran Tuhan), *tauḥīd* (keesaan Tuhan), *al-nās* (manusia), *al-mustaḍ'afūn* (yang tertindas), *'adl-qisṭ* (keadilan dan keseimbangan), serta *jihād* (perjuangan dan praksis).[464]

Beberapa kata kunci tersebut digunakan untuk meramu konsep pembebasan al-Qur'an menuju langkah praksis. Dua kata kunci pertama, *taqwā* dan *tauḥīd*, dimaksudkan untuk pembangunan kriteria moral dan doktrinal yang akan menjadi lensa teologis dalam membaca al-Qur'an terutama teks-teks tentang pluralisme dan solidaritas antar-iman. Dua kata kunci berikutnya *al-nās* dan *al-mustaḍ'afūn* dipakai sebagai pengukuhan terhadap konteks atau lokasi aktivitas penafsiran. Sedangkan tiga kata kunci yang lain, yakni *'adl, qisṭ* dan *jihād*, menjadi refleksi Farid Esack atas metode dan etos untuk menghasilkan pemahaman kontekstual di tengah masyarakat tertindas.[465]

Keenam, 'Abd al-Majīd al-Syarafī (l. 1942), juga dikenal sebagai pemikir progresif yang berkebangsaan Tunisia. Ia disebut pemikir sekuler, walaupun tidak eksplisit mengacu pada pemikiran Barat, karena memperluas wilayah takwil ayat al-Qur'an bahkan terhadap ayat-ayat yang secara lahiriah bersifat jelas dan tegas *(ṣarīḥ).* Salah satu pembacaan baru yang dia tawarkan menyasar pada ayat *ḥudūd* (sanksi pidana).[466] Menurutnya, hukuman *qiṣāṣ,* pencurian, dan semacamnya dalam al-Qur'an tidak bisa diterapkan dalam konteks zaman kontemporer, karena aturan-aturan tersebut terikat dengan konteks pada masa pewahyuan yang bisa berubah sesuai situasi zaman.[467] Di sisi lain, Abd al-Majīd al-Syarafī juga mendasarkan pembaruan pemikirannya pada *"al-ta'wīl al-maqāṣidī".* Takwil yang berbasis pada *maqāṣid* ini dinilainya sebagai model takwil yang paling cocok yang berbasis pada spirit al-Qur'an di balik makna literalnya. Dia juga menegaskan bahwa takwil

---

[464] Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, Oxford: One world Publications, 1997, h. 83.

[465] Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism*, h. 86-87.

[466] Muḥammad Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah...,* h. 222.

[467] 'Abd al-Majīd al-Syarafī, *al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh,* h. 66-67; Muḥammad Zayn al-'Ābidīn, "Naẓarāt fī al-Qirā'āt al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm fī Duwal al-Maghrib al-'Arabī," *Mu'tamar al-Qirā'ah li al-Qur'ān al-Karīm,* Chouaib Doukkali University Maroko, 2011, h. 11.

maqāṣidī ini *concern* terhadap zaman dengan mengacu pada pesan *maqāṣid ilāhiyah* (tujuan Ilahi).[468]

Beberapa ketentuan yang telah disebutkan dalam teks al-Qur'an tidak lepas dari konteks pewahyuan saat itu, seperti hukuman potong tangan untuk pidana pencurian, hukuman mati bagi orang murtad, hukuman balas setimpal *(qiṣāṣ),* dan lainnya. Misalnya, hukuman potong tangan bagi pencuri bukan sebagai satu-satunya bentuk sanksi yang bisa diterapkan. Petunjuk ayat memang disebut sebagai *qaṭ'ī ,* namun bentuk sanksi tersebut bukan tujuan awalnya. Hukuman itu telah dikenal sebelum Islam kemudian dilestarikan dalam al-Qur'an sebagai respon kontinuitas, tetapi, sekali lagi, sanksi itu bukan cara satu-satunya. Begitupun dengan hukuman *qiṣāṣ,* menurutnya, bukan menjadi tujuan utamanya. Tujuan utamanya tetap melindungi nyawa. Karena itu, pada konteks tertentu hukuman mati bisa diganti dengan penjara atau bentuk hukuman lainnya.[469]

Di luar para pembaru di atas, ada beberapa sarjana intelektual yang lain yang tak kalah progresif dan inovatif dalam memberikan warna pembaruan di bidang pemikiran tafsir al-Qur'an di era kontemporer, seperti Abdullahi Ahmed an-Naem, Muḥammad Arkoun, Thoha Husain, Khaled Abou El-Fadl, Sayyed Hussein Nasr, Farid Esack, dan lainnya termasuk Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed yang menjadi fokus kajian dalam riset ini.

Namun, pro dan kontra ikut mengiringi pemikiran progresif mereka. Tawaran-tawaran pembaruan mereka kerap dinilai menyimpang *(munharif),* batil atau tertolak. Sebaliknya, tidak sedikit pula yang menerima bahkan mengapresiasi gagasan segar dari karya intelektual mereka. Prinsipnya, tidak akan ada pemikiran yang disuarakan melainkan ada pihak yang akan menolaknya atau tidak sepakat dengannya, apalagi berkaitan dengan tafsir atas wahyu yang bersifat transenden. Perbedaan itu tidak lepas dari sudut pandang masing-masing dalam melihat esensi dan urgensi pembaruan dalam bidang tafsir al-Qur'an.

Al-Sulamī, misalnya, menyebut pembaruan pemikiraan tafsir dengan *tool* metodologi Barat dengan *al-tajdīd al-taghrībī.* Model pembaruan semacam ini dia disebut sebagai *tajdīd munharif* (pembaruan yang menyimpang), kebalikan dari *tajdīd maqbūl* (benar sahih). Tawaran pembaruan Muḥammad 'Abduh atau yang sealiran dengannya masih

---

[468] Lihat 'Abd al-Majīd al-Syarafī, *al-Islām wa al-Ḥurriyah, Sū'u al-Tafāhum al-Tārīkhī,* Damaskus: Dārpetra, 2008, h. 124.

[469] 'Abd al-Majīd al-Syarafī, *al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh,* Beirūt: Dār al-Ṭalī'ah, 2001, h. 66-71.

dipandang al-Sulamī sebagai pembaruan yang masih dalam koridor kebenaran.[470]

Menurut Maḥmūd Kālū, pendekatan Barat yang banyak digunakan dalam tafsir al-Qur'an adalah *manhaj al-tārīkhānī*.[471] *Manhaj al-tārīkhānī* atau *al-manhaj al-tārīkhī* adalah pendekatan yang menekankan aspek historisitas al-Qur'an untuk memahami konteks makro dan mikro turunnya wahyu. Menurut Muhamad 'Ālī Iyāzī, tafsir dengan *al-manhaj al-tārīkhī* akan mengantarkan pemahaman baru terhadap al-Qur'an berdasarkan sisi kebahasaan dan segala konteks sosial yang mengitarinya saat pewahyuan. [472]

Al-manhaj al-tārīkhānī atau pendekatan sejarah bisa juga disebut atau dipasangkan dengan *al-ta'wīl al-zamanī,* yakni takwil atas ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan konteks zaman mutakhir. Selain pendekatan tersebut, yang mendudukkan teks al-Qur'an pada sisi hostorisnya atau konteks kekinian, pendekatan Barat lainnya adalah *al-lisāniyah* (*linguistic approach*), yakni pendekatan yang menekankan analisis semantik dan semiotik. Maḥmūd Kālū mencontohkan beberapa pemikir Muslim yang mengembang pendekatan *ala* Barat tersebut adalah Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, Fazlur Rahman.

Namun, beberapa sarjana Muslim menolak sikap di atas. Maḥmūd Kālū menolak pendekatan Barat di atas. Ia berusaha memberikan argumen bahwa ilmu apapun memang berasal dari Allah baik yang dikembangkan oleh umat Islam atau lainnya dan satu ilmu dengan ilmu lain tidak bertentangan, tetapi akan menjadi sebuah penyimpangan ketika suatu pendekatan yang tidak cocok digunakan sebagai *tool* dalam memahami al-Qur'an.[473] Uṡmān Aḥmad 'Abd al-Raḥīm juga menegaskan bahwa *tajdīd* dalam tafsir al-Qur'an tidak berarti menundukkan ayat al-Qur'an pada pemikiran dan mazhab baru atau mengacu pada dasar pemikiran filsafat dengan dalih revitalisasi dan pengembangan pemahaman al-Qur'an. Sebab, menurut 'Abdurrahīm, pembaruan tafsir al-Qur'an berarti memperbarui pandangan kaum muslimin terhadapnya karena yang berkembang adalah pandangan akal manusia dan bukan nas al-Qur'an atau petunjuk maknanya.[474] Selain itu, Hamid Fahmi, di sisi lain, lebih keras menanggapi maraknya pendekatan Barat dalam studi keislaman. Menurutnya, gagasan pembaruan pemikiran keislaman tersebut bukan sikap kreatif dan

---

[470] Lihat Dallāl al-Sulamī, *al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ...*, h. 99, 220-239.

[471] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah...,* h. 87.

[472] Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, h. 91-92.

[473] Muḥammad Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah ...*, h. 69-91.

[474] Utsmān Aḥmad 'Abd al-Raḥīm, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Naẓrah fī al-Mafhūm wa al-Ḍawābiṭ" *Majallah al-Wa'y al-Islāmī*, h. 15-16.

inovatif, tetapi hanya adopsi dan duplikasi gagasan dan konsep yang dalam tradisi keagamaan dan peradaban Barat. Tindakan menduplikasi teori Barat itu, bagi Fahmi, dimaksudkan untuk liberalisasi yang akan mendekonstruksi bahkan merusak struktur dan konsep keilmuan dalam Islam.[475]

Terlepas dari berbagai penolakan di atas, gagasan pembaruan dari para pemikir pembaru, sekalipun dinilai sebagai bentuk westernisasi pemikiran, adalah bagian dari upaya revitalisasi teori *maqāṣid* atau tujuan-tujuan diturunkannya al-Qur'an yang telah dirumuskan para ulama seperti al-Syāṭibī. Pembaruan pemikiran tafsir kemudian beriringan dengan revitalisasi teori *maqāṣid*. Berbasis pada *maqāṣid* tersebut, tafsir baru didudukkan dalam konteks kekinian untuk merespons problem demi problem yang terjadi. Analisis terhadap problem kontemporer dianggap sangat mendasar karena tafsir akan dihadirkan untuk kemaslahatan umat, dan *maqāṣid* dijadikan *elan vital* epistemologis untuk mewujudkan tujuan tersebut.

Di sisi lain, kajian seputar konteks kebahasaan al-Qur'an dan konteks historis pewahyuan sejatinya sudah diperkenalkan para ulama abad pra-modern al-Qur'an dan ushul fikih, seperti teori *sabab al-nuzūl, naskh* (abrogasi), dan *dilālah (manṭūq* dan *mafhūm),*. Tetapi, ilmu harus berkembang dan teori demi teori baru mesti terus dihadirkan. Karena itu, rekonstruksi atas teori lama menjadi keniscayaan. Bahkan, pendekatan baru selalu dibutuhkan untuk lahirnya tafsir yang liberatif dan menyegarkan menghadapi setiap pergeseran zaman.

[475] Hamid Fahmy, "Genealogi Liberalisasi Pemikiran Islam," *Ulumuna,* Vol. 13, No. 1 Tahun 2009, h. 137.

BAB III
GAGASAN PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

Bagian ini membahas pemikiran Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed mengenai latar belakang sosial dan genealogi pemikiran keduanya baik di bidang *maqāṣid* maupun tafsir al-Qur'an.

A. Pemikiran Tafsir Hassan Hanafi

Subbab ini menguraikan latar belakang sosial politik dan intelektual yang secara umum menjadi latar belakang lahirnya gagasan pemikiran Hassan Hanafi, termasuk genealogi pemikirannya khususnya dalam bisang tafsir dan teori *maqāṣid*. Terkait pemikirannya, peneliti akan membahas beberapa poin meliputi konsep wahyu, kritik serta rekonstruksi atas tafsir tradisional *(turāṡ),* serta teori "kesadaran" sebagai bagian penting dari gagasan pembaruannya. Pada poin terakhir bagian ini juga akan dibahas tentang langkah metodologis pembaruan pemikiran tafsir yang menjadi tawaran khasnya.

1. Konteks Sosio-politik dan intelektual

Hassan Hanafi (1935-2021)[1] tumbuh di lingkungan keluarga yang religius dan terdidik. Hassan Hanafi muda pernah dihadapkan pada kondisi

[1] Hassan Hanafi lahir di Kairo Mesir pada tahun 1935 dari ayah dan ibunya yang berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi di pedalaman Mesir. Dari jalur nenek, Hassan Hanafi termasuk keturunan kabilah Bani Mur, sebuah suku dari presiden Mesir kedua, Gamal Abd al-Naseer. Sementara dari jalur kakek, ia merupakan keturunan dari Maroko. Sejak usia

Mesir dalam masa-masa sulit dan krisis multidimensi di bidang sosial, politik, dan ekonomi. Berbagai problem melanda negeri tersebut berupa zionisme[2] dan kolonialisme, otoritarianisme, tirani, keterbelakangan dan kemiskinan, sikap pasif dan apatis dari masyarakat. Ia melihat Mesir sebagai negara yang mayoritas berpenduduk Muslim telah mengadopsi seluruh tradisi agama dari zaman sebelumnya. Namun, seluruh tren ideologi yang berkembang belakangan dinilai Hanafi telah mengubah Mesir kurang mencerminkan Islam, *less connected to Islam.*[3] Gerakan-gerakan reformis di negeri itu menjadi tempat perlindungan partai politik, sementara ideologi sekuler gagal memegang kendali politik dalam negeri.[4]

Tidak hanya Mesir, dunia Arab secara umum didominasi oleh berbagai penafsiran agama yang ekstremis, fundamentalis, atau literalis yang terjadi selama beberapa dekade terakhir di masa hidup Hanafi. Ketidakmampuan rezim politik serta stagnasi dan kelesuan di seluruh dunia Muslim menyebabkan munculnya berbagai kekerasan dan gerakan protes *underground* sebagai reaksi alami terhadap hegemoni arus utama.[5] Namun, Hanafi melihat fenomena itu murni bersifat politis sementara Islam hanya digunakan sebagai justifikasi ideologis dan alat meneguhkan kekuasaan politik. Di sisi lain, konservatisme telah menjadikan Islam sebagai satu-satunya ideologi yang

---

5 tahun ia mulai menghafal al-Qur'an di bawah bimbingan Syekh Sayyid di jalan Benhawi, sebuah kompleks di Bāb al-Syarī'ah di Kairo Selatan. Hassan Hanafi mulai mengenyam pendidikan dasar 5 tahun di Madrasah Sulaiman Gawisy, Bab al-Futūh, sebuah kompleks di perbatasan Benteng Shalahuddin al-Ayyubi. Setelah itu, Hassan Hanafi melanjutkan pendidikan guru *al-Mu'allimīn* selama 4 tahun. Kemudian ia melanjutkan ke Madrasah al-Silahdar di kompleks masjid al-Hakim bi Amrillah. Di madrasah inilah Hassan Hanafi mulai mendapatkan pendidikan bahasa asing. Malikah, "al-Istighrāb 'inda Hassan Hanafī," *Mużakkarah,* Kulliyah al-'Ulūm al-Insāniyah wa al-Ijtimā'iyah Jāmi'ah Qaṣdī Mirbah, Warqamah, 2019, h. 10.

[2] Secara khusus Hassan Hanafi menyinggung tentang gerakan perlawanan terhadap Zionisme *(al-Ṣahyūnī)* dalam seri ketiga karyanya tentang Agama dan Revolusi. Lihat Hassan Hanafi, "al-Dīn wa al-Naḍḍāl al-Waṭanī," dalam *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr (1952-1981)* Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988, h. 3-31.

[3] Hassan Hanafi, "The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt." *Arab Studies Quarterly*, Vol. 4, Nomor 1/2 Tahun 1982, h. 56.

[4] Hassan Hanafi menyebut beberapa tokoh pembaru dengan pemikiran liberalisme, seperti Luṭfī Sayyid (dikenal sebagai Bapak Nasionalisme Mesir), Ṭahṭāwī, Ṭāha Husayn, dan al-'Aqqād. Dua nama terakhir, misalnya, disebut menawarkan kajian Islam modern melalui pembaruan atas tradisi baik melalui kritik modernisme maupun apologetika internal. Hassan Hanafi, *The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*, h. 57.

[5] Namun, dalam sebagian tulisannya, Hassan Hanafi menjelaskan selama beberapa dekade yang penuh gejolak tersebut sebagian besar Muslim Arab tidak pernah melakukan tindakan kekerasan yang terinspirasi oleh Islam radikal. Hassan Hanafi, "Reformist and Moderate Voices of Islam in the Arab East." dalam *Reformist Voices of Islam*, New York: Routledge, 2015, h. 98.

dipilih karena ideologi lainnya seperti liberalisme, nasionalisme, dan marxisme dianggap tidak kompatibel bagi mereka.

Hanafi menyebutkan dua faktor utama yang menjadi penyebabnya.[6] Faktor pertama terkait kondisi internal negara-negara Arab. Faktor ini mencakup beberapa hal berikut: (1) kemenangan otoriterisme developmentalis sekuler pasca kemerdekaan; (2) syahwat politik yang menjiwai para pemimpin dengan mengatasnamakan agama, termasuk melemahkan lawan-lawan politik sekuler, khususnya kelompok sayap kiri, seperti yang dilakukan Anwar al Sadat; (3) birokratisasi lembaga keagamaan; dan (4) kooptasi Islam konservatif untuk tujuan ketenangan politik. Faktor kedua berkaitan dengan perkembangan eksternal, termasuk peristiwa-peristiwa besar di tingkat regional dan internasional. Hanafi melihat faktor paling penting dalam hal ini meliputi: (1) kekalahan negara-negara Arab dalam perang Arab-Israel tahun 1967 sekaligus jatuhnya Yerusalem ke tangan Israel; (2) berlanjutnya konflik Arab-Israel dan semakin memburuknya penderitaan rakyat Palestina; (3) Revolusi Islam Iran tahun 1979; (4) Perang Soviet-Afghanistan, yang disusul dengan Perang Saudara Afghanistan; dan (4) perang Bosnia dan Chechnya pada tahun 1990-an dan awal tahun 2000-an.

Menghadapi fenomena tersebut, pelbagai gerakan di dunia Islam, termasuk di Mesir, muncul merepresentasikan *"the third way"* (cara ketiga) yang berada di antara *Islamic conservatism* dan *Western secularism*. "Cara ketiga" ini mewakili *silent majority* karena secara bersamaan cara ini menggabungkan *authenticity* dan *currency*, tradisi dan modernitas, dan "yang lama" dan "yang baru". Secara ideologis, tren ini menolak kekerasan dan berusaha mewujudkan tujuan mereka melalui cara-cara damai seperti dialog, *mutual convictions* (keyakinan bersama), dan solusi penengah. Banyak spektrum moderat semacam ini telah disuarakan.[7]

Hanafi menyebut gerakan pemikiran tersebut sebagai "Liberal Islam",[8] *"enlightened Islam",* yang mengacu tidak hanya pada kitab suci tapi juga pada

---

[6] Hassan Hanafi, "Reformist and Moderate Voices of Islam in the Arab East." dalam *Reformist Voices of Islam*, h. 98.

[7] Hassan Hanafi, *New Directions in Islamic Thought*, Qatar: CIRS Georgetown University School of Foreign Service, 2010, h.1-2.

[8] Hassan Hanafi juga menyebut Wacana Baru Islam semacam ini sebagai "post-fundamentalist." Menurutnya, sebagian besar pemahaman baru ini berasal dari organisasi-organisasi Islam yang sudah mapan, seperti Ikhwanul Muslimin, namun sebagian karena reaksi beberapa anggotanya terhadap pandangan dan cara kerja organisasi-organisasi tersebut. Pandangan ini mencakup spektrum pemikiran dan praksis Islam yang luas, yakni pluralistik, terbuka, rasional, realistis, sipil, parlementer, liberal, *wasaṭiyah*, kultural, modernis, reformis, dan sosial, meskipun tidak sepenuhnya sosialis. Sebagaimana wacana intelektual sosial dan politik lainnya, berbagai kecenderungan bisa tampak dalam wacana pasca-fundamentalis ini, mulai dari kiri, kanan, dan tengah. Hassan Hanafi, *Reformist and Moderate Voices of Islam in the Arab East*, h. 100.

reason, sebagai *"rational Islam",* yakni ketika akal menjadi titik kesamaan yang dimiliki semua manusia rasional, atau sebagai *"cultural Islam"* yang mengacu pada kekuatan budaya, bukan kekuatan politik dan fana, yang bersifat nyata dan lebih tahan lama. Dari perspektif *cultural Islam*, Keesaan Tuhan tidak dapat dipisahkan dari keadilan-Nya, kebebasan manusia, dan pengembangan sumber daya alam negara. Dalama konteks *cultural Islam*, Hanafi juga mencontohkan "Pancasila" sebagai landasan negara Indonesia yang bersumber dari nilai Islam.[9]

Salah satu kontribusi Hassan Hanafi yang cukup besar adalah gagasan pemikirannya yang berusaha menjembatani dua kutub peradaban intelektual antara Barat dan Dunia Arab melalui bidang Filsafat. Pengalamannya belajar di dua tradisi ilmiah tersebut menempatkan dirinya pada posisi tersebut. Di Arab Mesir, negeri kelahirannya, ia belajar hingga tingkat sarjana di Fakultas Adab Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Setelah itu, tepat pada 11 Oktober 1956, ia berangkat ke Sorbone University, Perancis untuk mengenyam pendidikan yang lebih tinggi. Selama 10 tahun di Sorbone Hanafi mendapat pencerahan pemikiran secara metodologis. Di sana ia belajar metode berpikir dan bidang ilmu lain seperti fenomenologi dari Paul Recouer dan Analisa Kesadaran dari Husserl. Pada tahun 1961, disertasi Hanafi yang mengkaji tentang ushul fikih dinobatkan sebagai karya ilmiah terbaik.[10]

Beberapa tokoh pemikir terkemuka, baik dari dunia Islam maupun Barat telah memberikan inspirasi berharga bagi proses penempaan intelektualisme Hanafi. Mereka adalah Mohammad Iqbal (1877-1938), Hassan-al-Banna (1904-1949), bahkan Sayyid Qutb (1906-1966), sekaligus dari beberapa tokoh filsuf Barat seperti Emanuel Kant (1724--1804), Hegel (1770-1831), Henri Bergson (1859-1941), Edmund Husserl (1859-1938) dan Heidegger (1889-1976). Selama mengambil program Ph.D di Sorbone, ia banyak berinteraksi dengan para tokoh terkemuka seperti Louis Massignon (1883-1962), Robert Brunschvig (1901-1990), Jean Guitton (1901-1999), Henri Laoust (1905-1983), Gustav von Grünebaum (1909-1972), Henri Corbin (1933-1978), dan Paul Ricoeur (1913-2005).[11]

Sebagai tokoh pembaru pemikiran Islam, Hassan Hanafi menggunakan beberapa metode sebagai dasar pijakan pemikirannya: metode hermeneutika, metode dialektika, dan fenomenologi. Metode hermeneutika

---

[9] Hassan Hanafi, *New Directions in Islamic Thought*, h. 3-4.

[10] Judul asli disertasi Hassan Hanafi adalah *"Les méthodes d'exégèse Essai sur la Science des Fondements de la Compréhension",* dalam versi bahasa Inggrisnya: *The Exegetical Methods*, *An Essay on the Science of the Foundations of Understanding*. Josep Puig Montada, "Hassan Hanafi's new approach to the Koran." *Doctor Virtualis,* No.17 Tahun 2022, h. 262.

[11] Sobia Tahir dan Muhammad Fayyaz, "Mysticism in the Light of Phenomenology-A Novel Approach by Hassan Hanafi," *Hazaraislamicus,* Vol. 9 No. 2 Tahun 2020, h. 12.

menjadi landasan berpkir untuk memahami konteks bangsa Arab dalam upaya kontekstualisasi terhadap teks-teks al-Qur'an. Kondisi Mesir dan bangsa Arab secara umum baik di bidang sosial, politik, maupun ekonomi mendorongnya untuk merumuskan landasan penafsiran sebagai jawaban kongkret. Metode dialektika diadopsi dari Karl Max untuk menganalisis sejarah perjuangan Islam. Dengan metode dialektika, misalnya, Hanafi menggagas teologi lebih antropologis untuk mengatasi keterasingan teologi Islam.[12]

Gagasan-gagasan lain kemudian muncul beriringan melalui metode dialektika, seperti dari Tuhan ke bumi, dari takdir ke kehendak bebas, dari teori ke tindakan, dari eskatologi ke futurologi, dari jiwa ke tubuh, dari rohani ke jasmani, dari kondisi psikologis ke perjuangan sosial, dan dari vertikal menuju horizontal. Adapun metode fenomenologi yang diadopsi dari Edmund Hussel menjadi basis analisis Hanafi untuk tujuan agar dunia Islam mampu berbicara bagi dirinya dan dalam realitasnya sendiri. Metode ini dipilihnya sebagai metode yang paling tepat untuk memahami realitas-realitas tersebut.[13]

Menurut Kazuo Shimogaki, posisi pemikiran Hassan Hanafi dalam gerakan pemikiran keislaman bisa dipetakan menjadi tiga corak.[14] *Pertama,* sebagai pemikir revolusioner, yang tercermin pada gagasannya untuk mencapai Revolusi Tauhid. Revolusi Tauhid ia terjemahkan dengan *"al-Yasār al-Islāmī"* atau "Kiri Islam",[15] yang ia dengungkan segera setelah terjadinya Revolusi Iran. Gagasan tersebut menjadikannya sebagai tokoh Islam revolusioner layaknya Ali Syari'ati, sebagai tulang punggung revolusi Islam Iran, dan Imam Khomeini, yang memimpin revolusi tersebut. *Kedua,* tokoh reformis, yang bisa dinilai menyerupai Muḥammad 'Abduh (1849-1905), seorang *outstanding thinker* dari Mesir.[16] *Ketiga,* pemikir modernis, karena ia dipandang sebagai penerus gerakan Al-Afghani (1838-1897). Hanafi selalu mendengungkan perjuangan melawan imperialisme kultural Barat dan

---

[12] Pemikiran Hassan Hanafi tentang rekonstruksi bidang akidah (teologi Islam) banyak dibahas dalam salah satu bukunya yang berjudul *min al-'Aqīdah ilā al-Ṡaurah.* Buku ini merupakan buku seri tentang *turās* dan *tajdīd.* Hassan Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṡaurah,* Beirūt: Dār al-Tanwīr, 1988.

[13] Hassan Hanafi, "Multilateralism: An Islamic Approach", dalam *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution and Culture*. Vol. 2, Egypt: Dar Kebaa Bookshop, 2000, h. 536.

[14] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi,* terj. M.Imam Aziz dan M.Jadul Maula, cet. IV, Yogyakarta: LKiS, 2000, h. 4-5.

[15] Karya *al-Yasār al-Islāmī* adalah salah satu volume dari karya Hassan Hanafi dengan judul besar *al-Dīn wa al-Ṣaurah fī Miṣr (1952-1981).* Buku ini terdiri dari delapan volume dengan judul yang berbeda: (1) *al-Dīn wa al-Ṣaqāfah al-Waṭaniyah;* (2) *al-Dīn wa al-Taḥarrur al-Ṣaqāfî;* (3) *al-Dīn wa al-Naḍḍāl al-Waṭanī;* (4) *al-Dīn wa al-Tanmiyah al-Qawmiyah;* (5) *al-Ḥarakāt al-Dīniyah al-Mu'āṣarah;* (6) *al-Uṣūliyah al-Islāmiyah;* (7) *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*; dan (8) *al-Yasār al-Islāmī wa al-Waḥdah al-Waṭaniyah.*

[16] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam…,* h. 12.

penyatuan dunia Islam. Perjuangan ini telah digagas al-Afghani satu abad sebelumnya. Gerakan ini disebut gerakan Islam modern. Hanafi adalah tokoh yang jauh dari sifat tradisionalisme yang menjadi arus utama pemikir Islam di masanya.[17] Namun, fenomenologi yang dia pakai sebagai pendekatan pemikirannya tidak bisa sepenuhnya sebagai kaum modernis dalam arti gerakan.

Kiri Islam menjadi semacam *trade-mark* dari pemikiran Hassan Hanafi. Istilah "Kiri", yang pada mulanya dipakai dalam konteks politik, dimaknai sebagai keinginan akan sesuatu secara progresif (kemajuan) yang menginspirasi untuk mencapai keunggulan manusia dalam menghadapi takdir sosial. Istilah "Kiri Islam" tidak diciptakan oleh Hassan Hanafi sendiri karena istilah ini sudah dipakai oleh Ahmad 'Abbās Ṣālih pada dekade tujuh puluhan. Menurut Ṣālih, kelompok Kiri yang dimaksud adalah mereka yang menaruh perhatian pada aspek sosial dalam Islam, yakni dalam hubungan horizontal dengan memperhatikan nasib umat mayoritas, bahkan dalam relasi vertikal yang mencerminkan prinsip persamaan, kepedulian, dan tanggung jawab sosial.[18]

Untuk meneguhkan keseriusannya dalam menggaungkan pembaruan, Hanafi telah menulis banyak karya dalam bentuk buku maupun artikel, dalam bahasa Arab dan bahasa Inggris. Projek pembaruan pemikirannya dapat dipilah menjadi tiga dimensi besar yang saling berhubungan.[19] *Pertama, al-turāṡ al-qadim,* yakni mengenai sikap umat Islam terhadap *turāṡ* atau khazanah Islam tradisional. Dalam hal ini ia telah menulis beberapa karya, seperti *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm.* Buku ini membahas posisi *turāṡ* sebagai langkah perdana menuju pembaruan.

Kedua, al-turāṡ al-gharbī, yaitu tentang sikap umat Islam terhadap Barat. Gagasan seputar dimensi ini dituangkan Hanafi dalam karyanya, *Fī al-Fikr al-Gharbī al-Mu'āṣir*. Gagasan utamanya adalah upaya agar umat Islam lepas dari hegemoni Barat, kemudian ia menulis buku lainnya, *Muqaddimmah fī 'Ilm al-Istighrāb.*[20] Buku Pengantar Oksidentalisme ini menawarkan gagasan untuk bersikap kritis terhadap budaya Barat sekaligus sebagai penyeimbang orientalisme yang selama ini menghegemoni dunia Islam. *Ketiga, al-wāqī' al-mubāsyir* (realitas Muslim kontemporer), tentang upaya

---

[17] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam…*, h. 4-5.

[18] Ahmad 'Abbās Ṣālih, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Islām,* Cet. 2, Beirūt: al-Muassasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1973, h. 5-6.

[19] Lihat Hefni, "Rekonstruksi Maqâshid Al-Syarî'ah (Sebuah Gagasan Hasan Hanafi tentang Revitalisasi Turâts)." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial,* Vol. 6 No. 2 Tahun 2011, h.165-166.

[20] Oksidentalisme lahir untuk menghadapi westernisasi yang telah lama mempengaruhi dunia Islam, tidak hanya dalam konteks kehidupan budaya namun juga berbagai sisi kehidupan lainnya. Hassan Hanafi, *Muqaddimaḥ fī 'Ilm al-Istighrāb,* Kairo: al-Dār al-Fanniyah, 1991, h. 22.

merekonstuksi kebudayaan Islam hari ini dalam ranah global, tidak hanya di kawasan Arab namun umat Islam di tempat lain. Dimensi ini melahirkan gagasan pembaruan di bidang tafsir al-Qur'an *(naẓariyah al-tafsīr)*.

Ketiga dimensi tersebut bersifat teoretis *(naẓarī)* dan menjadi impian bangsa Arab kontemporer dalam kehidupan sosial, budaya, dan politik. Menurut Hassan Hanafi, setiap dimensi membutuhkan waktu yang tidak sebentar. Projek pertama (*al-turāṡ al-qadim*) diupayakan pertama dari dua projek berikutnya, namun projek yang lain bisa diupayakan tanpa harus menunggu rampungnya projek pertama.[21]

Pemikiran-pemikiran Hassan Hassan Hanafi banyak dikenal di Indonesia termasuk melalui terjemahan atas karya-karyanya. Mujiburrahman mencatat, beberapa tulisan ilmiah tentang Hassan Hanafi telah dipublikasikan sejak 1990-an terutama gagasan Kiri Islam dan oksidentalisme. Dua topik pemikirannya ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.[22]

2. Genealogi pemikiran Hassan Hanafi

Genealogi pembaruan pemikiran Hassan Hanafi berpijak pada dua tradisi pemikiran: Islam dan Barat. Pengaruh itu terjadi baik langsung maupun tidak langsung, *in person* (hubungan langsung guru-murid) atau *in book* (mempelajari melalui karya). Tidak hanya dari kalangan Muslim, genealogi pemikirannya juga berasal dari para tokoh Barat.

a. Genealogi pemikiran tafsir

Hassan Hanafi mendapatkan inspirasi dari beberapa tokoh seperti Muḥammad Iqbāl (1877-1938), Ḥassan-al-Bannā (1904-1949), bahkan Sayyid Quṭb (1906-1966). Dari mereka ide pembaruan sekaligus *ghīrah ḥarakiyah* Hassan Hanafi muncul. Menurut Shimogaki, posisi pemikiran Hassan Hanafi dalam konteks dunia Islam berasal dari beberapa tokoh hingga membentuk dirinya sebagai pemikir revolusioner, reformis, dan modernis.[23] Pertama, sebagai pemikir revolusioner, gagasannya untuk mencapai Revolusi Tauhid. Revolusi Tauhid ia terjemahkan dengan Kiri Islam yang dia dengungkan segera setelah terjadinya Revolusi Iran. Gagasan tersebut menjadikannya sebagai tokoh Islam revolusioner layaknya Ali Syari'ati (1933-1977), sebagai tulang punggung revolusi Islam Iran, dan Imam Khomeini (1902-1989), yang memimpin revolusi tersebut.

---

[21] Hassan Hanafi, *Min al-Naql ilā al-Ibdā',* Kairo: Dār Qubbā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000, Jilid 1, h. 24; Hassan Hanafi, *Muqaddimaḥ fī 'Ilm al-Istighrāb,* h. 9-10.

[22] Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." *Studia Islamika,* Vol. 25 No. 2 Tahun 2018, h. 294-301.

[23] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam…,* h. 4-5.

Kedua, sebagai tokoh reformis, yang bisa dinilai menyerupai Muḥammad ‘Abduh (1849-1905), seorang pembaru dan *outstanding thinker* dari Mesir. *Ketiga,* pemikir modernis, karena ia dipandang sebagai penerus gerakan al-Afghani (1838- 1896). Hassan Hanafi selalu mendengungkan perjuangan melawan imperialisme kultural Barat dan penyatuan dunia Islam. Perjuangan ini telah digagas al-Afghani satu abad sebelumnya. Gerakan ini disebut gerakan Islam modern. Karena pengaruh dari pemikiran para tokoh tersebut Hassan Hanafi jauh dari sifat tradisionalisme atau pemahaman keagamaan konservatif yang menjadi arus utama pemikiran Islam di masanya.

Selain itu, banyak tokoh pemikir Muslim terdahulu yang memberikan pengaruh bagi kematangan berpikir Hassan Hanafi tentang tafsir agama, seperti Ibn Rusyd, terutama terkait penguasaanya terhadap berbagai bidang keilmuan yang dipelajari dari tradisi Islam dan Barat.[24]

Dari tokoh filsuf Barat, pemikiran Hassan Hanafi dipengaruhi Emanuel Kant (1724--1804), Hegel (1770-1831), Henri Bergson (1859-1941), Heidegger (1889-1976), Edmund Husserl (1859-1938)[25] dan Karl Max.[26] Tiga pemikir pertama memengaruhi Hassan Hanafi dalam bidang hermeneutika, metode dialektika diadopsi Hassan Hanafi dari Karl Max untuk melihat sejarah perjuangan Islam. Sementara metode fenomenologi didapatkan dari Husserl. Metode fenomenologi yang diadopsi dari Edmund Hussel menjadi basis analisis Hassan Hanafi untuk tujuan agar dunia Islam mampu berbicara bagi dirinya dan dalam realitasnya sendiri, baik sosial, ekonomi, politik, dan *turāṡ* Islam. Metode fenomenologis dipilihnya sebagai metode yang paling tepat untuk memahami realitas-realitas tersebut.[27]

b. Genealogi pemikiran *maqāṣid*

Dalam bidang *epistemologi maqāṣid*, transmisi pemikiran Hassan Hanafi tentu saja berasal dari khazanah pemikiran para ulama sebelumnya. Sebagai tokoh pembaru, ia tidak bisa dilepaskan dari *turāṡ,* namun al-Syāṭibī merupakan tokoh paling tampak mempengaruhi pemikirannya di bidang ini. Ia kemudian mengelaborasi kembali teori *maqaāṣid al-syarī'ah* yang dirumuskan al-Syāṭibī. Keterpengaruhan Hassan Hanafi terhadap al-Syāṭibī sangat jelas dalam beberapa karyanya termasuk kitab *Min al-Naṣṣ ilā al-*

---

[24] Hassan Hanafi, *Hiṣār al-Zaman, min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal (‘Ulūm)*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006, h. 605-619.

[25] Sobia Tahir, “Application of Phenomenology on Fiqh: A Philosophical Endeavour by Hasssan Hassan Hanafi." *Iqbal Review/Iqbaliyat,* Vol. 62 No. 1 Tahun 2021, h. 138.

[26] Sobia Tahir dan Muhammad Fayyaz, *Mysticism in the Light of Phenomenology-A Novel Approach by Hassan Hanafi*, h. 12.

[27] Hassan Hanafi, “Multilateralism: An Islamic Approach”, dalam *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution and Culture*, Egypt: Dar Kebaa Bookshop, 2000, Vol. 2, h. 536.

Wāqi', al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm, dan *Hiṣār al-Zaman.*

Berikut beberapa aspek yang mempengaruhi pemikiran *maqāṣid* Hassan Hanafi terutama dari al-Syaṭibī: *pertama*, metode *masālik al-maqāṣid,* yaitu metode *istiqrā'* (kuntitatif) untuk menetapkan *mabda' kullī* (prinsip universal). *Kedua, dwi-maqāṣid*, yakni *maqāṣid Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf.*[28] *Ketiga,* teori *al-ḍarūriyyāt al-khams* (lima prinsip dasar), meliputi *dīn* (agama), *nafs* (jiwa), *nasl* (keturunan), *māl* (harta kekayaan), dan *'aql* (akal; rasio). *Keempat,* teori *tahqīq al-manāṭ,* yakni teori untuk mengaktualisasikan *maqāṣid* ke dalam realitas. Teori *tahqīq al-manāṭ* untuk memperkuat teori "kesadaran praksis" Hassan Hanafi yang diramu bersama teori fenomenologi Hussel. *Kelima,* rumusan "quatrologi" *maqāṣid* yang ditawarkan al-Syāṭibī sebelumnya: tujuan awal *(ibtidā')*; tujuan *li al-ifhām* (untuk dipahami); tujuan *li al-taklīf* (ditetapkan sebagai aturan); tujuan *li al-imtiṡāl* (dilaksanakan).[29]

Sejatinya, tidak hanya al-Syāṭibī yang disinggung Hassan Hanafi dalam menjabarkan *maqāṣid*. Dia menegaskan bahwa pengembangan ilmu Usul Fikih termasuk *maqāṣid* (dengan mengedepankan pesan atau tujuan utama nash) yang ia lakukan adalah untuk melanjutkan atau mengembangkan pemikiran al-Syāṭibī dan al-Ṭūfī. Tetapi, al-Syāṭibī adalah satu di antara sekian banyak tokoh yang banyak memengaruhi pemikiran Hassan Hanafi. Hal ini dibuktikan dengan uraiannya seputar *maqāṣid* yang selalu diasosiasikan pada pemikiran tokoh Andalusia tersebut.[30] Bukti yang paling jelas adalah salah satu karya ilmiahnya yang mengkaji secara khusus pemikiran al-Syāṭibī.[31]

Selain itu, ada beberapa tokoh lain di era modern-kontemporer yang disebutkan Hassan Hanafi, seperti Muṣṭafā 'Abd al-Razzāq (w. 1847), 'Alī Syāmī al-Nasysyār (w. 1980), Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āsyūr (1973), dan 'Allāl al-Fāsī (w. 1974).[32] Mereka disebut Hanafi sebagai tokoh proto-*maqāṣid* walaupun ia tidak secara khusus menjabarkan satu persatu pemikiran mereka.

3. Konsep wahyu

Dalam pelbagai aspek yang bersifat fundamental, pandangan Hassan Hanafi tentang wahyu tidak jauh berbeda dari para ulama pada umumnya. Ia meyakini wahyu al-Qur'an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab yang murni. Untuk memahaminya juga harus sesuai dengan lisan

---

[28] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 304; al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1994, Juz 2, h. 17.

[29] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 304-305.

[30] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi…,* Juz 1, h. 35.

[31] Hassan Hanafi, "Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ahdāf al-Ummah, Qirā`ah fī al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī", *Majallah al-Muslim al-Mu'āṣir*, Vol. 103 Nomor 26 Tahun 2002.

[32] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

Arab sehingga tidak bisa mengkreasikan "makna baru", namun ia juga membuka peralihan makna dari yang *haqīah* ke *majāz* dengan argumen *(qarīnah)* yang kuat.[33] Pandangan tersebut menunjukkan bahwa makna ayat al-Qur'an bersifat objektif.

Keistimewaan dan karakteristik al-Qur'an lainnya juga dijabarkan Hassan Hanafi: (1) sebagai wahyu terakhir dalam proses perjalanannya sejak Nabi Adam hingga Muhammad sehingga tidak lagi mengalami perubahan dan transfigurasi; (2) telah berbentuk tulisan yang terpelihara sehingga terjamin dari *taḥrīf* (reduksi), tidak seperti kitab suci yang lain seperti Taurat dan Injil; dan (3) tidak diturunkan sekaligus tetapi berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun. Karena itu, al-Qur'an tidak turun dalam ruang hampa namun diturunkan sesuai kebutuhan dan tuntutan manusia.[34]

Atas dasar pandangan tersebut, Hassan Hanafi hendak menegaskan bahwa memahami pesan-pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an harus dihubungkan dengan konteks sosial, perintah dan larangan diaplikasikan, dan wahyu dikonversi ke dalam perbuatan.[35] Artinya, mufasir harus memiliki kesadaran bahwa teks wahyu tidak turun sekaligus dari akal Tuhan kepada realitas manusia, akan tetapi teks wahyu turun memberikan jawaban atas problem-problem mereka.

Dalam perjalanan risalah, turunnya wahyu bersifat dinamis dan mengalami perubahan sesuai kondisi umat dalam menerima dan mengamalkan pesan wahyu. Tegasnya, wahyu tidak keluar dari konteks zaman yang konstan yang tidak menerima perubahan. Wahyu berada dalam situasi zaman yang mengalami perkembangan seiring perkembangan zaman. Wahyu mengacu pada kondisi masyarakat dalam sejarah sesuai kemampuan individu dan kelompok dalam menerapkan wahyu tersebut.[36] Adanya *asbāb al-nuzūl* membuktikan hal itu.[37] Konsep *nasakh* yang pernah terjadi dalam sejarah pewahyuan al-Qur'an juga menunjukkan bahwa wahyu muncul dalam ruang sejarah umat Islam periode awal.

Distingsi pemikiran Hassan Hanafi terlihat caranya membuat klasifikasi wahyu. Menurutnya, wahyu terdiri dari empat kategori: (1) wahyu yang langsung dari Allah (al-Qur'an); (2) wahyu *tafṣīlī* dari Rasul atas

---

[33] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 113.

[34] Lihat Hassan Hanafi, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir,* h. 175.

[35] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah,* Beirūt: Muassasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1995, Juz 2, h. 87-88.

[36] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 58..

[37] Lihat Hassan Hanafi*, al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992, h. 135-136.

bimbingan langsung dari Allah; (3) wahyu *jama'ī* dari umat sebagai khalifah Allah; (4) wahyu *fardī* yang bersumber dari akal yang disandarkan pada wahyu dalam kategori pertama dan kedua. Jadi, al-Qur'an dan Sunnah merupakan *al-waḥy al-maktūb,* yang tertulis dan dipelihara dengan tingkat kehati-hatian yang tinggi. Sementara dalil ketiga dan keempat, ijma' dan qiyas, disebut *al-waḥy al-ḥayy* (wahyu yang hidup).[38] Karena itu, Hassan Hanafi menilai bahwa kanal wahyu tidak mungkin terbatas hanya pada wahyu al-Qur'an dan wahyu hadis, sebab al-Qur'an adalah *Kitab Masṭūr* yang tidak bisa mengungkapkan sendiri kandungannya tanpa para *rijāl* ulama. Begitupula dengan Sunnah, ia bisa dipahami dan disampaikan melalui para ulama.[39]

Kempat kategori wahyu di atas adalah *ḥujjah syar'iyah* yang menjadi sumber ilmu. Dalil al-Qur'an, lanjut Hassan Hanafi, adalah dalil yang *matluw 'anh* (dibaca)*,* dalil Sunnah sebagai *marwiy 'anh* (yang diriwayatkan)*,* dan *ijmā'* mengacu pada nas. Demikian pula *qiyās*, sebagai dalil keempat, merupakan *ḥujjah 'aqliyah* yang juga diakui melalui nash,[40] sehingga dari sisi ini tidak perlu ada klasifikasi adanya *ḥujjah* menjadi *naqliyah* dan *'aqliyah* karena kemandirian akal ditimbang dengan *naql*.[41]

Dalam sejarah pewahyuan, pesan al-Qur'an termanifestasikan dalam bentuk Sunnah Rasul, yang disebut dengan *tajribah tārīkhiyah namūżajiyah ūlā* (model pengalaman historis pertama)*. Ijmā'* disebut *tajribah tārīkhiyah śāniyah li al-ummah*, yakni pengalaman historis kedua yang dijalankan oleh suatu komunitas sebagai sebuah kemufakatan. Sedangkan *qiyās* adalah *tajribah tārīkhiyah śāliśah li al-mujtahid,* pengalaman historis ketiga yang diemban oleh seorang mujtahid. *Tajribah* berarti penerapan dan implementasi dari ajaran al-Qur'an.

Dengan kategorisasi tersebut, Hassan Hanafi hendak menegaskan bahwa *ijmā',* sebagai *al-wahy al-hayy,* bisa terus hidup dan berkembang di tengah umat, tidak hanya terbatas pada negerasi awal Islam. Ia bisa terus terjadi di generasi-generasi berikutnya hingga hari kiamat. Demikian pula, *qiyās* sebagai *al-wahyu al-hayy*, bisa terus hidup di tengah masyarakat dan dikembangkan di setiap zaman dan konteks masyarakat melalui para ulama secara individu di setiap generasi hingga kapanpun. Namun demikian, Hassan

---

[38] Lihat Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 62-65.

[39] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…,* Juz 2, h. 106.

[40] Nas yang dimaksud adalah QS. Al-Nisā' [4]: 83.
وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖۗ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطٰنَ اِلَّا قَلِيْلًا.

[41] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…,* Juz 2, h. 100.

Hanafi hanya membatasi 'kesadaran historis' hanya pada dua sumber utama, al-Qur'an dan Sunnah, dan tidak termasuk ijma' dan *ra'y* atau qiyas.[42]

Ijmā' yang dimaksudkan adalah kesepakatan seluruh ulama, yang disebut Hassan Hanafi dengan *ijmā' al-ummah.* Ijmak lainnya juga pernah dikenal dalam tradisi pemikiran Islam tradisional: (1) *ijmā' ahl al-Madīnah*; (2) *ijmā'Ahl al-Kūfah;* (3) *ijmā'al-'Atrah;* dan (4) *ijmā'al-khulafā'al-arba'ah* (kesepakatan empat khalifah: Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali).[43] Beberapa ijmak ini juga menjadi bagian dari 19 dalil syariah yang dikenal dalam tradisi hukum Islam sejak abad-abad sebelumnya.[44]

Selain dalil-dalil di atas, yakni empat dalil yang disepakati beserta macam-macam *Ijmā'*, terdapat dalil lain yang dikenal dalam keulamaan Islam tradisional, yaitu:[45] (1) *Maṣlaḥah Mursalaḥ;* (2) *Istiḥsān;* (3) *al-Istiṣḥāb;* (4) *al-Istidlāl* (5) *al-Barā'ah al-Aṣliyah;* (6) *al-'Ādah;* (7); *al-Istiqrā';* (8) *Sadd al-Żarī'ah;* (9) *al-Akhż bi al-Akhaff;* (10) *al-'Iṣmah*; dan (11) *Qawl al-Ṣaḥābī*. Secara keseluruhan, dalil yang pernah diperkenalkan para ulama sebagai pegangan dalam ajaran Islam berjumlah sembilan belas, terlepas dari perbedaan pandangan mereka.[46]

Masih berhubungan dengan kategorisasi wahyu dan posisinya sebagai dalil, Hassan Hanafi juga membagi wahyu menjadi nash *ẓāhir* dan *bāṭin*. Nash *ẓāhir* berupa al-Qur'an atau sunnah. Adapun nash batin lebih adalah berupa *istidlāl,* yakni suara akal, hati nurani, atau fitrah. Al-Qur'an merupakan nash dalam redaksi dan maknanya. Sementara Sunnah adalah penjelasan dan rincian dari Nabi yang diperoleh melalui proses *tawqīf* atau ilham termasuk di dalamnya hadis *qudsī*, *al-hads al-ṣādiq* (intuisi yang benar).[47]

---

[42] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Juz 2, h. 106.

[43] Pada dasarnya, *ijmā'* masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama. Secara umum, mereka sepakat statusnya sebagai *ḥujjah,* sementara yang mengatakan sebaliknya hanya dari kalangan al-Naẓẓām. Lihat Abū al-Hasan al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H, Juz 2, h. 4.

[44] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Juz 2, h. 108.

[45] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 108.

[46] Wahbah al-Zuḥailī menyebutkan bahwa sebagian dalil telah disepakati oleh jumhur ulama sehingga wajib diikuti dan dijadikan pegangan, yakni al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā',* dan *Qiyās.* Sementara dalil lainnya menjadi perdebatan di mana sebagian menggunakannya dan sebagian yang lain tidak. Di sisi lain, ia juga mengklasifikasi dalil menjadi dua: (1) *naqliyah,* berupa al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā', 'Urf, Syar'u man Qablana,* dan *Mażhab al-Ṣahābī;* (2) *'aqliyah,* yang meliputi *Qiyās, Maṣlaḥah Mursalaḥ;* (2) *Istiḥsān;* (3) *al-Istiṣḥāb, al-Żarā'i'.* Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1986, Juz 1, h. 794.

[47] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Cet. 1, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2005, Juz 2, h. 106.

Dalam penjelasan lebih lanjut, Hassan Hanafi menegaskan bahwa poros dari semua dalil tersebut adalah "kemaslahatan" di mana acuannya tetap pada sumber pertama *tasyrī'* Islam, yakni al-Qur'an. Walaupun demikian, berpedoman pada *qaul al-ṣaḥābī* (pendapat sahabat) lebih dekat pada sikap *taqlīd* karena dengan menjadikannya sebagai dalil berarti hanya mengikuti salah satu pendapat sahabat saja dan mengabaikan pandangan sahabat yang lain. Sementara itu, lanjut Hanafi, dalil lainnya dari nomor satu hingga sepuluh terhimpun dalam *qiyās*,[48] dalam arti semua dalil tersebut bagian dari *qiyās.* Jauh sebelumnya, Najm al-Dīn al-Ṭūfī sudah menyitir kesembilan dalil tersebut dan menghubungkannya dengan konsep kemaslahatan. Menurut al-Ṭūfī, menyebutkan ada sembilan belas (19) dalil dan *'maṣlaḥaḥ'* adalah dalil paling kuat yang harus didahulukan di antara dalil-dalil lainnya.[49]

Hassan Hanafi melanjutkan, *qiyās* yang menjadi sumber atau dasar keempat (*al-aṣl al-rābi'*) dalam mengimplementasikan gerakan menuju pembaruan. Ia mengatakan:

> وَهَذَا ٱلاَصْلُ الرَابِعُ هُوَ الّذِيْ جَعَلَهُ إِقْبَال مَبْدَأَ الحَرَكَةِ فِي الإِسْلاَمِ وَالذِيْ يُنَاطُ بِهِ التَجْدِيْد وَالتَغَيُّرُ والتَحْدِيْثُ والتَطَوُّرُ وَتَقَدُّمُ ٱلمسْلِمِيْنَ، فَفِيْهِ يَصْبَحُ ٱلجُهْدُ ٱلاِنْسَانِيُّ طَرفاً مَعَ الوَحْيِ فِي التَنْظِيْرِ وَالتَشْرِيْعِ. وَهُوَ الَّذِيْ تَحَدَّثَ عَنْهُ مُصْلِحُوْنَا مُنْذُ القَرْنِ ٱلمَاضِيْ وَسَمُّوْهُ "إِعَادَةَ فَتْحِ بَابِ ٱلإِجْتِهَادِ"، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُغلق أَبَدًا.[٥٠]
>
> Dasar keempat (qiyās) inilah yang dijadikan Iqbal sebagai fondasi gerakan dalam Islam, dan menjadi pijakan pembaharuan, perubahan, modernisasi, perkembangan dan kemajuan umat Islam. Di dalamnya, usaha manusia menyatu bersama wahyu dalam berpikir teoretis dan menetapkan aturan. Qiyas juga yang menjadi pembahasan para reformis kita sejak abad lalu yang mereka sebut dengan gagasan 'membuka kembali pintu ijtihad', meskipun pintu itu tidak pernah tertutup.

---

[48] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 108.

[49] Sembilan belas dalil selain *Maslaḥaḥ* yang dimaksud al-Ṭūfī adalah: (1) *al-Kitāb;* (2) *Sunnah;* (3) *Ijmā' al-Ummah;* (4) *Ijmā' Ahl al-Madīnah;* (5) *Qiyās;* (6) *al-Qawl al-Ṣaḥābī;* (7) *Maṣlaḥah Mursalaḥ;* (8) *al-Istiṣḥāb;* (9) *al-Barā'ah al-Aṣliyah;* (10) *al-'Awāid;* (11); *al-Istiqrā';* (12) *Sadd al-Żarī'ah;* (13) *al-Istidlāl;* (14) *Istiḥsān;* (15) *al-Akhż bi al-Akhaff;* (16) *al-'Iṣmah*; (17) *Ijmā' Ahl al-Kūfah;* (18) *Ijmā' al-'Asyrah;* dan (19) *Ijmā' al-Khulafā' al-Arba'ah.* Menurutnya, sebagian di antaranya disepakati oleh para ulama, sementara lainnya masih diperselisihkan. Di antara kesembilan belas dalil tersebut yang paling kuat adalah *al-Kitāb, al-Sunnah,* dan *al-Ijmā'* dan masing-masing mengacu pada kemaslahatan, namun jika bertentangan secara literal dengan nilai kemaslahatan maka yang didahulukan adalah *'maṣlaḥaḥ* melalui metode *takhṣīṣ* dan *bayān.* Lihat al-Ṭūfī, *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn,* Beirūt: Muassasah al-Rayyān: 1998, h. 237-238.

[50] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 66.

Pernyataan di atas menegaskan bahwa kunci dari pembaruan adalah *qiyās* karena *qiyās* adalah inti dari ijtihad.[51] Melakukan pembaruan berarti melanjutkan ijtihad. Pembaruan dalam ijtihad diwujudkan dengan cara menyuarakan revitalisasi hukum untuk menjawab setiap perkembangan masyarakat, sehingga tidak ada alasan untuk menutup pintu ijtihad.

Bahkan, menurut Hassan Hanafi, akal dalam konteks ini menjadi sumber pertama *tasyrī'* karena komitmen kuat para ulama untuk berijtihad dalam menghadapi pelbagai problem masyarakat dan tantangan zaman kekinian. Sehingga, nas tidak terhijab di antara akal dan realitas yang disebabkan oleh buruknya pemahaman atas teks agama.[52] Dari proses pemahaman secara terbuka dan rasional terhadap wahyu, berbagai ilmu lahir dan berkembang dari tubuh Islam. Semua ilmu yang pernah berkembang dalam tradisi keislaman berasal dari wahyu. Ushul fikih bermula dari wahyu, ilmu kalam berawal dari wahyu, ilmu tasawuf juga dimulai dari perenungan atas wahyu, bahkan filsafat pun dikembangkan oleh para filosof Muslim melalui olah pikir atas pesan-pesan wahyu.[53]

4. Kritik *turāṡ* tafsir

Turāṡ adalah setiap apa yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban yang ada.[54] Jadi, segala sesuatu yang berasal berasal dari masa sebelumnya dalam bentuk apapun disebut dengan *turāṡ.* Namun, yang dimaksud dalam tulisan ini adalah peninggalan dalam bentuk pemikiran atau gagasan, masa lalu yang pernah disampaikan oleh tokoh sebelumnya, baik dalam bentuk dokumen manuskrip maupun buku cetak, termasuk dokumen yang tersimpan dalam bentuk digital.

Hassan Hanafi banyak memberikan catatan kritis pada produk pemikiran Islam tradisional. Dia menilai ilmu-ilmu keislaman tradisional yang sebelumnya pernah meramaikan peradaban Islam telah mengalami stagnasi untuk generasi berikutnya dan sudah tidak kompatibel bagi perkembangan zaman kontemporer. Kritiknya tidak hanya menyasar pada produk penafsiran tetapi juga *manhaj* atau metode dan pendekatan.

---

[51] Hal senada pernah dinyatakan Imam al-Syāfi'ī bahwa ijtihad adalah qiyās, dua istilah yang memiliki makna yang sama. Akan tetapi, mayoritas ulama mengatakan sebaliknya bahwa ijtihad tidak selamanya dengan *qiyās* sebab *qiyās* membutuhkan ijtihad, qiyas itu langkah awal menuju ijtihad, dan ijtihad tidak selalu membutuhkan *qiyās*. Lihat al-Syāfi'ī, *al-Risālah,* Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940, h. 476; Abū al-Muẓaffar, *Qawāṭi' al-Adillah fī al-Uṣūl,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999, Juz 2, h. 71.

[52] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 107.

[53] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…*, h. 51-52.

[54] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 13.

Produk tafsir tradisional yang menjadi sasaran kritik Hassan Hanafi terletak pada materi-materi pembahasannya tidak mengalami perubahan. Menurutnya, karya-karya yang dihasilkan dari generasi ke generasi hanya bersifat repetitif. Materi pembahasan hanya mengulang tradisi lama. Hasil pemikiran sebelumnya diulang kembali pada generasi berikutnya. Perubahan hanya terjadi pada gaya tutur dan redaksinya. Repetisi juga terjadi berupa sajian informasi ensiklopedis dari hasil pemikiran lama. Hasil pemikiran para pemikir periode klasik dan pertengahan dengan mudah diakses kemudian disampaikan dan ditulis kembali tanpa dipertautkan dengan perubahan zaman.[55]

Tidak hanya bersifat repetitif, atau kelemahan lain pada produk tafsir, pemikiran tradisional Islam dinilai Hassan Hanafi memiliki beberapa kelemahan mendasar pada ranah epistemologis, khususnya dalam memosisikan teks-teks keagamaan. Catatan kritis tersebut meliputi beberapa hal: (1) teks dihadapkan pada keyakinan umat, bukan rasio dan kenyataan hidup mereka; (2) teks bertumpu pada otoritas Kitab dan bukan pada rasio. Rasio bahkan tidak memiliki tempat yang signifikan; (3) teks dipandang berasal dari realitas lain, tidak dikorelasikan dengan realitas manusia; (4) pilihan makna teks cenderung didasarkan pada pilihan untung-rugi, yang mendukung dan yang menguntungkan penafsirnya; (5) metode teks cenderung dipakai hanya sebagai bentuk nasehat dan petunjuk dari pada pembuktian dan penjelasan.[56]

Secara umum, Hassan Hanafi melihat adanya kelemahan metodologis karena corak-corak tafsir tersebut yang dianggapnya bersifat parsial dan atomistik, seperti yang terjadi tafsir linguistik *(lughawī)*, historis (*tārīkhī* atau *bi al-ma'śūr*), *fiqhī* (fikih), sufistik (tasawuf). Kritiknya juga dialamatkan pada tafsir bercorak filosofis *(falsafī),* saintifik *('ilmī),* dan bahkan tafsir reformis *(iṣlāhī)*. Hassan Hanafi menilai, meskipun diakui memiliki kelebihan, beberapa corak tafsir tersebut memiliki kelemahan sehingga tidak bisa diandalkan untuk menjawab berbagai problem kemanusiaan kontemporer.

a. Pendekatan tafsir *lughawī* (linguistik).

Menurut Hassan Hanafi, kelemahan yang ada pada pendekatan tafsir *lughawi* terdiri dari beberapa; (1) terjerumus pada tafsir literal yang melupakan pesan universal atau bahkan *maqāṣid kulliyah* dari wahyu;[57] (2) bahasa pada dasarnya tidak hanya tentang susunan kata atau kalimat namun

[55] Penjelasan selanjutnya lihat Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 150.
[56] Kelemahan-kelemahan yang lain lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam...*, h. 53-54.
[57] Lihat Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 80-82.

juga mengenai makna, namun tafsir *lughawi* lebih memperioritaskan pada sisi kebahasaan dari pada pesan di balik bahasa tersebut; (3) melupakan sisi beberapa sisi historisitas turunnya ayat, seperti *asbāb al-nuzūl*, *naskh,* dan aspek *makkī-madanī*, seolah-seolah ayat turun lepas dari ruang dan waktu; (4) tidak dipijakkan pada konteks masyarakat mutakhir. sehingga seolah-olah wahyu tidak ditujukan kepada mereka, kehidupan umat Islam bukan menjadi tujuan wahyu. Hassan Hanafi menegaskan:

فَإِنَّ هَذَا المَنْهَجَ لَهُ عِدَّةَ عَيَوْبٍ.... إِغْفَالُ وَاقِع المسْلمِينَ الحَالِيْ وَكَأَنّ النصّ ليس خِطَابًا مُوَجّها لهم وكأن حَياةَ المسلمينَ ليس هو موضوعُ الخِطابِ ومَقْصدُه وكأن الناسُ تأكل اللغةَ وتَسْكُنُ فِي البَلاَغَة تَحِلّ مَشَاكِلَهَا وَأَزِمَاتِهَا بِالكلِمَات.[٥٨]

> "Manhaj tafsir lughawī ini memiliki beberapa kelemahan, di antaranya adalah melupakan realitas kaum muslimin saat ini, sehingga seolah-olah nas wahyu bukan ditujukan kepada mereka, seakan-akan kehidupan umat Islam bukan objek dan tujuan wahyu, dan manusia makan dengan bahasa, bisa tenang hidupa mereka dengan sastra di mana problem dan krisis mereka bisa selesai dengan untaian kata."

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa salah satu kelemahan tafsir *lughawī* karena tidak kontekstual. Hal itu tidak lepas dari ekspektasi Hassan Hanafi bahwa tafsir harus mampu memberikan solusi atas problem riil di tengah masyarakat sehingga sajian tafsir tidak hanya uraian retoris yang tidak membumi.

b. Pendekatan historis *(tārīkhī)*

Pendekatan ini juga disebut dengan tafsir *bi al-ma'śūr;*[59] dengan penekanan yang berbeda. Artinya, *tārīkhī* yang dimaksud adalah pendapat para ulama yang ada di masa sebelumnya. Hassan Hanafi memandang metode ini memiliki kelemahan, sebab terlalu mengandalkan pada generasi tertentu, yakni generasi sahabat dan tabi'in, yang menyebabkan seakan-akan al-Qur'an hanya milik generasi tersebut sehingga penafsiran hanya menjadi monopoli mereka. Kelemahan ini berdampak pada kelemahan yang lain, yakni pengabaian terhadap realitas kekinian. Karena itu, tafsir semacam ini hanya berinteraksi dengan masa lalu dan tidak dengan zaman sekarang. Namun demikian, lanjut Hassan Hanafi, tafsir dengan pendekatan historis menyediakan berbagai informasi historis yang sangat berharga berkaitan dengan wahyu dan sunnah serta kehidupan Nabi, para sahabat, dan *tābi'īn*.[60]

---

[58] Lihat Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 81-82.

[59] Menurut al-Zarqani, tafsir dengan pendekatan historis adalah menjelaskan maksud ayat berdasarkan pada semua bentuk keterangan ayat Alqur'an, Sunnah atau ucapan para sahabat. Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995, h. 3.

[60] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 82-84.

c. Pendekatan fikih

Hadirnya pendekatan atau corak tafsir fikih tidak lepas dari beberapa faktor yang melatarbelakanginya. Hassan Hanafi melihat *manhaj* tafsir memiliki beberapa kelemahan: (1) menimbulkan adanya dominasi faham dan ideologi yang berdampak pada fanatisme yang berlebihan dan pada gilirannya muncul berbagai perpecahan; (2) tidak menghadirkan hikmah dan *maqāṣid* ayat sehingga terjebak pada uraian-uraian hukum yang bersifat formalitas; (3) hukum Islam mengalami stagnasi karena tafsir hanya dihubungkan dengan ruang historis masa lalu tanpa memperhatikan dinamika sosial masyarakat kontemporer.[61]

d. *Manhaj* tafsir *ṣūfī* (sufistik)[62]

Corak tafsir ini hanya dimaksudkan untuk menguatkan teori-teori sufistik para kaum shufi. Metode takwil selalu digunakan dalam corak tafsir ini untuk mencari makna esoteris ayat. Tafsir sufistik hendak menegaskan bahwa ayat-ayat Alqur'an memiliki aneka mutiara makna yang sangat dalam yang tidak dapat diungkap hanya dengan pendekatan kebahasaan atau makna lahiriah. Namun demikian, karena tafsir ini lebih menitikberatkan pada pengalaman kebatinan mufasir, produk tafsir yang dihasilkan cenderung menjauh dari kehidupan praksis. Kelemahan lain tafsir ini, menurut Hassan Hanafi, terletak pada takwil bebas yang keluar dari standar pemaknaan dari sudut pandang kebahasaan atau jauh dari analisis historis pewahyuan *(asbāb al-nuzūl)*.[63]

e. *Manhaj* tafsir filosofis *(falsafī)*

Tafsir ini melampaui metode tekstual dan pendekatan *bi al-riwāyah* sehingga mampu berdialektika dengan peradaban lain dan jauh dari fanatisme sehingga tidak mudah menyalahkan tafsir lain yang tidak sealiran. Namun demikian, Hassan Hanfi menilai tafsir dengan *manhaj* ini memiliki beberapa kelemahan: (1) terlalu mengedepankan rasio sehingga menghilangkan sisi mistis-religius dan hakikat transenden dari al-Quran sebagai wahyu ilahiah; (2) terlalu berpegang pada tradisi pemikiran filosof Yunani dan Persia, dan mengadopsinya ke dalam Islam untuk mengkaji tentang konsep ketuhanan,

---

[61] Kelemahan lain dari *manhaj* tafsir ini lihat Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 86-87.

[62] Tafsir dengan corak sufistik menjadi perdebatan di kalangan para ulama, sebab dianggap akan terjebak pada apa yang dialami kaum Bāṭiniyah yang memang banyak ditolak oleh sebagian banyak ulama. Namun, al-Zurqānī cenderung membedakan antara tafsir *ṣūfī-isyārī* dengan tafsir kaum Bāṭiniyah, sebab tafsir kaum *ṣūfī* tidak menolak makna lahiriyah ayat. Al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Juz 2, h. 67.

[63] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 88-89.

penciptaan alam, dan semacamnya; (3) abai terhadap realitas sosial dan problem kekinian. [64]

f. Pendekatan tafsir teologis *(al-tafsīr al-'aqā'idī)*[65]

Pendekatan tafsir teologis merupakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang hanya bertujuan untuk mengukuhkan pandangan teologi penafsirnya. Karena itu, tafsir ini sarat dengan muatan sektarian sampai pada justifikasi, pembelaan, dan pembenaran terhadap aliran teologi yang dianut melalui ayat-ayat. Masing-masing aliran dalam teologi akan selalu mempertahankan pendapatnya dengan dalil-dalil al-Qur'an. Hal ini bisa diperhatikan dalam sejarah teologi Islam ketika kelompok Qadariyah berseteru dengan aliran Jabariyah atau Muktazilah "bersitegang" dengan kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah yang masing-masing mempertahankan pendapat teologisnya melalui sandaran ayat hingga menjadikan wahyu sebagai justifikasi untuk mengukuhkan pandangan masing-masing. Bahkan, tafsir teologi telah menghadirkan ideologi politik yang pernah terjadi dalam sejarah khilafah Islam.[66]

Hassan Hanafi melihat tafsir teologis memiliki beberapa kelemahan berikut: (1) terlalu berpegang pada teks dan menjadikan akal hanya pelengkap bagi nas, seperti terjadi pada aliran teologi Hasyawiyah dan Ahl al-Ẓahir pada khususnya dan Ahl al-Sunnah pada umumnya; (2) terjebak pada perseteruan teoretis yang tidak menghasilkan dampak praksis secara langsung; (3) menggiring pada pandangan teologi ekstrem yang menyebabkan sikap *takfīr* (mengkafirkan) satu sama lain yang menyebabkan pertumpahan darah.[67]

g. Pendekatan tafsir saintifik *(al-tafsīr al-'imī)*[68]

Pendekatan ini muncul belakangan dalam pentas studi tafsir al-Qur'an seiring bergulirnya modernisasi dan kemajuan sains dan teknologi. Tafsir

---

[64] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 91-92.

[65] *Al-tafsīr al-'aqā'idī* adalah tafsir atas ayat-ayat keimanan kepada Allah, sifat dan *af'āl*-Nya, perdebatan tentang nilai baik dan buruk, antropomorfisme, dan tema-tema akidah lainnya. Lihat Faḍl Hasan 'Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsiyātuh, wa al-Tijāhātuh, wa Manāhijuh fī al-'Aṣr al-Hadīṡ*, Oman: Dār al-Nafā'is, 2016, Juz 1, h. 554-58.

[66] Misalnya khilafah Umayyah yang berpegang pada akidah Murji'ah, pemerintahan Fāṭimiyah pada teologi Syi'ah, Daulah Hijāziyah (Arab Saudi) modern pada teologi Wahhabiyah, dan Iran pada *Ṡaurah Islāmiyah* (revolusi Islam). Lihat Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 93-94.

[67] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 94-95.

[68] Tafsir al-Qur'an dengan pendekatan ilmiah telah menjadi diskursus *debatable* di kalangan para ulama terdahulu. Al-Rāzī dan al-Ghazālī mendukungnya, sementara al-Syāṭibī cenderung menolaknya karena dihubungkan dengan konsep ke-*ummi*-an al-Qur'an. Lihat al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H., Juz 14, h. 273-274; Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th., Juz 1, h. 290; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Kairo: Dār Ibn 'Affān, 1997, Juz 2, h. 138.

dengan corak ini ikut meramaikan studi keislaman menjadi lebih produktif. Namun demikian, Hassan Hanafi melihat beberapa kelemahan pada corak tafsir ini: (1) terlalu mengandalkan kemajuan sainsdan menjadikan agama seolah-olah berada di bawah kontrol dan kendali kemajuan tersebut; (2) mendamaikan ilmu dan agama dengan hanya mengambil hasil temuan ilmiah yang cocok dengan agama dan menolak yang tidak sesuai; (3) teks-teks agama hanya untuk justifikasi bagi sains dan bukan sebaliknya; (4) melupakan isu-isu sosial dan politik yang menyebabkan lahirnya kesadaran palsu bagi umat.[69]

h. *Manhaj* tafsir reformis *(al-tafsir al-iṣlāhī)*

Manhaj tafsir ini juga muncul di era modern. Corak tafsir ini *concern* pada masalah sosial politik umat. Tujuannya adalah untuk membangkitkan semangat pergerakan menuju perubahan tatanan sosial yang lebih baik. Sajian tafsir ini melampaui corak tafsir lainnya yang telah dikenal dalam khazanah Islam, seperti beberapa corak tafsir yang disebutkan sebelumnya. Sebagian pemikir aktivis telah memberikan nuansa tafsir semacam ini yang dijumpai di sebagian negara Islam, seperti Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā di Mesir.[70]

Namun, Hassan Hanafi memandang metode reformis ini hanya sebagai bentuk gerakan “reformasi terbatas,” yakni terbatas pada generasi, zaman dan tempat tertentu, bukan kebangkitan total atau “revolusi” untuk semua sektor perkembangan kehidupan umat Islam modern. Kelemahan lain dari corak tafsir ini terlihat pada sistematikanya yang cenderung masih bertele-tele, panjang lebar, tidak fokus pada satu tema *(mauḍū’ī).*[71]

Kritik terhadap berbagai corak dan pendekatan tafsir tradisional di atas merupakan upaya Hassan Hanafi untuk menjadikannya sebagai titik tolak kontinuitas menuju pembaruan. Sebab, sebagaimana dijelaskan, pembaruan bagaimanapun tidak bisa dipisahkan dari *legacy* pemikiran Islam. Titik temu inilah yang disebut Hassan Hanafi dengan *“change through continuity”* (perubahan melalui proses berkesinambungan). Prinsip ini, menurutnya, menjadi pilihan tepat dalam melakukan pembaruan menghadapi modernitas. Modernitas dalam Islam, menurutnya, tidak bisa mengambil pilihan model

---

[69] Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr,* h. 96-99.

[70] Dalam kategorisasi al-Żahabī, tafsir yang disajikan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha masuk dalam kategori tafsir *adabī ijtimā’ī.* Husain al-Żahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., Juz 2, h. 401.

[71] Kelemahan-kelemahan yang lain pada corak tafsir reformis ini bisa dilihat dalam Hassan Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṡr*, h. 99-101.

yang lain, yakni (1) menjadikan *turāṡ* sebagai sumber inspirasi dan sistem nilai yang diterima secara apa adanya; atau (2) yang menolak *turāṡ* sama sekali.[72]

Pembaruan dalam Islam, menurut Hassan Hanafi, juga tidak bisa mengikuti jejak Barat yang melakukan diskontinuitas total dari tradisinya sehingga menjadi semacam *throwing baby out of the bath water* (membuang bayi dari bak mandi). [388]. Islam juga tidak bisa menerapkan *juxtaposition model*, yakni model yang menerapkan keselarasan, bukan pertentangan, antara yang lama dan yang baru di mana yang lama dipertahankan dalam ranah privat, sementara yang baru untuk ranah publik. Model ini pada umumnya menjadi pilihan negara-negara Asia seperti Jepang, Korea, dan Thailand.[73]

5. Rekonstruksi ilmu keislaman tradisional

Setelah melakukan kritik dan dekonstruksi terhadap bangunan lama tafsir al-Qur'an, Hassan Hanafi berusaha menghadirkan rekonstruksi atau pembaruan pemikiran tafsir Islam. Ia menilai pembaruan adalah keniscayaan. Tanpa pembaruan, pemikiran menjadi stagnan sekaligus abai terhadap perubahan zaman. Pembaruan pemikiran Islam, yang harus diawali dengan pembacaan ulang terhadap *turāṡ* (tradisi pemikiran Islam), berarti membaca ulang dengan kaca mata zaman kekinian. Karena itu, rekonstuksi atau pembaruan *(tajdīd)* yang ia maksudkan adalah *i'ādah qirā'ah al-turāṡ bi manẓūr al-'aṣr* (pembacaan ulang terhadap tradisi pemikiran dengan sudut pandang kekinian).[74]

Namun demikian, pembacaan ulang, bagi Hassan Hanafi, tidak berarti menyalahkan atau memvonis keliru *turāṡ* Islam atau hasil pembacaan lama. Semua tawaran lama dapat saja dianggap benar. Kekeliruan terjadi ketika seseorang membaca *turāṡ* menggunakan kacamata bukan zamannya atau keluar dari konteks zamannya. Produk pemikiran yang dihasilkan di zaman tertentu dikonsumsi secara total untuk zaman yang berbeda.[75] Warisan pemikiran lama adalah keberhasilan bagi generasinya sendiri sekaligus menjadi arkeologi pengetahuan bagi zaman berikutnya, namun belum tentu *proper* (cocok) sebagai pijakan baku bagi generasi penerusnya.

---

[72] Lihat Hassan Hanafi. "Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options," *Asian Journal of Social Science,* Vol. 33 Nomor 3 Tahun 2005, h. 392-393.

[73] Di negara-negara ini, tradisi masih dipertahankan dalam kehidupan privat, seperti gaya hidup, makan, berpakaian, ulang tahun, pernikahan, pesta, upacara keagamaan dan sebagainya. Adapun modernitas muncul dalam pekerjaan, otomasi, produksi, persaingan, surplus, investasi, dan korporasi. Lihat Hassan Hanafi. *Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity…*, h. 388-390.

[74] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...*, h. 132.

[75] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 132.

Setelah melakukan kritik atas *turāṡ* Islam*,* sebagai bagian dari gagasan besar Hassan Hanafi, upaya berikutnya yang tidak terpisahkan adalah menghadirkan pembaruan (modernisasi) melalui rekonstruksi atas pelbagai disiplin ilmu dalam yang pernah berkembang dalam tradisi Islam. Bidang keilmuan tersebut meliputi ushul fikih (*Islamic legal theory*), teologi (ilmu kalam), filsafat (*falsafah*), dan tasawuf.[76]

Semua bidang keilmuan tersebut bersumber dari sumber primer Islam (al-Quran dan Hadis). Dari Ushul fikih hadir ilmu fikih, dari ilmu tasawuf muncul konsep *sulūk,* teologi mengahasilkan konsep ketuhanan, dan filsafat memunculkan berbagai konsep pemikiran tentang wujud alam, konsep kenabian dan semacamnya. Ilmu-ilmu itulah yang berkembang dalam perjalanan sejarah pemikiran umat Islam dan menghadirkan mazhab atau aliran masing-masing. Keempat bidang keilmuan tersebut merupakan hasil dari pembacaan dan penafsiran terhadap wahyu. Dari hasil penafsiran itulah paradigma berpikir serta prilaku mereka terbentuk. Zaman keemasan yang pernah menghiasi sejarah kehidupan umat Islam tidak lain karena terjadinya perkembangan dan kemajuan yang luar biasa di bidang ilmu-ilmu tersebut.[77]

a. Rekonstruksi ushul fikih

Sebagai metode tafsir, ushul fikih menjadi landasan berpikir untuk menghasilkan produk fikih *(tafsīr fiqhī)*. Maka rekonstruksi di bidang keilmuan ini dimaksudkan agar produk yang dihasilkan benar-benar atas pertimbangan kebutuhan umat, dan bukan hanya pengulangan-pengulangan dari produk-produk fikih klasik. Menurut Hassan Hanafi, realitas menuntut pengembangan fikih yang mengarah pada problem-problem sosial masyarakat. Karena itu, fikih kontemporer tidak lagi mengutamakan persoalan ibadah, yang cenderung menjadi fokus utama dalam fikih klasik. Namun sebaliknya, fikih kontemporer harus lebih menekankan pada aspek muamalat sebab pada aspek inilah masyarakat kontemporer sering mengalami krisis sehingga harus mendapatkan perhatian lebih.[78]

Rumusan rekonstruksi Hassan Hanafi dalam bidang ushul fikih tampak pada segi tiga bangunan keilmuan: (1) teks wahyu Alqur'an (sebagai "*al-wahy al-maqrū*"') dan Sunnah (sebagai *al-wahy al-marwiy*) dalam konteks kesejarahannya; (2) kaidah kebahasaan teks, dan (3) hukum.[79]

---

[76] Hassan Hanafi, *Reformist and Moderate Voices of Islam*…, h. 99.

[77] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 151.

[78] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 138.

[79] Hukum yang telah dihasilkan mujtahid harus benar-benar menjadi kesadaran bagi setiap mukallaf. Kesadaran ini mengarahkan perbuatannya sesuai dengan ketentuan *Syāri'* yakni Allah dan Rasul. Artinya, bagaimana seorang *mukallaf* dapat melaksanakan hukum sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan Syari' berkaitan dengan niat dan tujuan dalam proses

Kesadaran terhadap historisitas teks wahyu mengacu pada proses transmisi hingga penentuan otentisitasnya. Bangunan pertama, wahyu, berhubungan dengan peran para transmitor (perawi) dalam menentukan status validitas teks. Bangunan kedua, kaidah kebahasaan, berkaitan dengan kompetensi para mujtahid atau mufasir dalam memahami setiap unsur pemaknaannya. Sedangkan bangunan ketiga, hukum, mengacu pada bagaimana manusia *mukallaf* dalam mengimplementasikan hukum tersebut dalam konteks modernitas yang sesuai dengan *maqāṣid* (tujuan) sebagai spirit atau intisarinya.

Hassan Hanafi telah menulis buku khusus terkait upaya rekonstruksinya terhadap ilmu fikih-ushul fikih tradisional, yaitu *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'* yang terdiri dari dua jilid. Buku ini tidak hanya menawarkan metode menafsirkan atau berijtihad *ala* tradisional namun juga berusaha meyakinkan bahwa ilmu ushul fikih sebagai *'ilmu al-tanzīl,* yang mendudukan wahyu ke dalam realitas, hingga menjadi *al-fiqh al-ijtimā'ī* atau *fiqh al-wujūd.*[80]

b. Rekonstruksi teologi

Rekonstruksi dalam bidang teologi Islam juga mengacu pada standar modenitas. Artinya, pengembangan dan pembaruan dalam keilmuan ini sejatinya mengarah pada penyelesaian problem kontektual. Karena itu, Hassan Hanafi menilai bahwa konsep teologi klasik yang cenderung teosentris tidak bisa didudukkan pada situasi masyarakat modern. Corak teologi teosentris hanya bisa cocok untuk zamannya sendiri, bukan untuk situasi zaman sekarang. Diskursus yang sering mengemuka dalam teologi klasik adalah tauhid, sebagai kebalikan dari antropomorfisme, syirik atau politeisme, sehingga perdebatan yang sering mengemuka tidak lepas dari tema-tema seputar tangan, mata (penglihatan), wajah, dan *istiwā'* (bersemayam) yang dihubungkan kepada Allah.[81]

Tema-tema tersebut bisa dianggap telah selesai diperbincangkan sebagai bagian dari teologi klasik, namun membincangkannya dalam konteks

---

proses pelaksanaannya. Niat dan tujuan ini dikenal dengan *'maqāṣid mukallaf'*. Dalam konteks ini kesadaran lain yang harus diperhatikan pula adalah kesadaran bahwa setiap hukum yang dilendingkan Syari' tidak lepas dari tujuan-tujuan kemasalahatan yang disebut dengan *'maqāṣid Syāri'.* Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 133.

[80] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 178.

[81] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 139. Beberapa tema ini sering menjadi topik perdebatan dalam teologi klasik sebab memang disebutkan dalam Alqur'an bahwa Allah berhubungan dengan tema-tema tersebut: kata "tangan Allah" disebutkan dalam QS. al-Fath [48]: 10, kalimat "Allah melihat" misalnya disebutkan dalam QS. al-An'ām [8]: 32, kata "wajah Allah" disbutkan dalam QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 88, dan kata " Allah bersemayam" seperti disebutkan dalam QS. al-A'rāf [7]: 54; Yūnus [10]: 3; al-Ra'd [11]: 3; Ṭāha [20]: 5; al-Furqān [25]: 59.

masyarakat kekinian tidak akan membawa perubahan apapun untuk penyelesaian problem-problem kemanusiaan. Karena itu, tauhid yang selalu dihubungan dengan zat, sifat dan *'af'āl* (perbuatan) yang bersifat teosentris harus mengarah pada konsep tauhid yang bersifat antroposentris. Teologi antroposentris mencerminkan manusia ideal yang mengarah pada sifat dan sikap yang keadilan dan pembebasan umat. Karena itu, Hassan Hanafi mengusulkan pengembangan bidang ini berupa teologi tanah, teologi pembebasan, teologi kemakmuran, dan teologi bencana.[82]

Untuk meneguhkan keseriusannya dalam rekonstruksi bidang ilmu ini, Hanafi juga menulis karya khusus berjudul *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṡawrah.* Dalam buku ini, ia menegaskan bahwa ekspresi akidah umat Islam di zaman ini harus melampaui apa yang sudah lalu. Misalnya, ketika para pendahulu mempertahankan ajaran tauhid dengan cara ekspansi kekuasaan ke berbagai wilayah, berperang *fī sabīlillah,* dan semacamnya, maka Muslim kontemporer harus berjihad menuju kemerdekaan, merebut kembali tanah negeri yang dirampas. Bahkan, ia menawarkan jika sebelumnya introduksi sikap religiositas diawali dengan bacaan *bismillah* maka hari ini bisa diganti dengan: *'bismil ummah'* (atas nama umat), karena Allah dan umat adalah dua sisi untuk satu tarikan,[83] sebagaimana ditekankan langsung dalam pesan ayat.[84]

c. Rekonstruksi filsafat

Dalam bidang filsafat, Hassan Hanafi menyematkan kritiknya pada materi pembahasannya. Menurutnya, materi filsafat tradisional tidak cukup layak didudukkan dalam konteks modernitas. Materi yang pernah berkembang dalam perdebatan filsafat klasik adalah teori "Akal Sepuluh" yang mengatur sepuluh benda angkasa (*celestial*), teori "Akal Aktif" yang mengatur benda-benda bumi (*teresterial*), dan teori "Wujud Pertama". Materi-mateori ini telah "lawas" dan tidak cocok dipaksakan dalam konteks modernitas.[85]

Filsafat Islam merupakan bidang ilmu lahir terkahir dalam Islam setelah bidang ilmu lainnya karena ia baru muncul pasca gerakan penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Namun, Hassan Hanafi menilai bidang ini serupa dengan teologi (ilmu *uṣūl al-dīn*) karena nuansanya bersifat *naẓari* (rasional), dari pada tasawuf dan *uṣūl fiqh* yang ke arah *'amalī.* Teman-tema kajiannya juga juga sama dengan teologi khususnya mengenai konsep ketuhanan dan alam.[86]

---

[82] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,*h. 139.

[83] Hassan Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṡawrah,* Beirūt: Dār al-Tanwīr li al-Nasyr wa al-Ṭibā'ah, 1988, h. 30.

[84] Ada dua ayat yang disitir Hassan Hanafi, yakni QS. Al-Anbiyā' [21]: 92 dan al-Mu'minūn [23]: 52.

[85] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 150.

[86] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 177-178.

Hassan Hanafi menamakan filsafat sebagai ilmu *ḥikmah* di mana ilmu ini merupakan pengembangan dari ilmu *uṣūl al-dīn* dari beberapa aspeknya, termasuk metode *istidlāl.*[87] Poin-poin rekonstruksi Hassan Hanafi dalam bidang ini dipaparkan secara khusus dalam karya *Min al-Naql ilā al-Ibdā'.* Kitab ini terdiri dari tiga jilid: jilid pertama tentang *al-naql;* kedua mengenai *al-tahawwul;* dan jilid ketiga membahas tentang *al-ibdā'.* Secara umum, buku ini membahas tentang upaya rekonstruksi ilmu hikmah tradisional terkait konten pembahasan dan ajakan untuk menolak ketergantungan pada tradisi filsafat Yunani, Persi, maupun India. Kritik Hassan Hanafi dalam bidang ini banyak dijumpai dalam jilid ketiga.[88]

d. Rekonstruksi ilmu tasawuf

Hassan Hanafi juga menilai, tasawuf tradisional tidak memiliki nilai kontekstual untuk ruang modernitas. Menurutnya, tawawuf tidak lagi mengedepankan gerakan-gerakan internal-personal yang lebih menekankan kesalehan individu (*individual piety*), namun pada gerakan eksternal-publik yang mencerminkan kesalehan sosial (*social piety*), sehingga gerakan yang dilakukan lebih membumi dan tidak melangit, berorientasi ke depan bukan mundur ke belakang, mengedepankan *syajā'ah* atau keberanian bukan *khauf* atau "ketidakpedean", senyuman bukan tangisan, kebahagiaan bukan penderitaan. Pendek kata, tasawuf modern adalah tasawuf keseimbangan antara duniawi dan ukhrawi serta bersifat revolusioner menuju masyarakat yang maju, mandiri, dan percaya diri.[89]

Dari keempat ilmu tradisional di atas, *uṣūl al-fiqh* lahir mendahului ketiga bidang ilmu lainnya karena setiap peristiwa di masa risalah dan fase setelahnya membutuhkan respon atau jawaban hukum. Jadi, menurut Hassan Hanafi, *tasyrī'* hadir sebagai elemen awal kehidupan umat Islam sebelum terjadinya gerakan penerjemahan di masa khilafah Abbasyiah yang melahirkan *manhaj* ilmu lainnya berupa ilmu *manṭiq*, filsafat atau ilmu hikmah.[90] Agar hukum tidak didasarkan pada hawa nafsu dan kepentingan pribadi maka para ahli ushul fikih mencetuskan kaidah-kaidah untuk proses istinbat dari sumber primer Islam.[91]

---

[87] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naql ilā al-Ibdā',* Kairo: Dār Qubbā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000, Jilid 1, h. 14-20.

[88] Hassan Hanafi *Min al-Naql ilā al-Ibdā',* Kairo: Muassasah Handāwī, 2017, Juz 3.

[89] Lihat lebih lanjut Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 141-143.

[90] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 158-159.

[91] Muhammad Idrīs al-Syāfi'ī disebut sebagai pencetus pertama ilmu *uṣūl al-fiqh* bersama kaidah-kaidah istinbat hukum. Ia menjabarkan teori *naskh,* posisi Sunnah, teori *qiyās,* pandangannya tentang konsep *istiḥsān,* status hadis ahad dan *ijmā'.* Al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī,* Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 2006, h. 172

Lebih lanjut Hassan Hanafi menjabarkan bahwa agenda rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman tersebut ditempuh Hassan Hanafi melalui beberapa langkah.[92] *Pertama,* mengembalikan ilmu-ilmu tersebut pada sumber primernya yakni wahyu, al-Qur'an dan Sunnah, yang membentuk ilmu-ilmu keislaman hingga melahirkan peradaban dan kemajuan ilmu pengetahuan Islam. *Kedua,* memahami perkembangan nalar epsitemologi berbagai bidang keilmuan tersebut. Langkah ini bertujuan untuk melihat sisi kontinuitas serta pergeseran paradigma keilmuan yang pernah ditawarkan. *Ketiga,* rekonstruksi bangunan pemikiran berdasarkan pertimbangan dan perubahan zaman. Nalar epsitemologi bagi Hassan Hanafi mesti terus mengalami perkembangan, sebagaimana modernisme menuju post-modernisme.

Refomasi di bidang bahasa atau terminologi *(al-tajdīd al-lughawī)* juga menjadi bagian penting dari gagasan besar pembaruan Hassan Hanafi, yakni mengganti objek kajian dengan melakukan pembaruan terhadap terminologi, bahasa atau istilah yang dikenal dalam tradisi pemikiran Islam lama. Reformasi bahasa dilakukan dengan cara: (a) mengubah istilah lama menjadi baru; (b) tetap dengan bahasa lama tapi memperluas cakupan makna baru sesuai kebutuhan dan perkembangan zaman. Mengganti objek kajian juga menyangkut keempat bidang ilmu tradisional tersebut yang sesuai dengan konteks kekinian.[93]

Menurut Hassan Hanafi, sebuah term atau istilah berkembang dalam konteks sejarah pemikiran. Dalam ushul fikih, misalnya, para ulama memiliki term yang khas. Demikian pula term-term yang dikenal dalam kajian teologi, filsafat, dan tasawuf yang telah diperkenalkan oleh para tokoh di setiap bidang keilmuan tersebut. Acuan setiap term dalam bidang ilmu itu tidak lain bersifat *waqāi' tārīkhiyah,* atau bersifat subjektif pada konteks geografis dan zaman tertentu, bukan konsep ilmiah yang bersifat independen *(mustaqillah).*[94]

Sebuah pemikiran, tegas Hassan Hanafi, dikaji secara objektif yang harus dipisahkan dari subjek penggagasnya, dari tempat kemunculannya, dan dari peristiwa historis yang melatarinya. Benar bahwa keempat ilmu *turāṡ* di atas muncul dalam ruang sejarah, lalu ilmu-ilmu tersebut berhubungan dengan nama-nama tokohnya dan aliran-aliran pemikiran yang disematkan pada para pencetusnya,[95] tetapi ilmu tetap harus dikaji secara objektif, universal, dan

---

[92] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 149-150.

[93] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 110-112.

[94] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 117.

[95] Dalam teologi misalnya, dikenal aliran al-Wāṣiliyah dari nama Abū ḥużaifah Wāṣil ibn 'Aṭā', Asyā'irah karena pencetusnya adalah Abū al-Hasan al-Asy'arī, Maturīdiyah dinisbatkan pada Abū al-Manṣūr al-Māturīdī, dan al-Niẓāmiyah dari nama Ibrāhīm ibn Yasār ibn Hāni' al-Niẓām. Lihat al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal,* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1993, h. 46, 53, 94.

terbuka bagi setiap zaman dan tempat. Jika pemikiran tersebut hanya akan dinilai bersifat subjektif bagi pencetusnya tersebut maka seharusnya ia tidak memiliki "nama" yang dilekatkan pada tokohnya.[96]

Misalnya, gagasan pemikiran teologi Muktazilah, Khawarij, atau Syi'ah, masing-masing telah melahirkan pemikiran teologis yang bersifat distingtif. Pemikiran tersebut diproduksi pada era tertentu bersamaan dengan terminologi khas mereka mesti diposisikan sebagai produk pemikiran yang bersifat umum dan berlaku untuk semua waktu dan tempat. Tugas pengkaji berikutnya adalah menghidupkan dan mengembangkan produk pemikiran tersebut. Sebab, jika sebuah gagasan atau pemikiran masih dilekatkan pada sosok pencetusnya maka Islam ini hanya akan dianggap sebagai ajaran nabi Muhammad semata,[97] hingga Islam disebut sebagai paham muhammadanisme.[98]

Karena itu, Hassan Hanafi menilai formulasi baru terhadap istilah atau bahasa yang sudah digunakan oleh generasi ulama sebelumnya sangat urgen karena akan menentukan terjadinya pembaruan pemikiran secara radikal. Ia mengatakan:

وَلَنْ يَتَحَوَّلَ الإِصْلاَحُ اِلىَ ثَوْرَةٍ إلاَّ بِالتَخَلّي عَنِ اللُغَةِ التَقْلِيْدِيَّةِ، وَالتَعْبِيْرُ عَنِ المضْمُونِ المؤرُوْثِ سَوَاءٌ في المعْنَى أو في الشَيْئِ المشَارِ إلَيْهَ بِلُغَةٍ جَدِيْدَةٍ تَتَوَفَّرُ فِيْهَا شُرُوْطُ الْعَصْرِ، وَعَلىَ رَأْسِهَا لُغَةُ الْعِلْمِ التِي يُمْكِنُ لِلآخَرِيْنَ التَعَامُلُ بِهَا.[99]

"Reformasi tidak akan menjadi gerakan revolusioner kecuali dengan cara melepaskan diri dari term tradisional dan mengungkapkan kandungan yang diwariskan, baik pesan makna atau sesuatu yang diisyaratkan bahasa tersebut, dengan bahasa baru sesuai dengan tuntutan zaman, terutama istilah ilmu yang bisa diaplikasikan oleh orang lain."

Kutipan di atas menegaskan bahwa bahasa ilmiah tradisional harus mengalami perkembangan yang beriringan dengan pembaruan pemikiran

---

[96] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 117.

[97] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 117.

[98] Tidak sedikit sarjana Barat yang mengkaji tentang Islam menilai Islam dalam kacamata negatif dan polemis. Mereka menyebut Islam sebagai *"Muhammadanisme"* karena Muhammad dianggap tidak pernah menerima wahyu dari Tuhan, dan ajaran-ajaran Islam hanya diadopsi dari Judaism (Yahudi), Kristen, dan masyarakat Arab saat itu. Bilal Ahmad, "The Colonized and Decolonized views of Islam, An Analytical Study", *Journal of Islamic Theology,* Vol. 6 No. 1 Tahun 2024, h. 3; Salah satunya adalah H.A.R. Gibb, peneliti orientalis yang dengan tegas menyatakan Islam sebagai agama Muhammadanisme. Misalnya, ia menyatakan bahwa orang Islam modern tidak suka menyebut Islam sebagai Muhammedan dan Muhammedanism karena berimplikasi pada penyembahan pada Muhammad, seperti kaum Christian (Kristen) yang berimplikasi pada penuhanan terhadap Christ (Yesus). Lihat Gibb, *Muhammadanism: an Historical Survey,* Second Edition, New York: Oxford University Press, 1962, h. 1-2.

[99] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 131

untuk mencapai perubahan yang bersifat revolusioner. Bahasa ilmiah bisa berubah sesuai dengan perkembangan zaman yang bisa diterima oleh pihak lain.

Di sisi lain, Hassan Hanafi tampaknya juga menaruh ekspektasinya pada perkembangan ilmu-ilmu selain *dīniyah-'aqliyah* (ilmu agama yang bersifat rasional) yang juga pernah lahir dari para tokoh pemikir Muslim. Selain ilmu tersebut, Hassan Hanafi juga menyebut *al-'ulūm al-naqliyah al-khāliṣah ('ulūm al-Qur'ān,* ilmu hadis, *tafsīr*, *sīrah,* dan *fiqh), al-'ulūm al-'aqliyah al-khāliṣah* yang mencakup ilmu eksak (ilmu matematika, ilmu falak, arsitektur, musik), atau ilmu ilmu alam, kedokteran, farmasi, pertambangan, botani, biologi, dan semacamnya.[100]

Menurut Hassan Hanafi, tidak hanya keempat bidang keilmuan tersebut yang bersumber langsung dari teks al-Qur'an, ia juga mengidealkan perkembangan ilmu lainnya yang tidak bersumber secara langsung dari teks al-Qur'an, seperti ilmu eksak *(riyāḍiyah),* ilmu alam *(ṭabī'iyah),* dan ilmu sosial humaniora *(al-'ulūm al-insāniyah).* Ilmu eksak *(riyāḍiyah).*[101] Ilmu-ilmu ini memang bersifat *'aqliyah* (rasional) murni karena tunduk pada nalar berpikir murni. Namun, menurut Hassan Hanafi, ilmu ini tetap bisa dijumpai dorongan dan kuriositasnya dalam berbagai sumber wahyu. Beberapa ulama Muslim di abada-abad awal telah mampu meletakkan fondasi ilmu pengetahuan di bidang eksak dan ilmu alam, seperti al-Khawarizmi dan al-Kāsyānī.[102]

Sebagaimana ilmu eksak *(riyāḍiyah)*, ilmu alam *(ṭabī'iyah)* juga tidak secara langsung berasal dari al-Qur'an dan Sunnah karena ilmu ini diperoleh melalui pengalaman dan perenungan atas alam raya untuk mengungkap rahasia di dalamnya.[103] Meskipun demikian, Hassan Hanafi menilai ilmu eksak dan ilmu alam tidak serta merta berada di luar al-Qur'an dan Sunnah. Kedua ilmu tersebut juga dikembangkan tidak murni bersifat rasional belaka, akan tetapi diperoleh melalui proses eksperimen dan kuriositas wahyu yang mendorong untuk berpikir tentang alam semesta. Karena itu, ilmu-ilmu tersebut dapat bersifat *syar'ī*, rasional, sekaligus *waqi'ī*-realitas eksperimen.

Jika ilmu eksak lahir dari proses berpikir rasional maka rasionalitas itu berasal dari pesan dan dorongan menggunakan nalar rasional yang ditegaskan dalam wahyu. Ketika ilmu pengetahuan alam lahir dari fakta alamiah maka fakta-fakta itu juga banyak ditegaskan dalam wahyu, sebagaimana teologi,

---

[100] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 11.
[101] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 44-45.
[102] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 163-164.
[103] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 164.

filsafat, *uṣūl al-fiqh*, dan tasawuf yang merujuk pada wahyu. Bahkan, tambah Hassan Hanafi, kajian dan pengembangan empat ilmu tersebut mesti dihubungkan dengan ilmu alam atau fakta alamiah.[104] Hubungan yang dimaksud adalah integrasi atau interkoneksi hingga lahir pendekatan interdisipliner atau multidisipliner ilmu pengetahuan.[105]

Ilmu sosial humaniora *(al-'ulūm al-insāniyah)* juga bersifat *mustaqillah* atau berada di luar empat bidang ilmu *dīniyah-aqliyah*. *Al-'ulūm al-insāniyah* adalah ilmu yang berhubungan dengan pengalaman manusia dan kecakapan sosial, seperti ilmu bahasa, sosiologi, dan psikologi, serta sejarah atau lainnya yang berada di luar ilmu-ilmu keislaman tersebut.[106] Ilmu geografi yang dicetuskan oleh pemikir Muslim seperti al-Idrīsī dan lainnya tidak termasuk dalam ilmu keislaman tersebut meskipun bisa dijumpai pesan-pesan wahyu yang mendorong pembacanya untuk menggali informasi tentang bumi, langit, gunung, sungai, tumbuhan, angin, dan semacamnya.

Ilmu sejarah juga banyak diisyaratkan dalam wahyu seperti kisah-kisah tentang para nabi dan umat terdahulu. Narasi wahyu tentang kesejarahan mereka bisa menjadi petunjuk ilmiah bagi setiap pembacanya untuk melahirkan dan mengembangkan ilmu sejarah. Begitupula ilmu sosial lainnya berupa ilmu bahasa, ilmu politik, sosiologi, psikologi, ekonomi, ilmu akhlak, atau semacamnya yang semuanya memiliki hubungan dengan wahyu, namun Hassan Hanafi tetap menilainya berada di luar dari keempat ilmu keislaman di atas. Tetapi, ilmu-ilmu sosial tersebut seringkali *including* dalam sebagian keempat ilmu tersebut. Ia menyebutkan psikologi, sosiologi, dan ilmu logika masuk dalam ilmu filsafat sementara ilmu politik dan ekonomi masuk dalam bagian fikih.[107]

Di sisi lain, terdapat ilmu *dīniyah-naqliyah* yang dibangun untuk menetapkan validitas wahyu tertulis (al-Qur'an dan hadis) yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi yang lain hingga menjadi dokumen umat Islam. Ilmu ini berupa ilmu al-Qur'an dan ilmu hadis. Ilmu al-

---

[104] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 164-165.

[105] Kajian multidisipliner adalah kajian yang menghubungkan antara satu ilmu dengan ilmu yang lain di mana masing-masing bekerja berdasarkan metode masing-masing. Sedangkan kajian interdisipliner berarti suatu kajian yang menghubungkan antara satu disiplin ilmu dengan disilin ilmu lainnya hingga menjadi satu kesatuan menggunakan metode tersendiri. Multidisipliner terdiri dari ilmu-ilmu yang tidak serumpun, sementara studi interdisipliner masih dalam satu rumpun keilmuan. Ramadhanita Mustika Sari dan Muhammad Amin, "Implementasi Integrasi Ilmu Interdisipliner dan Multidisipliner: Studi Kasus di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains,* Vol. 2 Tahun 2020, h. 248.

[106] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 116.

[107] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 165.

Qur'an telah menjadi ilmu yang matang dalam tradisi pemikiran keislaman, seperti konsep *makkī-madanī, naskh, sabab al-nuzūl*, dan semacamnya. Seperti ilmu al-Qur'an, ilmu hadis atau *sīrah* juga telah menjadi ilmu yang mapan di zamannya. Namun, ilmu-ilmu ini masih bisa direkonstruksi untuk kebutuhan masyarakat yang terus berubah, sehingga masih bisa dikembangkan kajian seputar redefinisi dan rekontesktualisasi pada beberapa konsep tersebut, termasuk ilmu kritik matan dan sanad hadis.[108]

Tujuan akhir dari *turāṡ* dan *tajdīd* yang diinginkan oleh Hassan Hanafi adalah *waḥdah al-ulūm (unity of science)*.[109] Menurutnya, setiap ilmu berhubungan satu sama lain: saling menguatkan dan bisa saling memberikan kritik. Semuanya berasal dari wahyu. Beberapa figur pemikir Muslim menjadi contoh yang jelas. Misalnya, imam Ghazali dan Ibn Taimiyyah bukan hanya pemikir ushuli atau faqih, tapi juga filsuf, sufi, dan teolog. Ibnu Sina bukan hanya seorang filosof tapi juga *mutaṣawwif* dan dokter. Semua ilmu itu berada dalam satu jiwa satu raga seseorang. Semua ilmu yang telah mapan dalam tradisi Islam merupakan upaya untuk memahami wahyu dan tujuannya adalah melahirkan teori sebagaimana terjadi pada ilmu teologi dan filsafat, atau *manhaj* pada ilmu ushul fikih dan tasawuf. Intinya, mentransformasikan wahyu menjadi taori, ilmu, atau *manhaj*.[110]

Waḥdah al-'ulūm tidak hanya antarilmu yang bersifat *diniyah-aqliyah,* namun juga antra ilmu-ilmu lainnya yang di sejak abad modern berkembang pesat di dunia Barat. Pada prinsipnya Hassan Hanafi tidak menampik kemajuan itu sesuai dengan *juhūd* (usaha keras) mereka, dan umat Islam diharapkan mampu melakukan *juhūd* serupa. Akan tetapi, umat Islam tidak bisa sekadar mengambil ilmu Barat dan menampinya dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis kemudian menganggap apa yang sesuai dengan Islam itu dianggap Islami dan, sebaliknya, yang tidak sesuai sebagai tidak Islami. Sikap semacam ini, menurut Hassan Hanafi, melahirkan sikap-sikap yang bisa melemahkan umat Islam sendiri.[111]

---

[108] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 165-166.

[109] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 354.

[110] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...,* h. 172.

[111] Beberapa sikap yang melemahkan umat Islam meliputi: *pertama,* keberhasilan Barat atas ilmu pengetahuan yang telah mereka capai dan memandang semuanya tergantung pada apa yang datang Barat hingga merasa inferior di hadapan mereka. Padahal, Barat, menurut Hassan Hanafi, seharusnya bukan sumber ilmu pengetahuan namun sebagai objek bagi ilmu. *Kedua*, peran umat hanya mengutip *naql* atau dalil-dali normatif tanpa mau melakukan inovasi ilmu pengetahuan, atau hanya menghakimi dan menilai salah-benar atas capaian-capain ilmu pengetahuan Barat tanpa mengkajinya secara akademik ilmiah sebagaimana dilakukan oleh ulama terhadap ulama yang lain dengan parameter ayat-ayat dan hadis. Bagi Hassan Hanafi, sikap ini merupakan bentuk kemalasan berpikir dan subordinasi

6. Triadik "kesadaran" eksegesis

Hassan Hanafi menawarkan tiga langkah "kesadaran" *(al-syu'ūr; al-wa'y)* yang mesti ditempuh dalam proses penafsiran atas teks al-Qur'an, yakni kesadaran historis, kesadaran nalar eidetis, dan kesadaran praksis.[112]

a. Kesadaran historis *(al-syu'ūr al-tārīkhī)*

Kesadaran historis *(historical consciousness)* berarti kesadaran untuk melihat sumber utama Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Kesadaran ini dimaksudkan untuk memastikan validitas dan realibilitas sumber, apakah kata, kalimat, atau ayat yang disebut sebagai al-Qur'an memang diyakini sebagai al-Qur'an, atau sebuah Sunnah yang disandarkan pada Nabi memang diyakini memiliki tingkat realibilitas yang jelas. Kesadaran akan aspek ini tidak untuk meragukan status al-Qur'an sebagai wahyu Allah atau hadis sebagai bersumber dari Nabi, tetapi untuk memastikan nas wahyu memang memiliki transmisi yang jelas dan meyakinkan yang berasal dari sumbernya. Perdebatan klasik menjadi bukti adanya problem analisis ini. Salah satu contohnya adalah perdebatan tentang status *basmalah* di awal surat al-Fātihah. Karena itu, tugas perawi sangat penting dalam konteks ini.

Analisis atas teks wahyu adalah dasar bagi kesadaran perawi melalui proses transmisi lisan. Berdasarkan analisis ini dapat diketahui antara teks yang valid dan sebaliknya: antara ayat dan bukan ayat, ayat yang mutawatir maupun *āhad*; antara Sunnah yang dilaporkan secara mutawatir, *āhad*, *ḍa'īf* atau *mauḍū'*.[113]

Tidak hanya tentang sumber primer, al-Qur'an dan hadis, kesadaran historis ini juga merambah pada dalil lain yang dikenal dalam tradisi pemikiran keislaman khususnya dalam kajian ushul fikih. Ijma' dan qiyas menjadi dua rujukan tambahan yang telah disepakati di kalangan para *ushuliyyūn*. Selain itu, terdapat beberapa *adillah* yang *debatable* di kalangan para ulama namun sekaligus menjadi ciri khas dan keunggulan masing-masing aliran pemikiran ushul fikih.

Diskursus tentang *naskh* (abrogasi) yang pernah muncul di kalangan para ulama klasik membuktikan pentingnya 'kesadaran historis' atas teks

---

intelektual. Ini bukan cara para ulama terdahulu yang berhasil melahirkan ilmu-ilmu pengetahuan tanpa mencukupkan pada capaian filsuf Yunani. *Ketiga*, tidak bisa dibenarkan memosisikan wahyu tunduk pada perkembangan ilmu. Ilmu-ilmu sosial menjadi pemandu atas wahyu, bukan wahyu memandu ilmu. Hassan Hanafi, *Hiṣār al-Zamān min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006, h. 314-314.

[112] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 56.

[113] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 133.

wahyu. Menurut Hassan Hanafi, adanya *naskh* al-Qur'an membuktikan bahwa wahyu turun dalam situasi masyarakat saat itu. *Naskh* al-Qur'an menunjukkan eksistensi wahyu berada dalam ruang zaman dan bisa berkembang sesuai kapasitas dan kemampuan manusia secara individu dan kolektif dalam ruang sejarah di zaman pewahyuan. Karena itu, wahyu tidak berada di luar zaman, tidak konstan, tetapi berada dalam ruang zaman yang berkembang seiring perkembangan saat itu. Tujuan wahyu bukan sekadar sebagai *i'lān* layaknya syiar tanpa isi. Wahyu juga tidak diwujudkan di luar konteks kesejaharan, tetapi ia dibumikan dan diimplementasikan dalam ruang historis individu dan kelompok.[114]

Demikian pula, Sunnah Nabi sebagai sumber kedua. Hassan Hanafi menilai Sunnah lebih luas dari pada hadis karena Sunnah mencakup perbuatan, ucapan, dan pengakuan, sementara hadis hanya berupa ucapan Nabi. Menurutnya, hadis atau Sunnah Qauliyah terdiri dari tiga aspek yang menjadi pembahasan: lafal periwayatan sahabat, sanad, dan matan. Ketiga aspek ini dinilai Hassan Hanafi memiliki tingkatannya masing-masing.[115]

Kesadaran historis atas Sunnah berarti memahami, menganalisis, dan mencermati segala hal yang berkaitan sisi kesejarahan teks Sunnah bentuk bentuk periwayatan prosesnya hingga lahir kategorisasi *Sunnah mutawātirah*, *masyhūr,* dan *Ahad*, serta beberapa kategorisasi lain seperti *marfū', mauqūf, mursal,* dan semacamnya. Dari analisis ini pula dapat diketahui bagaimana hasil kerja transmisi para perawi, kemudian muncul metode kritik sanad dan kritik matan yang banyak disodorkan oleh para sarjana Barat, seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht. Juynboll, Harard Motzki, maupun dari Islam sendiri, seperti Aḥmad Amīn.[116]

b. Kesadaran nalar-teoretis *(al-syu'ūr al-naẓarī)*

Al-syu'ūr al-naẓarī atau *theoretical consciousness* adalah kemampuan dalam memahami dan menafsirkan nas al-Qur'an dan hadis. Dalam karya lainnya, Hassan Hanafi menggunakan istilah *al-syu'ūr al-'ta'ammulī*.[117] Kesadaran teoretis ini bertujuan untuk menjamin kebenaran langkah-langkah mufasir atau mujtahid dalam memahami teks sumber primer, termasuk di dalamnya pemahaman terhadap *sabab al-nuzūl*. [118] Beberapa langkah yang ia

---

[114] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 57-58.

[115] Lihat Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 57-58.

[116] Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-Islām,* Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1973; Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām,* Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1975.

[117] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 67.

[118] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…,* Juz 2, h. 56.

jabarkan terkait kesadaran di level ini adalah pemahaman atas bentuk teks *(manẓūm*), petunjuk tekstual (*mafhūm*), makna kontekstual (*ma'qūl*), dan ijtihad *(manẓūr)*.[119]

Pertama, manẓūm, yakni bentuk redaksi teks (*lafẓ*) dari wahyu al-Qur'an dan hadis. Dengan level ini, seorang mufasir atau mujtahid mengidentifikasi bentuk-bentuk teks wahyu, seperti *haqīqah-majāz, mujmal-mubayyan, ẓāhir-muawwal, muṭlaq-muqayyad,* teks *muhkam-mutasyābih, amr-nahy,* dan *'āmm-khāṣṣ,* dan semacamnya. Identifikasi ini untuk mengetahui pesan-pesan dari aspek kebahasaan.[120]

Dari sinilah lahir level pemaknaan teks: makna tekstual dari makna kontekstual. Makna tekstual diperoleh dari bunyi teks, berdasarkan bunyi nas, yakni makna yang berasal dari sisi kebahasaan. Sementara *'illah* merupakan makna yang diperoleh melalui *qiyās*. Hassan Hanafi menyebut *illah* sebagai acuan untuk sampai pada *ghāyah* dan *sebab. 'Illah* merupakan materi syara' dan tujuan awalnya, sehingga *illah* merupakan *qalb* atau jantung dari ushul fikih. Selain *'illah,* dalam *qiyās* juga ada *aṣl*, dan *far'u*. Jika *aṣl* adalah ketentuan yang bersifat eksplisit dalam nas maka *far'u* adalah kasus kontekstual yang tidak disinggung dalam nas, dan *illat* sebagai benang merah dalam mempertemukan keduanya. Kajian terhadap *far'u* itulah yang menjadi langkah dalam menganalisis realitas yang terus berkembang di tengah masyarakat.[121]

Kedua, mafhūm, yakni *ma'nā* atau pesan teks. Pesan *mafhūm* diperoleh bukan dari bentuk redaksi teks tetapi dari isyaratnya, yakni makna indikatif teks. Hassan Hanafi menyebut empat bentuk makna yang tergolong dalam kategori ini: (1) makna *'ibārah al-naṣṣ;* (2) *isyārah al-naṣṣ;* (3) *dalālah al-naṣṣ;* dan *iqtiḍā' al-naṣṣ.*[122] Keempat level makna ini dikenal dalam aliran ushul fikih Hanafiyah.[123] Makna *'ibārah* diperoleh berdasarkan petunjuk makna tekstual tanpa dikurangi maupun ditambah. Pesan *isyārah* berarti pesan yang menjadi konsekuensi logis *(ma'nā lāzim)* dari makna *'ibārah.* Kandungan makna *dalālah* adalah pesan *logic* dari makna tekstual. Sedangkan makna *iqtiḍā'* didapatkan melalui sisipan kata dalam susunan redaksi untuk melengkapi pemahaman yang sebelumnya masih rancu.[124]

---

[119] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 249-259.

[120] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 258.

[121] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah...,* Juz 2, h. 87.

[122] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 362.

[123] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., h. 139.

[124] Hassan Hanafi juga memasukkan *dalālah mafhūm* dalam bagian ini, yakni *mafhūm muwāfaqah* maupun *mafhūm mukhālafah* yang dikenal dalam tradisi pemikiran ushul

Ketiga, ma'qūl, yakni rasionalitas teks. Jika *manẓūm* terkait redaksi teks dan *mafhūm* adalah pesan yang diperoleh dari internal teks, maka pesan *ma'qūl* ini dihasilkan dari pemahaman logis pada sisi ekternal teks, yakni realitas *(wāqi')*. Realitas dipahami dengan logika. Dengan demikian, kerja *qiyās* didasarkan pada hubungan antara realitas faktual dan pesan teks. Apa yang tidak ada dalam nas dianalogikan dengan pesan teks.[125]

Keempat, manẓūr, yakni langkah ijtihad dan penafsiran. Proses ini, menurut Hassan Hanafi, terjadi sepanjang masa bahkan sudah terjadi sejak masa kenabian, tidak hanya dilakukan oleh Nabi sendiri namun juga oleh sahabat.[126] Mengikuti alur pemikiran al-Syaṭibī, Hassan Hanafi mengklasifikasi ijtihad menjadi dua: (1) mungkin berakhir; dan (2) tidak akan pernah final.[127] Kategori pertama terkait dengan ijtihad pada nas wahyu untuk menentukan *ratio-legis* atau *'illah* hukum pada nas *('illah manṣūṣah)*. Proses ini meliputi *tanqīh al-manāṭ* dan *takhrīj al-manāt*. Sementara ijtihad kategori kedua berkaitan dengan *tahqīq al-manāṭ khāṣṣ,* yakni apa yang terjadi, dialami, atau dilakukan manusia *mukallaf* dalam realitas.[128]

Tugas mujtahid atau mufasir adalah menjelaskan dalil untuk mencari kebenaran yang dalam prosesnya memadukan nas yang bersifat permanen *(ṡubūt)* dengan realitas yang terus berubah *(mutaghayyir)*.[129] Seorang mujtahid-mufasir harus mampu menjalankan tugas ijtihad atau tafsir dengan benar. Namun, hasil ijtihad bisa saja keliru karena sikap mujtahid sendiri, misalnya karena terdapat dalil yang luput dari pengamatannya atau kesalahan analisis. Kekeliruan juga bisa terjadi karena memahami ayat hanya berdasarkan pesan lahiriah tanpa ada analisis lebih lanjut pada pesan *maqāṣid* yang tersimpul dalam nas. Selain itu, ijtihad juga bisa keliru ketika dilakukan oleh orang yang tidak memiliki kompetensi yang memadai, atau kesalahan

---

fikih mazhab mutakallimin. Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 365-366.

[125] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 375.

[126] Pengalaman ijtihad Nabi SAW, yang bukan merupakan wahyu, berkaitan dengan *ta'bīr al-nakhl* (proses penyerbukan pohon kurma) dan siasat perang Khandaq. Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 446.

[127] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 445.

[128] Ijtihad *tanqīḥ al-manāṭ* berarti analisis untuk memilih dan memilah *waṣf* yang dimungkinan menjadi *'illah* pada sebuah nas yang menjelaskan aturan tertentu. Sementara *takhrīj al-manāt* adalah proses berikutnya dalam menentukan *'illah* yang spesifik dari beberapa *waṣf* yang sudah dipilah sebelumnya kemudian dihasilkan *'illah* pada *aṣl* (teks al-Qur'an atau hadis). Adapun *taḥqīq al-manāṭ* berkaitan dengan proses aktualisasi *'illah* pada kasus di masyarakat. Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 794; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 5, h. 11-12, 19-21.

[129] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 2, h. 447, 460.

dalam menyikapi kasus dan konteks, atau jika bertentangan dengan dalil yang *qaṭ'ī.* Sikap semacam ini disebut Hassan Hanafi sebagai bentuk keteledoran mujtahid atau mufasir.[130]

c. Kesadaran praksis *(al-syu'ūr al-'amalī)*

Kesadaran Praksis atau *practical consciousness* berarti upaya membumikan hasil penafsiran ke dalam realitas. Menurut Hassan Hanafi, pesan teks harus berkorelasi dengan realitas sosial, perintah dan larangan diimplementasikan, dan pesan wahyu dikonversi ke dalam aksi nyata. Implementasi terhadap nilai *maqāṣid* menjadi poin penting dalam merumuskan langkah ini.[131]

Hassan Hanafi menjelaskan dwi tunggal hubungan antara hukum (*ahkām*) dan *maqāṣid*. Hukum terdiri dari *taklīfī* dan *waḍ'ī*. *Maqāṣid* meliputi *maqāṣid Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf*. Hukum taklif adalah tindakan manusia di alam semesta sesuai peran dan kemampuan dalam menjalaninya. Hukum *waḍ'ī,* di sisi lain, merupakan hukum alam yang menjadi pegangan dan panduan manusia *mukallaf* dalam melaksanakan hukum *taklīfī* dengan baik secara objektif, tidak hanya mengungkapkan kehendak ilahi atau hanya melakukan aturan berdasarkan hawa nafsu dan keinginan subjektif belaka. Sementara itu, *maqāṣid Syāri'* merupakan tujuan ilahi untuk manusia untuk menegakkan kemaslahatan umum yang dimanifestasikan ke dalam *maqāṣid mukallaf* berupa niat dan maksud yang sejalan dengan tujuah ilahi.[132]

Hasilnya, keselarasan *maqāṣid Syāri'* dan *mukallaf: maqāṣid* wahyu diimplementasikan dan ditransformasikan ke dalam *maqāṣid mukallaf;*[133] kehendak Tuhan menjadi kehendak manusia; perbuatan Ilahi menjadi perbuatan hamba; wahyu menjadi sistem ideal bagi alam melalui tindakan manusia, sehingga khilafah Allah terwujud melalui peran manusia di bumi.[134]

Kemaslahatan menjadi titik destinasi atau tujuan al-Qur'an dan ekspetasi setiap manusia *mukallaf* bagi kehidupan mereka. Maka, kesadaran praksis berarti kepekaan dan ketepatan seorang mufasir dalam mendudukkan kemaslahatan di tengah mereka. Seorang mufasir tidak hanya berakal untuk dirinya namun sebagai manusia yang hidup dalam komunitasnya dengan problem yang dihadapi bersama. Argumentasi ini meniscayakan potensi keragaman dalam ruang sosial yang berbeda yang menentukan pula

---

[130] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 459.
[131] Hassan Hanafi, *Mausū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 56.
[132] Hassan Hanafi, *Mausū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 87-88.
[133] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 276.
[134] Hassan Hanafi, *Mausū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 93.

pertimbangan kemaslahatan, sehingga keragaman tafsir menjadi hal yang wajar dari satu tempat ke tempat yang lain dan dari satu masa ke masa yang berbeda. Dengan demikian, tafsir yang patut dihadirkan menyesuaikan level kebutuhan akan kemaslahatan masing-masing. Untuk level masyarakat *grassroot* (akar rumput), tafsir yang mesti didedahkan adalah tafsir yang memberikan advokasi bagi problem riil mereka, seperti tafsir yang berbicara tentang kebutuhan sumber daya energi, air, dan semacamnya.[135]

7. Gagasan pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi

Hassan Hanafi menilai pentingnya tawaran metodologis baru dalam tafsir al-Qur'an. Alasannya, menurutnya, berbagai *manhaj* yang sudah pernah ditawarkan sebelumnya oleh para ulama memiliki konteksnya masing-masing. Kondisi zaman terus berkembang seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Kecenderungan yang terjadi di zaman ini, kata Hanafi, adalah masa perkembangan *al-'ulūm al-ijtimā'iyah* (ilmu-ilmu sosial) terutama ilmu politik dan ekonomi. Tawaran *manhaj* baru bertujuan untuk menjawab pelbagai problem riil masyarakat menuju kemaslahatan mereka.[136]

Selama ini, tidak ada satupun metode atau teori tafsir yang pernah ditawarkan bersifat paten (baca: *muhkam*) dan tanpa cacat atau kelemahan. Hanafi mengamati setidaknya ada dua kelemahan utama. Kelemahan pertama, tafsir yang ada selama ini cenderung menekankan pada aspek teologis-teosentris, padahal sejatinya tafsir juga menitikberatkan pada eksistensi manusia di alam dalam interaksi sosialnya dengan yang lain. Eksistensi itu telah menjadi konsesi Allah yang utama berupa lima kebutuhan mendasar (*al-ḍarūriyat al-khams*) yang harus dipertahankan, yakni kehidupan (*nafs*), akal, agama, kehormatan, dan kekayaan. Adapun kelemahan lainnya, lanjut Hanafi, tafsir tradisional cenderung tidak dipijakkan pada upaya *iṣlāh* (reformasi) dan perubahan radikal terhadap problem yang bertentangan dengan syara' atau tidak berangkat dari nas.[137]

Metodologi tafsir al-Qur'an yang dirumuskan Hassan Hanafi memiliki beberapa karakteristik. Dalam hal ini ia menekankan dua horizon yang mesti menjadi perhatian utama penafsir pembaru, yakni horizon teks al-Qur'an dan horizon konteks masyarakat. Menurutnya, keduanya mesti dibaca dan dianalisis secara seimbang. Teks wahyu menjadi sumber normatif yang

---

[135] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*, Damaskus: Dār 'Alā' al-Dīn, 1997, h. 118-119.

[136] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102.

[137] Hassan Hanafi, *Qaḍāyā Mu'āṣarah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, Kairo: al-Tanwīr, 1981, h. 177-178.

membawa pesan universal dan nilai transformatif. Sebagai teks bahasa, penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an mesti memperhatikan sisi kebahasaannya. Di horizon lainnya, realitas masyarakat harus dibaca secara cermat untuk memahami problem nyata di tengah masyarakat agar langkah perubahan dan pembaruan menemukan sasaran yang tepat.[138] Artinya, tafsir harus didudukkan dalam konteks realitas masyarakat di mana mereka sebagai subjek dari ajaran al-Qur'an.

Secara umum, Hassan Hanafi merumuskan beberapa langkah menuju terwujudnya metodologi tafsir yang dia sebut dengan *al-manhaj al-ijtimā'ī*.[139] *Pertama,* pembacaan secara *juz'ī* (spesifik), yakni memilih ayat secara spesifik sesuai kebutuhan partikular yang dihadapi umat Islam, bukan menafsirkan seluruh ayat di dalam al-Qur'an. Misalnya, jika problem yang hadapi adalah keterbelakangan pendidikan maka pembacaan harus spesifik pada ayat tentang pendidikan, motivasi mencari ilmu, dan yang berkaitan lainnya. Jika umat sedang menghadapi problem kemiskinan, *starving* (kelaparan), pengangguran, atau semacamnya maka kajian tafsir mesti lebih memperioritaskan ayat-ayat tentang kesetaraan dan keadilan sosial, hak fakir miskin, larangan monopoli kekayaan, sumber daya alam atau kepemilikan publik, dan ayat-ayat yang terkait.[140]

Kedua, pembacaan *mauḍū'ī* (tematis), atau disebut juga dengan *al-tafsīr al-tauḥīdī,*[141] yakni menghimpun ayat-ayat yang setema kemudian dipahami dan pesan-pesannya lalu dianalisis hingga menemukan pesan utama dan pesan pelengkap, antara pesan ilahiah dan sosial-profan, antara substansial dan material, individual dan komunal, sehingga topik utama dari nalar wahyu dapat dipahami dengan baik. Langkah selanjutnya adalah memberikan perioritas pada tema-tema yang berhubungan dengan kebutuhan riil masyarakat, seperti tema *al-arḍ* (tanah), *al-māl, al-ummah, al-'amal, al-insān, al-jihād*, atau lainnya, sehingga konsep-konsep tersebut bisa menjadi gagasan menuju penyelesaian krisis sosial. Semua konsep itu secara rasional menjadi kesatuan utuh sebagai gambaran konsep Islami bagi alam, menjadi satu manhaj Islami yang baik bagi manusia, alam, dan sejarah. Konsep itu juga bisa menjadi konsep bagi kebutuhan umat masa depan sekaligus menjadi model gagasan bagi kehidupan dan sistem sosial dan politik.[142]

---

[138] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102.

[139] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 103-105.

[140] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102-104.

[141] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman, al-Ḥāḍir (Mufakkirūn)*, Kairo: Muassasah Handāwī, 2017, h. 84.

[142] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 105.

Ketiga, tafsir *zamanī* (aktual)*,* yakni tafsir yang fokus pada masalah-masalah yang sedang terjadi dan masyarakat pada saat tafsir diproduksi. Menurut Hassan Hanafi, tafsir *zamanī* ini disuguhkan untuk generasi saat ini, bukan untuk semua generasi. Al-Qur'an memang ajaran yang menembus seluruh zaman dan generasi namun ajaran itu mesti didudukan dalam gerak sejarah manusia di setiap zamannya. Tafsir zamani adalah tafsir zamannya, bukan tafsir untuk zaman yang sudah berlalu dan bukan pula tafsir untuk zaman yang belum terjadi. Karena itu, tafsir zamani adalah tafsir anak zamannya. Tafsir-tafsir yang sudah disuguhkan para ulama di zaman sebelumnya adalah tafsir untuk merespon zaman mereka. Tafsir abad keduapuluh satu, misalnya, merupakan tafsir yang merespon problematika masyarakat abad tersebut. Kebenaran tafsir masa lalu tidak bisa dipaksakan sebagai kebenaran tafsir di zaman sekarang. Kebenaran sebuah tafsir tergantung upayanya untuk memberikan perubahan dan dampak.

Argumen Hassan Hanafi di atas tidak lepas dari kenyataan bahwa karakteristik wahyu yang diturunkan untuk merespon zaman manusia. Tidak hanya wahyu al-Qur'an namun juga wahyu lainnya yang telah diturunkan pada setiap nabi dan rasul, mulai dari *ṣuḥuf* nabi Ibrahim, Mazmur nabi Dawud, Taurat nabi Musa, dan Injil nabi Isa. Kitab-kitab wahyu tersebut diturunkan pada zamannya dan merespon situasi setiap umat generasinya. Pewahyuan al-Qur'an sendiri diturunkan secara gradual dalam rentang waktu lebih dari 22 tahun, dari periode Mekah hingga fase Madinah, dari ajaran akidah, ibadah hingga ajaran tentang interaksi sosial.[143]

Keempat, tafsir *wāqi'ī* (faktual) memulai dengan kenyataan hidup yang benar-benar dirasakan secara riil dihadapi umat Islam, terutama kenyataan tidak menyenangkan bagi mereka, seperti terjadinya musibah, kesedihan, kesusahan, kejatuhan, kegagalan, atau hal buruk lainnya yang menimpa mereka. Tafsir *wāqi'ī* tidak berangkat dari ruang kosong namun mengenai problem dan kesulitan mereka. Karena, wahyu tidak dihadirkan untuk sesuatu yang tidak berguna tapi untuk memecahkan masalah yang tidak banyak orang mampu melakukannya. Upaya memecahkan problem masyarakat berarti melakukan perubahan bukan melanggengkan kenyamanan posisi, dan membiarkan atau bahkan menjustifikasi *status quo*.

Realitas faktual dapat diketahui setelah melakukan *mapping* masalah di tengah masyarakat. Corak tafsir ini dihadirkan untuk memberikan solusi kongkret atas masalah faktual, bukan masalah yang tidak terjadi, bukan pula

[143] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 106-107.

masalah di luar konteks sosial masyarakat yang sedang menjadi medan garapan menuju perubahan yang diinginkan.

Karena itu, tafsir *wāqi'ī* ini tidak berbicara tentang Islam sebagai agama dengan ajaran yang bersifat kekal, general, universal tanpa berpijak pada *tempus* dan *locus,* atau yang mengawang di atas realitas yang tidak merespon problem masyarakat. Tafsir *wāqi'ī* juga tidak didedikasikan untuk membela Tuhan karena Dia tidak perlu pembelaan dari apapun dan siapapun, juga tidak untuk membela Islam karena agama ini sudah punya Tuhan yang akan menjaganya. Tafsir semacam ini, tagas Hassan Hanafi, dihadirkan untuk membela umat Islam karena mereka tidak akan dibela oleh siapapun selain oleh mereka sendiri.[144]

Kelima, mengacu pada *maqāṣid*, yakni tafsir yang mengacu pada substansi dan tujuan utama, bukan terhadap makna literal tekstual. Hassan Hanafi menegaskan, wahyu itu *maqāṣid*, yang terdiri dari *al-kulliyāt al-khams* meliputi perlindungan atas *nafs, 'aql, dīn, 'irḍ,* dan *māl.*[145] Kelima prinsip ini merupakan nilai-nilai kehidupan. Selain itu, terdapat prinsip-prinsip dasar kemanusiaan universal serta kebenaran wahyu yang bersifat rasional dan alamiah. Itulah menurut Hassan Hanafi yang mesti menjadi dasar dalam menafsirkan ayat al-Qur'an.[146]

Keenam, berdasarkan pengalaman riil sang mufasir. Artinya, tafsir yang hendak diproduksi mesti menjadi bagian dari pengalaman masyarakat di mana mufasir hidup di tengah-tengah mereka. Menurut Hassan Hanafi, tafsir merupakan bagian dari kehidupan dan pengalaman hidup menjadi materi tafsir itu sendiri. Tidak ada tafsir atas apapun jika mufasir tidak memiliki pengalaman di dalamnya, baik pengalaman susah ataupun senang, sedih maupun bahagia, celaka atau sejahtera. Sebab, tambahnya, menafsirkan al-Qur'an itu bukanlah sebuah profesi. Menafsirkan itu bukan berdagang dan produk tafsir bukan barang dagangan atau pesanan semata. Tafsir yang ditulis karena profesi dan karir tidak keluar dari hati, tidak ditulis dengan tinta darah, tetapi hanya memenuhi lembaran buku dan media yang tidak akan memberikan efek perubahan sedikit pun bagi kehidupan masyarakat.[147]

Ketujuh, mengacu pada hasil observasi dan riset ilmiah atas problem riil masyarakat agar kerja tafsir bisa dimulai dari problem tersebut. Artinya, *tafsīr ijtimā'ī* yang ditawarkan Hassan Hanafi berpijak pada fakta kehidupan kaum Muslimin untuk tujuan mewujudkan kemaslahatan umat, mengatasi

---

[144] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 107.
[145] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 281.
[146] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 108.
[147] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 109.

krisis, dan memenuhi kebutuhan dasar mereka. Proses identifikasi ini juga untuk menentukan pilihan atas masalah-masalah antara yang mendesak dan tidak mendesak, atau problem-problem dengan penanganan jangka pendek, menengah, dan jangka panjang, termasuk analisis metode yang cocok dan waktu yang dibutuhkan untuk menyelesaikan setiap masalah yang dihadapi. Untuk melaksanakan upaya tersebut secara maksimal, ia menilai pentingnya kolaborasi dan keterlibatan para pakar dan ahli terkait di bidang sosial, politik, dan ekonomi, dan semacamnya.[148]

Lebih lanjut, Hassan Hanafi memberikan beberapa catatan penting lainnya agar tafsir benar-benar tepat sasaran dalam merespon suatu problem: (1) menyusun langkah-langkah teknis dimulai dari yang paling prioritas; (2) menggunakan analisis ilmiah, yang ditekankan Hassan Hanafi salah satunya adalah teori *qiyās* dalam *uṣūl al-fiqh* berupa analisis *'illah* (mencari sumber masalah) dengan metode *al-sabr wa al-taqsīm;*[149] (3) toleran terhadap berbagai pebedaan pendapat dan gagasan yang diusulkan; (4) melakukan aksi kongkret dengan pelibatan pihak sesuai bidangnya, antara konseptor dan eksekutor, antara kaum intelektual dan pejuang lapangan, antara teori untuk praktik dan gagasan untuk aksi implementasi. Menurut Hassan Hanafi, ahli fikih model ini adalah seseorang yang berilmu dan beramal, faqih agama dan panutan umat.[150]

Kedelapan, memperhatikan status sosial mufasir. Bagi Hassan Hanafi, status ini yang menentukan model penafsiran sebab perbedaan tafsir itu dipengaruhi oleh perbedaan status sosial setiap penafsir. Jadi, setiap hasil tafsir cenderung ditentukan oleh posisi sosial sang mufasir. Apakah ia seorang pemimpin atau rakyat biasa, pejabat atau karyawan, masuk dalam sistem pemerintahan atau di luar lingkaran rezim, termasuk apakah seorang penafsir hanya ingin mencari jabatan, kedudukan, popularitas, dan keuntungan materi; atau sebaliknya, menafsirkan ayat semata-mata untuk tujuan kemaslahatan umat atau karena Allah. Perbedaan status sosial dapat melahirkan ragam tujuan dan setiap tujuan menghasilkan suguhan tafsir yang distingtif.[151]

Rumusan metodologis yang ditawarkan Hassan Hanafi di atas adalah sebuah gagasan teoretis untuk memperkuat apa yang disebut dengan *al-Yasār*

---

[148] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 109-110.

[149] *Al-sabr wa al-taqsīm* berarti menghimpun sifat-sifat dalam *naṣṣ* yang diduga sebagai '*illah* kemudian menguji masing-masing untuk menentuk sifat yang cocok menjadi *illat* dengan membatalkan sifat lain yang tidak sesuai. Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 671-672.

[150] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 111.

[151] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 111-112.

al-Islāmī (Kiri Islam), yakni gagasan yang menempatkan kaum *mustaḍ'afīn,* pihak tertindas atau kelompok yang tidak berdaya sebagai prioritas untuk mendapatkan pembelaan dan menjadi alasan perjuangan dilakukan.[152] Menurutnya, *manhaj* tafsir yang sudah ditawarkan para ulama terdahulu sesuai dengan kebutuhan zaman mereka, namun zaman mutakhir memiliki kebutuhannya sendiri. Ia menegaskan:

> وَقَدْ أَفَادَتْ مَنَاهِج الْقُدَمَاءِ فِي ظُرُوفِ عَصْرِهِمْ وَفِي مَوَاطِن إِبْدَاعِهِمْ: اللُّغَةُ وَالرِّوَايَة والفقه وَالتَّصَوُّف وَالْفَلْسَفَة وَالْعَقَائِد وَلَكِن هَذِهِ الظُّرُوف قَدْ تَغَيَّرَت، لَمْ يُعَدّ عَصْرُنا عَصْر لُغَة أَوْ رِوَايَة أَوْ فِقْه أَوْ تَصَوُّف أَوْ فَلْسَفَة أَوْ عَقَائِد بَلْ عَصْر عُلُوم اجْتِمَاعِيَّة وَفِي مُقَدِّمَتِهَا الْعُلُوم السِّيَاسِيَّة وَالِاقْتِصَادِيَّة الَّتِي بَدَأَ الْمَنْهَج الْإِصْلَاحِيّ فِي الِانْتِبَاهِ إِلَيْهَا مُهِمَّة جِيلنا إِذَنْ هُو تَطْوِير هَذَا الْمَنْهَج وَإِنْ يَبْدَأ بِوَاقِع الْأُمَة وَبِمَصَالِح الْمُسْلِمِين.[١٥٣]
>
> "Metodologi tafsir para ulama terdahulu telah berguna dalam kondisi zamannya dan tempat konstruksinya: pendekatan bahasa, riwayat, fikih, tasawuf, filsafat dan teologi. Namun, zaman kita saat ini telah berubah, tidak bisa lagi disebut sebagai era bahasa, riwayat, fikih, tasawuf, filsafat, atau era teologi, tetapi era ilmu sosial humaniora terutama ilmu politik dan ekonomi. Pendekatan reformis menjadi yang perhatian perdana pada generasi kita. Maka, pendekatan ini harus dikembangkan dan dimulai dari realitas bangsa dan kemaslahatan umat Islam."

Deskripsi di atas menegaskan bahwa ekspektasi Hassan Hanafi adalah untuk mewujudkan agar penafsiran terhadap al-Qur'an keluar dari pendekatan lama yang tidak *updated* atau kompatibel dengan situasi zaman. Maka, yang harus dikembangkan adalah pendekatan yang mampu merespon problem aktual kehidupan umat Islam. *Manhaj* reformis yang ditawarkan pemikir aktivis telah menjadi geliat awal yang harus terus dioptimalkan oleh generasi-generasi berikutnya. Perjuangan yang telah disuarakan sebelumnya harus terus dilanjutkan.

Keberanian Hassan Hanafi menawarkan *manhaj tafsīr ijtimā'ī* di atas sangat berpotensi menuai kontroversi dari umat Islam, khususnya para sarjana Muslim karena dianggap tidak *mainstream* atau keluar dari *pakem*. Resiko yang akan dihadapi adalah munculnya tuduhan miring bahwa langkah-langkah tafsir yang digagasnya bisa terjebak pada sekularisme, ateisme, marxisme, westernisasi. Sejak awal ia pun menyadari potensi itu sehingga ia telah mempersiapkan jawaban jika ada tuduhan tersebut.

---

[152] Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī wa al-Waḥdah al-Waṭaniyah,* Kairo: Maktabah Madbūlī, 1989, h. 4. Pada bagian selanjutnya, kitab ini membahas penjang lebar tentang maksud dari "Kiri Islam" *(al-Yasār al-Islāmī)* dalam konteks revitalisasi ilmu-ilmu tradisional.

[153] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102.

Tududan "sekularisme" bisa terjadi karena gagasan pemikiran tafsir Hassan Hanafi berpijak pada realitas umat Islam, problem dunia masyarakat, dan bukan pada agama. Ia menyangkal tuduhan tersebut karena, menurutnya, wahyu memang tidak membedakan antara urusan duniawi dan agama. Apa yang ditawarkannya bukanlah jauh dari sekularisme, karena paham sekularisme adalah term dan gerakan pemikiran yang khas Barat yang lahir atas problem mereka dengan menolak otoritas tokoh agama. Sementara ciri khas tersebut sudah menjadi bagian dari karakteristik Islam sejak awal dan besifat inheren.[154]

Anggapan "ateisme" dapat pula terjadi sebab tafsir *ijtimā'ī* tidak berpijak pada topik agama, seperti tema ketuhanan, keimanan, dan eskatologi dalam pengertian tradisional. Tafsir ini menekankan pada nilai-nilai pembebasan tanah, demokrasi, kesetaraan, keadilan, atau isu-isu riil di masyarakat, yang jauh dari tema *al-gaybāt,* mistikal, atau alam gaib. Hassan Hanafi dengan tegas menolak anggapan tersebut, sebab Islam sejak awal memperhatikan pengalaman riil umat dan tradisi kehidupan mereka melalui prinsip keseimbangan antara materi dan spiritnya atau duniawi dan ukhrawi.

Gagasan Hassan Hanafi juga bisa dicurigai sebagai "marxisme" karena acuannya pada problem-problem sosial. *Manhaj* tafsir ini memang merefleksikan gaya perjuangan sosial kelompok sosialis menuju keadilan, persamaan hak, dan pembebasan. Namun, Hassan Hanafi menampik tudingan itu, karena Islam sejak periode awal telah mengusung perjuangan melawan ketidakadilan atau penindasan kaum lemah, dan wahyu membawa ajaran keadilan, pembebasan, kesetaraan, atau kemandirian. Aliran marxisme Barat sendiri, tegas Hassan Hanafi, memang bermaksud menegakkan tatanan sosial menuju keadilan dan menentang kolonialisme, namun dengan marxisme tidak bisa merealisasikan kemerdekaan umat Islam dan tidak bisa mengembangkan pesan *turāṡ* mereka untuk mencapai *al-istiqlāl al-waṭani* (kemerdekaan negeri).[155]

Selain itu, "westernisasi" bisa saja dituduhkan karena gagasan pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi dianggap meneladani gerakan pemikiran Barat. Namun, ia mengelak tuduhan itu secara tegas. Menurutnya, perjuangan dan pencapaian yang pernah terjadi di Barat hingga abad modern sudah terjadi dalam dunia Islam sejak periode pertama. Turunnya wahyu al-Qur'an merupakan kritik sosial untuk mewujudkan revormasi hingga reformasi dan revolusi di tengah masyarakat saat itu.[156]

---

[154] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 112-113.
[155] Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī…*, h. 12.
[156] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 114-115.

Racikan metodologis tafsir transformatif yang ditawarkan Hassan Hanafi merupakan gagasan yang memperkuat kepaduan antara *maqāṣid* Tuhan dan tujuan manusia, antara wahyu dan realitas, dan antara urusan agama dan duniawi. Kedua sisi tersebut berhubungan secara fungsional dalam satu tarikan.

B. Pemikiran Tafsir Abdullah Saeed

Abdullah Saeed merupakan tokoh pemikir produktif yang dikenal dengan tawaran pembaruan metodologi tafsir kontekstual. Pada sub bab ini pembahasan difokuskan pada pemikirannya seputar al-Qur'an dan tafsirnya secara umum termasuk hierarki nilai al-Qur'an yang ia tawarkan. Namun, deskripsi tentang latar belakang sosial historis kehidupan dan genealogi pemikirannya juga akan diurai untuk memahami *positioning* gagasannya tentang metodologi pembaruan pemikiran tafsir.

1. *Setting* sosio-historis

Abdullah Saeed,[157] yang berdomisili di Australia, merupakan warga minoritas yang pernah merasakan merebaknya Islamofobia di negeri Kanguru tersebut.[158] Situasi itu menjadi ancaman bagi umat Islam di sana. Jauh sebelum tragedi 11 September 2001, rasisme dan islamofobia sudah merebak di

---

[157] Abdullah Saeed menempuh pendidikan *bachelor* (sarjana) di Universitas Saudi Arabia di bidang Islamic Studies (1986), pendidikan masternya di bidang linguistik di University of Melbourne, dan gelar Ph.D dalam Islamic Studies juga di University of Melbourne. Dia menekuni riset di bidang Pemikiran Islam modern dan beberapa riset ilmiah lainnya. Tokoh pemikir Muslim yang lahir di Maldive ini aktif peneliti aktif di bidang pemikiran keislaman khususnya ijtihad dan tafsir. Pada tahun 1993 ia bergabung sebagai dosen di Department of Asian Languages and Anthropology di University of Melbourne, kemudian diangkat sebagai Director of the National Centre for Contemporary Islamic Studies and the Convenor of Islamic Studies sekaligus sebagai Foundation Chair of the Sultan of Oman Endowed Chair dalam Studi Arab dan Islam di Universitas yang sama. Abdullah Saeed diangkat sebagai Profesor Studi Arab dan Islam Sultan Oman pada tahun 2003, juga sebagai Advisor pada Studies in Inter-Religious Relations in Plural Societies (SRP) Programme, S. Rajaratnam School of International Studies (RSIS), Nanyang Technological University (NTU), Singapore. Lihat Abdullah Saeed. *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions*, Singapure: Rajaratnam School of International Studies, 2020.13; Abdullah Saeed dan Sahram Akbarzadeh (ed.). *Muslim Communities in Asutralia,* University of New South Wales Press, 2001*,* x. Selain itu, ia juga aktif di sebagai salah satu pimpinan atau Board of Direktors (2017) di International Qur'anic Studies Asspciation (IQSA). Lihat International Qur'anic Studies Asspciation, "IQS Leadership 2017," dalam *https://iqsaweb.org/2017/01/23/iqsa-leadership-2017/*. Akses 21 Juni 2024.

[158] Lihat Timothy B. Gravelle, "Explaining Islamophobia in Australia: Partisanship, Intergroup Contact, and Local Context," *Australian journal of political science,* Vol. 56, No. 2 Tahun 2021, h. 132-152.

Australia, bahkan sikap itu juga secara terang-terangan ditunjukkan oleh sebagian pemimpin negara.[159] Pasca tragedi 11 September 2001,[160] publik negeri Kanguru tersebut mulai mempertanyakan eksistensi Islam dan komunitas Muslim di negeri tersebut. Menurut Saeed, saat itu terjadi friksi antara dua kelompok masyarakat Australia, yakni pihak yang menilai perlunya mengambil tindakan tegas terhadap keberadaan umat Islam karena dianggap menjadi potensi ancaman bagi negara, sementara pihak yang lain menolak anggapan tersebut dengan alasan bahwa menggeneralisasi seluruh umat Islam sebagai teroris merupakan tindakan gegabah.[161] Ia kemudian berusaha merespon perspesi tersebut dengan, salah satunya, menulis buku *Islam in Australia.*[162] Karya ini menjadi salah satu dari langkah prevensi menghadapi ancaman tersebut sekaligus untuk memahamkan Islam kepada masyarakat Australia.[163]

Namun, Saeed melihat adanya faktor terbesar yang menyebabkan maraknya Islamofobia di negara tersebut adalah kurangnya interaksi antara Muslim dan non-Muslim. Kurangnya interaksi itu karena anggapan sebagian Muslim bahwa hidup di Australia (dan negara Barat) bertentangan dengan cara hidup mereka, dan pada saat yang bersamaan kaum agama lain (mayoritas) menilai budaya Islam tidak kompatibel dengan budaya Barat.[164] Saeed kemudian berusaha mengambil sikap proporsional. Ia melihat Islam di Barat, sebagaimana juga Islam di belahan dunia Muslim lainnya, menunjukkan fenomena yang kompleks, terutama tentang kemampuan mereka untuk hidup berdampingan dengan non-Muslim di lingkungan sekuler Barat. Menurutnya, banyak umat Islam di Barat mulai berdamai dengan lingkungan sosial, budaya dan politik Barat, setidaknya pada tingkat pragmatis. Mereka merasa nyaman

---

[159] Scott Poynting dan Linda Briskman, "Islamophobia in Australia: From Far-Right Deplorables to Respectable Liberals," *Social Sciences,* Vol. 7, No. 11 Tahun 2018, h. 6-7.

[160] Lihat Scott Poynting dan Victoria Mason, "Tolerance, Freedom, Justice and Peace?": Britain, Australia and anti-Muslim Racism since 11 September 2001," *Journal of intercultural studies,* Vol. 27, No. 4 Tahun 2006, h. 365.

[161] Syamsul Arifin, *et. al*., "Minority Muslims and freedom of religion: learning from Australian Muslims' experiences." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies,* Vol. 9, No. 2 Tahun 2019, h. 302.

[162] Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, New South Wales: Allen & Unwin, 2003.

[163] Untuk tujuan serupa, Saeed juga menulis buku (catatan) lainnya yang bekerjasama dengan Department of Immigration and Multicultural and Indigenous Affairs, Australian Multicultural Foundation, dan The University of Melbourne. Saeed, *Muslims Australians: Their Beliefs, Practices, and Institution*, Camberra: Commonwealth of Australia*,* 2004.

[164] Abdullah Saeed, *Islam in Australia*, h. vii; Wildan Imaduddin Muhammad dan Yusuf Rahman. "The Quran and Muslim Minority Scholar's Perspective: A Comparative Study of Abdullah Saeed and Farid Esack." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis,* Vol. 23, No. 2 Tahun 2022, h. 359-360.

dengan nilai-nilai politik dan sosial modern Barat seperti demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender dan agama, serta pemisahan agama dan negara.[165]

Secara umum, Saeed kemudian mengklasifikasikan empat tren umat Islam hidup di Australia atau di Barat: (1) dimensi nasional, yakni hubungan umat Islam di Barat dengan suatu negeri, bangsa atau negara tertentu; (2) dimensi tradisional, yang terkait cara umat Islam menekankan tradisi dan interpretasi agama di masa lalu, juga pembacaan secara literal atas teks suci Islam; (3) dimensi ideologi, yaitu tentang bagaimana umat Islam menjadi aktivis dalam memproyeksikan ciri khas Islam mereka dan dipengaruhi oleh para pemikir dan gerakan Muslim tertentu pada abad ke-20; dan (4) dimensi pendekatan terhadap Barat, sejauh mana umat Islam memiliki bias anti-Barat *(isolasionism)* atau menganggap dirinya bagian dari masyarakat Barat *(participation)*.[166]

Saeed juga menjabarkan kategorisasi umat Muslim yang berdomisili di Barat: mereka yang cenderung memusuhi Barat; yang enggan dan tidak tertarik menjadi bagian dari masyarakat Barat; yang memiliki kekaguman terhadap nilai-nilai Barat namun ragu-ragu untuk menjadi anggota penuh masyarakatnya; yang bersifat 'Barat' karena tempat lahir sehingga tidak mengalami kesulitan untuk menjadi orang Barat yang beragama Islam.[167] Term "Barat" yang dimaksud Saeed merujuk pada entitas budaya-geografis meliputi Eropa Barat, Amerika Utara (Amerika Serikat, Kanada, dan Meksiko), dan Australia.[168]

Kategori *pertama* adalah imigran Muslim yang baru saja pindah dari beberapa kawasan seperti Timur Tengah, Afrika Utara, Asia Tenggara, dan anak benua India. Kelompok ini disebut dengan "isolasionis"[169]. Menurut

---

[165] Abdullah Saeed, "Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflection," dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed.), *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, h. 201.

[166] Abdullah Saeed, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, h. 207-208.

[167] Pippa Norris justru menilai orang Islam yang menjadi imigran di berbagai negara Barat mampu menyerap secara bertahap sebagian besar budaya tuan rumah, dalam arti mereka mampu berasimilasi dengan budaya Barat yang non-Islam. Lihat Pippa Norris, *et.al.,* "Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations." *Political Studies,* Vol. 60, No. 2 Tahun 2012, h. 227.

[168] Abdullah Saeed, *Secularism…*, h. 201.

[169] Menurut Tariq Ramadan, kaum isolasionis mengacu pada pelestarian identitas melalui penciptaan komunitas yang terorganisir dan berbudaya. Selain isolasionis, ia juga mengidentifikasi Muslim di Barat sebagai assimilasionis dan integrasionis. Assimilasionis menyarankan pola asimilasi dengan perpaduan total antara cara hidup budaya Muslim dan Barat. Sedangkan integrasionis menginginkan perlindungan identitas Muslim dan status kewarganegaraan individu. Lihat Albayrak, "Exclusivist Approaches toward Muslim

Saeed, sikap dan perbuatan kelompok ini masih memegang teguh tradisi dan tafsir agama yang dibawa dari negara asal, seperti peran perempuan, makanan dan pakaian. Mereka juga cenderung tidak terlalu tertarik pada isu lokal di bidang politik, hukum, dan ekonomi.

Kedua, kelompok muslim semi-tradisionalis (disebut pula kaum ideologis, transnasional, atau semi isolasionis). Mereka biasanya berasal kalangan terpelajar yang dipengaruhi ideologi transnasional seperti Ikhwanul Muslimin dan Jamaah Islam. Kelompok ini sebagian besar dari kalangan muda dan perannya lebih terorganisir untuk mencapai sasaran dan agenda aktivisme dakwah Islam. Karena itu, mereka menekankan islamisme dalam setiap aspek kehidupan dari soal ekonomi hingga politik dan hukum.

Ketiga, kelompok Islam yang dipengaruhi ideologi Salafi-Wahabi yang muncul pada akhir tahun 1980-an hingga 1990-an dengan mengucurnya dana dari negara-negara Teluk. Kelompok ini cenderung tidak tertarik pada perbedaan pendapat dan tradisi pemikiran Islam karena menekankan pada ajaran Islam yang 'murni' yang langsung mengacu pada al-Qur'an dan hadis.

Sementara itu, kategori keempat adalah kaum *"participants"* yang memiliki banyak karakteristik. Kelompok ini berasal dari generasi perpaduan dari Islam dan Barat dengan nilai-nilai budaya Barat, termasuk bahasa utama negara setempat (misalnya, di US dan Inggris berbahasa Inggris, di Jerman berbahasa Jerman, di Perancis berbahasa Prancis). Mereka tidak memiliki preseden historis tentang Islam. mereka cenderung tidak terikat pada doktrin tertentu dalam berhukum Islam. Penganut tren ini aktif menegosiasikan dan mengintegrasikan Islam dalam konteks budaya lokal.[170]

Tren masyarakat Muslim di atas juga belaku bagi masyarakat Muslim yang berdomisili di Australia, dengan kaarakteristik budaya Barat, di mana Abdullah Saeed menjadi salah satu dari mereka. Ia sendiri lebih dekat pada kategori keempat, *participant,* karena karakter lain dari tren ini adalah mengembangkan wacana keagamaan seputar *rethinking Islam*, seperti identitas Muslim, norma dan nilai Islam dalam konteks Barat, itjihad dan penafsiran ulang teks utama Islam, konsep *citizenship* (kewarganegaraan) dalam Islam.[171] Populasi Muslim Australia mengalami peningkatan hampir 10

Immigrants in the West." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Vol. 42 Tahun 2012, h. 204.

[170] Abdullah Saeed, *Secularism…*, h. 208-212.

[171] Abdullah Saeed, *Secularism…*, h. 212.

kali lipat antara awal tahun 1970-an dan pertengahan tahun 1990-an ketika jumlah tersebut pertama kali melebihi 200.000 orang.[172]

2. Kritik tafsir tradisional

Sebelum memberikan kritik, Abdullah Saeed banyak menjabarkan tentang khazanah tafsir al-Qur'an pada periode-periode awal Islam, mulai dari pendekatan hingga aliran yang pernah mengisi peradaban saat itu. Ia menjelaskan ada empat pendekatan tafsir tradisional. *Pertama,* pendekatan linguistik, yakni pembacaan teks secara literal, khususnya dalam bidang teologi dan hukum. *Kedua, reason-based approach,* yakni eksplorasi teks yang sangat bergantung pada penggunaan akal budi dalam level tinggi, khususnya teks-teks teologis. *Ketiga, mystically driven approach,* yakni pembacaan teks yang berorientasi pada aspek mistik untuk mencari makna esoteris. *Keempat, tradition-based approach,* atau disebut *tafsīr bi al-ma'śūr,* yaitu pendekatan yang berbasis pada tradisi berupa hadis dan informasi dari umat Islam awal (sahabat dan *tābi'īn*). Keempat pendekatan tersebut tidak berdiri secara terpisah. Artinya, satu tarikan penafsiran bisa menggunakan lebih dari satu pendekatan tersebut. Satu pendekatan bisa *overlaping* dengan lainnya dalam penafsiran, namun sebagian pendekatan bisa lebih dominan dari yang lain.[173]

Saeed juga menguraikan beberapa aliran penafsiran para ulama terdahulu. Terdapat empat tren tafsir yang berkembang dalam tradisi Islam, terutama tiga abad pertama: periode di mana umat Islam mencapai puncak peradabannya. Keempat aliran tafsir tersebut adalah tafsir teologis, tafsir hukum *(fiqhī)*, tafsir sufi, dan tafsir filosofis. *Pertama,* tafsir teologis, yakni tafsir yang menekankan pada persoalan teologis: ketuhanan, surga, neraka, dan semacamnya. Tafsir ini diasosiasikan oleh Saeed pada dua aliran besar dalam teologi Islam: muktazilah dan Asy'ariyah.[174] Tafsir muktazilah menekankan pada rasio dan makna alegoris, terutama berkaitan dengan ayat-ayat ketuhanan, bahkan rasio cenderung dikedepankan dari pada laporan hadis terutama jika keduanya (teks dan rasio) dianggap bertentangan. Adapun

---

[172] Populasi Muslim di Australia meningkat secara signifikan, yakni hampir 10 kali lipat antara awal tahun 1970-an dan pertengahan tahun 1990-an di mana jumlah tersebut pertama kali melebihi 200.000 orang. Berdasarkan sensus tahun 2016, terdapat 604.200 Muslim di Australia (2,6% dari total populasi sekitar 23,4 juta1). Lihat Halim Rane, *et. al*., "Islam in Australia: A National Survey of Muslim Australian Citizens and Permanent Residents." *Religions,* Vol. 11, No. 8 No. 2020, h. 2.

[173] Saeed, *Reading the Qur'an, in the Twenty-First Century,* London and New York: Routledge: 2014, h. 15.

[174] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 203.

teologi Asy'ariah, yang dipelopori oleh Abū al-Hasan al-Asy'arī (w. 324 H), awalnya berpegang pada teologi Muktazilah, namun kemudian tidak sepaham hingga melakukan penolakan dan kritik terutama mengenai eksistensi Tuhan dan sifat-Nya, konsep *free will* (kebebasan berkehendak), dan peran akal dalam tafsir agama. Sementara tafsir teologi Asy'ariyah lebih dominan di kalangan Sunni, tafsir Muktazilah berkembang dalam komunitas Syi'ah.[175]

Kedua, tafsir *fiqhī*, yakni tafsir yang mengacu pada ayat-ayat hukum. Para ahli fikih dari masing-masing mazhab telah menghasilkan sejumlah besar karya tafsir hukum. Sebagian banyak dari karya tersebut masih beredar hingga saat ini. Para ahli tafsir *fiqhī* sering kali berfokus pada apa yang tampak sebagai teks hukum al-Qur'an, dengan mengorbankan ayat-ayat lain dan memberikan penafsiran dalam bentuk pendapat hukum.[176]

Ketiga, tafsir sufistik, yang menekankan aspek spiritual dibandingkan dimensi lain seperti politik, hukum, dan dimensi-dimensi duniawi. Kemunculan tafsir ini disebut Saeed sebagai reaksi terhadap meningkatnya kecenderungan umat Islam pada aspek material serta hasrat politik dan faksi. Aliran ini percaya bahwa alusi mistik dalam al-Qur'an berkaitan erat dengan kondisi spiritual manusia yangtidak mungkin dipahami melalui pembacaan atau argumentasi yang superfisial (dangkal) yang biasa digunakan pada tafsir hukum dan teologi.[177] Beberapa mufasir Sufi terkenal antara lain Hasan al-Basri (w. 110 H/728 M), Tustari[178] (w. 283 H/896 M) dan al-Sulamī (w. 412/1021).

Keempat, tafsir filosofis, yaitu pandangan rasional yang mengadopsi filsafat dalam proses penafsiran. Corak tafsir ini menggunakan pemaknaan alegoris terhadap al-Qur'an karena dianggap lebih mudah menyelaraskan ide-ide filosofis dengan gagasan-gagasan dalam al-Qur'an. Hasilnya, analisis tafsir filosofis sangat berbeda dari pembacaan yang bersifat literal, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep ketuhanan, hubungan Tuhan dengan makhluk, serta konsep surga dan neraka.[179]

---

[175] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 203-304.

[176] Sistematika tafsir fiqhi dimulai dari pembahasan *mufradāt* (uraian perkata) lalu makna global ayat, kemudian penjelasan hukum, dan disajikan berdasarkan tertib turunnya ayat. Lihat Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh,* Cet. IV, Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1419 H, h. 55-57.

[177] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* 206.

[178] Al-Tustarī bernama lengkap Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abdillah ibn Īsā ibn 'Abdillah ibn Rafī'. al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 H, h. 3.

[179] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 207-208.

Saeed menilai bahwa secara umum tafsir-tafsir tradisional berada dalam satu titik: pembacaan secara harfiah-literal, terutama mengenai ayat-ayat hukum atau kuasi-legal. Pendekatan literal bertumpu pada analisis filologis dan mengikuti tradisi berupa hadis dan pendapat ulama terkemuka sebelumnya, sehingga tidak memberikan ruang adanya analisis konteks makro saat pewahyuan atau tidak menekankan bagaimana al-Qur'an relevan untuk konteks tersebut.[180]

Pembacaan literalis-tekstualis juga mengantarkan pada tafsir yang *rigid* (kaku) sehingga tidak kompatibel bagi konteks kekinian.[181] Saeed menjelaskan, kekakuan dalam memahami teks wahyu akan melahirkan pemahaman yang bertentangan dengan semangat agama, sementara bahasa al-Qur'an seringkali dituturkan dalam bentuk simbolik, kiasan, dan antropomorfik.[182]

Saeed mengamati bahwa tafsir tradisional di atas masih populer di tengah kehidupan masyarakat modern-kontemporer, terutama tafsir *ethico-legal* (fikih) dan teologi. Pendekatannya masih tekstual yang menekankan pada laporan historis yang merujuk pada generasi awal Islam, atau lebih dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'śūr*, yakni tafsir *bi al-Qur'ān,* Sunnah*,* dan pendapat tafsir generasi awal. Bagi kaum tekstualis, melibatkan konteks pewahyuan dalam penafsiran dianggap tidak relevan.[183] Kelompok ini dikenal sebagai kaum salafis kontemporer. Saeed menuturkan bahwa tafsir klasik memang banyak menyinggung *asbāb nuzūl* (konteks sosio-historis ayat al-Qur'an) tetapi kaum tekstualis tidak menganggapnya penting jadi pertimbangan, terutama tafsir atas ayat-ayat hukum atau *ethico-legal.*[184]

Kaum tekstualis masih sangat banyak dijumpai di era modern. Mereka menekankan pembacaan literal (harfiah) terhadap al-Qur'an dan dan percaya bahwa pesan-pesan yang terkandung di dalamnya harus tetap *pure* (murni) dan tidak tunduk pada tuntutan masyarakat modern.[185] Bagi mereka, al-Qur'an seharusnya menjadi pedoman bagi umat Islam dan bukan sebaliknya:

---

[180] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 15.

[181] Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 71, No. 2 Tahun 2008, h. 237.

[182] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* London and New York: Routledge, 2006*,* h. 113.

[183] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 19.

[184] Saeed "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* h. 221.

[185] Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* h. 221.

modernitas yang jadi tumpuan.[186] Misalnya, kaum literalis menganggap poligami sebagai ketentuan hukum harus berlaku selamanya karena aturannya telah disebutkan secara tekstual dalam al-Qur'an (QS. Al-Nisā' [4]: 3). Untuk memahami ayat ini, kaum tekstualis tidak membutuhkan analisis konteks sosio-historis saat pewahyuan.

Selain kelompok tekstualis, Saeed juga menjumpai kelompok yang dia sebuat sebagai "semi-tekstualis". Mereka agak berbeda dari kaum tekstualis. Semi-tekstualis masih memberikan sedikit kelonggaran untuk mempertimbangkan kondisi modernitas. Kelompok ini, kata Saeed, sering dihubungkan dengan kaum yang cenderung apologetik. Mereka berpendapat bahwa adopsi gagasan dari luar teks akan membawa kehancuran bagi masyarakat Muslim sehingga pendekatan yang lain harus ditolak karena dianggap bertentangan dengan nilai-nilai Islam.[187] Dampak lain dari pembacaan literalis adalah reduksi terhadap peran akal.[188] Umumnya, mereka terlibat dalam gerakan neo-revivalis modern, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaah Islam di anak benua India.[189]

Dalam kategorisasi yang lain, Saeed melihat karakterisik sikap literalisme yang cenderung berbeda:[190] (1) *soft literalism* (literalisme lunak), yakni menekankan makna harfiah sebagai dasar eksplorasi seluruh makna teks, dan (2) *wooden literalism* ("literalisme kayu"), yaitu pemahaman yang kaku terhadap makna harfiah ayat tanpa memperhatikan kompleksitas maknanya. Menurut Saeed, problem lain yang terjadi pada paham "literalisme kaku" adalah pandangan bahwa susunan kitab wahyu tidak disajikan dalam bahasa ilmiah. Menghubungkan bahasa al-Qur'an pada pembacaan-pembacaan saintifik dianggap jauh dari sifat ke-*ummi*-an kitab suci.

Selain bersifat tekstualis dan *rigid*, Saeed juga memberikan kritik terhadap tafsir-tafsir tradisional karena sifatnya yang "atomistik".[191] Pembacaan atomistik dinilainya tidak bisa dipertahankan karena menghambat pengembangan pemahaman utuh terhadap al-Qur'an. Pandangan ini dipengaruhi oleh pemikiran Fazlur Rahman.[192]

Namun demikian, Saeed menegaskan bahwa kajian atas tafsir tradisional juga bisa membantu seorang mufasir kontekstual untuk

---

[186] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 3.
[187] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 182.
[188] Saeed, "Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent." *The Review of Faith & International Affairs,* Vol. 9 Nomor 2 Tahun 2011, h. 34.
[189] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 3.
[190] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 113.
[191] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 102; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 25.
[192] Rahman, *Islam and Modernity*, h. 2.

mengetahui argumen rasional yang dikemukakan dari hasil penafsiran para mufasir terdahulu, terutama pada produk tafsir yang marginal atau tidak populer di kalangan para mufasir lainnya.[193]

Saeed mengakui banyak teori dan gagasan tentang bagaimana memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an diperkenalkan oleh para ulama pra-modern. Di antaranya adalah teori *sabab al-nuzūl* dan *naskh* (abrogasi) ayat, atau teori *'urf.*[194] sebagai salah satu pertimbangan dalam memutuskan hukum. Namun, teori-teori tersebut dianggap memiliki daya yang terbatas dan pendekatan kontekstual sejumlah pemikir kontemporer melampaui teori-teori tradisional tersebut.[195]

Abdullah Saeed mengatakan: *"From a Muslim perspective, the ideas, views, and opinions that exist in the Islamic tradition may lend some support for the project of a contextualist reading; while at the same time, any such endeavour should be mindful of the fact that at least some of the supporting opinions and views may not be historically reliable,*[196] (Dari sudut pandang umat Muslim, gagasan, pandangan, dan pendapat yang ada dalam tradisi Islam mungkin mendukung proyek pembacaan kontekstualis, walaupun pada saat yang sama setiap upaya semacam itu harus memperhatikan fakta bahwa setidaknya beberapa pendapat dan pandangan tersebut secara historis mungkin tidak dapat dijadikan sandaran).

Pernyataan di atas menggambarkan posisi metodologi tafsir konvensional. Satu sisi, hal itu menjadi khazanah yang inspiratif untuk pengembangaan tafsir di era kontemporer, dan di sisi yang lain epistemologi lama tidak bisa diandalkan seutuhnya sehingga diperlukan upaya revitalisasi dan rekonstruksi.

Berbagai epistemologi tafsir yang pernah ditawarkan para ulama klasik telah menjadi warisan intelektual umat Islam di abad-abad berikutnya hingga sekarang. Ilmu *uṣūl al-fiqh* menjadi salah satu yang dipertahankan hingga sekarang. *Uṣūl al-fiqh* yang diracik oleh al-Syāfi'ī dalam karya monumentalnya, *al-Risālah,* telah menjadi panduan metodologis yang sangat berharga kemudian dikembangkan secara matang pada abad ke-4 dan ke-5 H dan dilanjut pada abad ke-6/ke-12. Namun, Saeed menilai berbagai rumusan

---

[193] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 105.

[194] Teori *sabab al-nuzūl* dan *naskh* biasa dibahas dalam berbagai kita *'Ulūm al-Qur'ān.* Sementara konsep *'Urf* dikaji dalam ilmu *Uṣūl al-fiqh,* walaupun sebagian kitab *uṣūl* juga mengkaji *naskh* secara detail. Lihat al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī,* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th., Juz 2, h. 53-86.

[195] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 85-86.

[196] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 27.

teoretis dalam ilmu tersebut tidak memberikan dampak optimisme dan hanya memberikan dampak yang kecil bagi generasi berikutnya.[197]

Saat al-Syāṭibī (w. 766/1388) hadir memberikan nuansa yang berbeda, Saeed menilainya masih terikat dengan kakunya paradigma pada masanya. Melalui karyanya *al-Muwāfaqāt*, ia berusaha membangun suatu teori *maqaāṣid*. Karya ini tetap memberikan kontribusi penting terhadap disiplin ilmu ini, namun pengaruhnya tetap minor bagi generasi berikutnya.[198]

Sebelum al-Syāṭibī, al-Ṭūfī (w. 716/1316) juga berupaya mengembangkan beberapa teori *uṣūl al-fiqh* dengan menekankan pada konsep *maṣlaḥah* yang cukup radikal. Namun, menurut Saeed, konsep radikal al-Ṭūfī ini hanya berdampak kecil bagi generasi selanjutnya. Bahkan pada masa modern, lanjut Saeed, pemikiran radikal al-Ṭūfī belum menjadi perhatian para ulama pada umumnya karena dianggap terlalu radikal dan berdampak pada perubahan signifikan bagi perkembangan metodologi *uṣūl al-fiqh*.[199]

3. Tren pemikiran tafsir era modern menurut Saeed

Sebelum menawarkan pemikirannya di bidang tafsir al-Qur'an, Abdullah Saeed mencermati maraknya kaum tekstualis di tengah masyarakat Muslim kontemporer. Tekstualisme mengacu pada sebuah kontinum dari pendekatan yang menempatkan makna tekstual-literal sebagai pilihan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Dia melihat dua kecenderungan tafsir tekstualis yang dia sebut sebagai *"hard textualism"* (tekstualisme keras) dan *"soft textualism"* (tekstualisme lunak). Jika tekstualisme keras memiliki ketergantungan yang hampir eksklusif pada makna literal teks al-Qur'an, tekstualisme lunak masih mengacu pada makna tekstual namun masih mempertimbangkan beberapa elemen kontekstual sehingga memberikan tingkat fleksibilitas penafsiran.[200]

Secara rinci, Saeed menjelaskan bahwa kelompok tekstualis keras adalah mereka yang hanya mengacu pada makna tekstual, dengan pendekatan literal, yang menganggap al-Qur'an harus menjadi penuntun bukan kebutuhan dunia modern yang menuntut atau memaksa ayat harus sesuai. Teks ayat bagi mereka telah selesai, mapan, dan bersifat universal dalam aplikasinya dalam arti yang sangat literal. Pemahaman ini berdampak pada sikap abai terhadap adanya hubungan antara teks ayat dengan konteks turunnya. Kelompok ini disebut kaum tradisionalis dan salafis.

---

[197] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 146.
[198] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 145.
[199] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 146.
[200] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 3.

Akan tetapi, di antara kedua tren di atas juga terdapat kelompok pemikir Muslim kontemporer yang kontekstualis. Saeed mengidentifikasi kelompok ketiga ini sebagai pihak yang menawarkan tafsir dengan menekankan konteks sosial, politik, budaya, ekonomi dan lainnya, baik di masa pewahyuan maupun konteks masyarakat saat penafsiran dilakukan seorang mufasir sehingga produk tafsir mampu merespon problem mutakhir. Namun, upaya kontekstualisasi tetap memperhatikan dua sisi ayat yang bersifat *mutable* (bisa berubah) dan *immutable* (tidak berubah) khususnya dalam memahami ayat-ayat hukum etis.

Abdullah Saeed memasukkan dirinya ke dalam kelompok ketiga (kontekstualis). Ia berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, khususnya ayat-ayat *ethico-legal*, dengan mempertimbangkan konteks masyarakat. Ayat-ayat ethico-legal ini menjadi pilihannya karena telah menjadi kecenderungan masif di kalangan umat Islam. Ayat tentang etika moral sering dilihat dari sudut hukum dalam arti sempit sehingga spirit ayat hilang tergerus oleh "pemaksaan" pada aspek "hukum" saja.[201]

Saeed mengkritik pembaca tekstualis karena dianggap gagal menyajikan tafsir yang mencerminkan keadilan penuh. Akibatnya, teks-teks al-Qur'an menjadi tidak relevan dengan pelbagai problem akut di tengah masyarakat Muslim masa kini, atau diterapkan secara tidak tepat, dengan cara yang mendistorsi prinsip-prinsip dasar al-Qur'an.[202]

Ironisnya, lanjut Saeed, kelompok yang disebut *"hard textualist"* itu meyakini model tafsir mereka sebagai kebenaran satu-satunya sementara kaum kontekstualis yang menawarkan ide dan pendekatan tafsir baru, termasuk pendekatan kontekstual, dinilai sebagai "tidak Islami" bahkan "anti Islam", namun, ia membantah klaim tersebut dengan tegas bahwa pendekatan kontekstual justeru "sangat Islami". Ia menyajikan data kongkret tradisi penafsiran pada periode awal Islam paling awal, yakni tafsir kontekstual yang pernah dilakukan Umar ibn Khaṭṭāb, salah satu tokoh penting dalam sejarah pemikiran tafsir pasca risalah. Saeed meyakini tafsir kontekstual Umar mengacu pada prinsip dan tujuan fundamental al-Qur'an. [203]

Di luar dari kategorisasi tersebut, Saeed juga menjabarkan tren pemikiran keislaman yang berkembang di era kontemporer. Ada delapan

---

[201] Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008, h. 13.

[202] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 3.

[203] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 3.

aliran tafsir yang berhasil ia telusuri.[204] *Pertama,* tafsir *legalist-tradisionalist*, yakni aliran yang memberikan perhatian pada aspek hukum (legal) yang mengacu pada pandangan mazhab fikih klasik, baik aliran Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, Hanabilah, maupun Ja'fariyah. Empat mazhab pertama dikenal sebagai mazhab Sunnī sementara yang terakhir dikenal beraliran Syi'ī. Menurut Saeed, sifat tradisionalis dari kelompok ini terletak pada sikap *taqlīd,* menjadikan mazhab fikih klasik tersebut sebagai solusi dalam berhukum Islam, dan menolak sikap kritis sehingga menolak adanya pembaruan atau reformasi hukum.[205]

Kelompok tersebut dinilai Saeed sebagai kaum ortodoks, yang masih tersebar di berbagai dunia Islam modern mulai Turki (berawal dari tradisi *Ottoman empire*) yang bermazhab Hanafi, Saudi Arabia beraliran Hanbali, dan Malaysia (termasuk Indonesia dan Brunei) yang berpegang teguh pada mazhab Syafi'i.[206] Saeed mencermati sebagian tokoh pemikir Muslim kontemporer juga memiliki kecenderungan pada pemikiran ortodoks dalam berfikih. Salah satunya adalah Yūsuf al-Qaraḍāwī.[207]

Kedua, tafsir *theological puritan,* yakni kelompok yang memberikan perhatiannya pada masalah teologi. Mereka disebut kaum puritan karena sangat *corncen* pada upaya memperjuangkan kemurnian akidah sekaligus menentang bid'ah di tengah masyarakat Muslim kontemporer, seperti pemujaan terhadap wali dan praktik-praktik sufi. Secara teologis, mereka tidak menganut mazhab apapun yang dikenal dalam tradisi pemikiran keislaman, namun dalam sebagian pandangan fikih mereka cenderung Hanbalian (mazhab imam Hanbalī). Pembacaan literal terhadap teks agama menjadi karakteristik kelompok ini terutama dalam memahami ayat-ayat tentang sifat

---

[204] Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, USA and Canada: Routledge, 2006, h. 142-152.

[205] Saeed, "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification." *The Muslim World,* Vol. 97, No. 3 Tahun 2007, h. 397.

[206] Saeed, *Islamic Thought…*, h. 142.

[207] Salah satu contohnya ketika al-Qaraḍāwi masih bersikukuh pada pandangan lama tentang hak perempuan menjadi imam Salat bagi makmum laki-laki. Alasan yang dikemukakan adalah untuk menghindari hasrat laki-laki. Apalagi, tegasnya, sepanjang sejarah umat Islam belum pernah terdengar seorang perempuan memimpin Salat Jum'at atau menyampaikan khutbah Jum'at, bahkan di masa Shajarat al-Durr (w. 659/1259), seorang perempuan penguasa Mesir pada masa Mamluk. Lihat Saeed, *Islamic Thought: an Introduction*, 143. Al- Qaraḍāwi lebih lanjut mengungkapkan bahwa hadis yang membolehkan Umm Qaraqah sebagai imam Salat bagi keluarganya merupakan hadis yang lemah *(ḍa'īf)* serta, menurutnya, tidak berlaku umum. Lihat al-Qaraḍāwī, "Matā Tajūz Imāmah al-Mar'ah fī al-Ṣalāh?" dalam *https://www.al-qaradawi.net/node/4192*. Diakses 22 Juni 2024.

Allah.[208] Selain itu, mereka sangat bergantung pada ajaran tokoh-tokoh seperti Ibn Taimiyah (w. 728/1328) dan Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (w. 1207/1792), termasuk tokoh kontemporer, Muḥammad ibn Ṣālih al-Uṡaymin.[209]

Ketiga, militant extremist, yakni aliran pemikiran Islam kontemporer yang dikaitkan dengan serangkaian gerakan perjuangan pembebasan kawasan tertentu di sebagian negara Islam untuk melawan pendudukan Barat, seperti perang Afghanistan Pertama (akibat pendudukan Soviet di Afghanistan). Mereka menjadi kelompok gerakan anti-Barat dengan sikap militansi dan ekstremisme dibuktikan dengan peristiwa serangan 11 September dan serangkain bom bunuh diri di berbagai wilayah negara Islam maupun di Barat. Menurut Saeed, sikap ekstrem tersebut didorong oleh perasaan mendalam mereka tentang ketidakadilan yang dialami umat Islam, termasuk anggapan mereka terhadap adanya standar ganda bangsa Barat dalam berurusan dengan umat Islam, serta anggapan “pengkhianatan” oleh sesama Muslim yang berkolaborasi dengan Barat. Selain itu, kaum ekstremis militan menekankan persaudaraan universal seluruh umat Islam, tidak mendukung konsep negara bangsa yang menjadi realitas kehidupan masyarakat global kontemporer termasuk bagi umat Islam.[210]

Keempat, political islamist, yaitu mereka yang menjadikan sosial politik Islam sebagai jalan untuk melakukan perubahan. Mereka menolak keras westernisasi dan ideologi modern seperti nasionalisme, sekularisme, dan komunisme, setidaknya dalam tataran teoretis. Kelompok *political islamist* juga mewujudkan reformasi dan perubahan masyarakat Islam melalui nilai-nilai Islam. Mereka memimpikan negara Islam atau tatanan sosio-politik Islam di tengah masyarakat Muslim, sehingga hukum Islam harus ditegakkan, hukum negara harus berdasarkan kedaulatan Tuhan, bukan berdasarkan hukum buatan manusia.[211] Sebagian besar dari mereka menempuhnya secara gradual melalui pendidikan yang dimulai dari *grassroot* tanpa kekerasan.

Kelima, secular liberal, yakni kelompok yang tidak membutuhkan *Islamic state* (negara Islam) ataupun implementasi atas hukum Islam di tengan

---

[208] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 398.

[209] Saeed, *Islamic Thought…*, h. 147.

[210] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 398.

[211] Contoh dari gerakan Islam politik adalah Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jamaat al-Islami di Pakistan yang didirikan oleh al-Maudūdī. Mereka menggunakan pendekatan serupa untuk melakukan perubahan sosial melalui gerakan ideologi aktivisme. Mereka bertekad untuk mengubah masyarakat Muslim dari dalam termasuk menghadapi setiap hambatan terwujudnya cita-cita mereka. Lihat Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, h. 144-145.

masyarakat Muslim. Bagi mereka keberislaman terletak pada hubungan individu dengan Tuhannya sehingga lebih menekankan pada nilai kesalehan individual (*individual piety*).[212] Karena itu, mereka menyerukan kebebasan pribadi selama tidak melanggar hukum, tidak adanya campur tangan negara dalam kehidupan pribadi masyarakat, kebebasan beragama bagi semua pihak, kesetaraan laki-laki dan perempuan, mengutuk sikap misogini dan homofobia.[213]

Keenam, cultural nominalist (nominalis budaya), atau bisa disebut pula "Muslim non-praktis", yang menekankan pada budaya, bukan pada agama. Kelompok ini, menurut Saeed, biasanya dilahirkan dalam keluarga Muslim dan secara formal beragama Islam namun tidak tertarik pada keyakinan dan praktik-praktik yang diajarkan dalam Islam. Mereka bisa aja menganut keyakinan dasar tertentu dalam agamanya namun tanpa mengamalkannya kecuali sesekali menghadiri salat Idul Fitri atau Idul Adha. koma
s (kecil) Sebagian dari ajaran agama yang telah membudaya, seperti penguburan dan sunat (*khitān*). Saeed melihat kelompok ini menjadi tren umat Islam dalam jumlah yang sangat besar saat ini.[214]

Ketujuh, classical modernist, yaitu kelompok yang menekankan pentingnya penting revitalisasi dan reformasi pemahaman keislaman melalui ijtihad menghadapi tantangan modernitas dengan tetap berpegang teguh pada ajaran dasar Islam. beberapa nama masuk dalam aliran ini: Jamaluddin al-Afghani, Muḥammad 'Abduh di Mesir, Sayyid Aḥmad Khan, dan Muḥammad Iqbāl di India.[215] Saeed menyebut beberapa karakteristik aliran ini: (1) konteks modern menuntut kritis kembali terhadap warisan intelektual umat Islam; (2) menjauhi taklid buta *(blind imitation)*; (3) kembali ke Islam sebagaimana dipraktikkan pada periode awal; (4) Islam tidak bertentangan dengan akal rasionalitas; (5) menghidupkan kembali tradisi rasional filosofis; (6) memberikan injeksi ke

---

[212] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 400.

[213] Kelompok ini juga cenderung memberikan rekognisi pada homoseksualitas dan kebebasan bagi kaum homoseksual (juga kaum heteroseksual) untuk menjalani kehidupan mereka sendiri sesuai keinginan mereka selama tidak melanggar undang-undang yang melindungi anak di bawah umur. Menurut mereka, pilihan seksual setiap orang menjadi urusannya sendiri, tanpa campur tangan negara. Lihat Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, h. 146.

[214] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 400-401.

[215] Sebagian menyebut tokoh-tokoh pemikir Muslim ini sebagai eksponen utama kelompok modernis. Pembaruan yang terjadi pada periode sebelum mereka disebut pre-modern revivalis, seperti Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb. Lihat Safet Bektovic, "Towards a neo-modernist Islam: Fazlur Rahman and the rethinking of Islamic tradition and modernity." *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology,* Vol 70 Nomor 2 Tahun 2016, h. 9-10.

masyarakat Muslim melalui ilmu pengetahuan untuk mengejar ketertinggalan dari Barat; (7) menafsirkan wahyu sesuai tantangan modernitas yang tercermin dalam hukum Islam; (8) reformasi pendidikan Islam; (9) menolak keras segala penyimpangan dan bid'ah, seperti praktik sufi tertentu dan sinkretisme.[216]

Kedelapan, progressive ijtihadist, sebagai kelanjutan dari modernis klasik, menawarkan perubahan besar dalam metodologi hukum Islam dan reformasi hukum Islam itu sendiri karena hukum Islam tradisional dianggap tidak relevan dengan kebutuhan masayarakat kontemporer. Kelompok ini menekankan umat Islam untuk ikut serta dalam perdebatan kontemporer mengenai isu-isu seperti globalisasi, kebebasan berbicara, kesetaraan semua orang tanpa memandang agama, gender, ras, etnis atau bahasa. Mereka berusaha merevitalisasi nilai-nilai dasar Islam seperti *'adl* (keadilan)*, amal ṣālih,* dan *ihsān,* menjunjung tinggi hak asasi manusia, *social justice*, keadilan gender, hingga pluralisme.[217] Keadilan yang mereka impikan adalah keadilan universal tanpa mengorbankan kesejahteraan, prinsip kebenaran, dan *human dignity* (martabat kemanusiaan).[218]

Kaum ijtihadis progresif juga percaya bahwa tafsir Islam mengakomodasi pluralisme dan tradisi Islam yang ramah. Mereka juga mengumandangkan cara berislam yang rasional sekaligus menolak interpretasi literalis-tekstualis atas teks agama. Namun, pada waktu yang bersamaa mereka menentang modernitas yang arogan dan berlebihan.[219]

Julukan "ijtihadis progresif" diwakili oleh sejumlah pemikir Muslim dari berbagai kalangan, seperti Fatima Mernissi (seorang feminis Muslim), Farid Esack (aktivis yang mendukung pluralisme),[220] Fazlur Rahman (pemikir neo-Modernis), Khaled Abou El-Fadl (yang menekankan penafsiran Islam yang lebih manusiawi),[221] Tariq Ramadan (seorang eksponen Islam modernis di Barat), dan Hasan Hanafi (seorang filsuf dan pemikir tafsir transformatif).[222] Tokoh-tokoh tersebut, selain para tokoh pemikir Muslim lainnya, telah memberikan tawaran pemikiran yang khas masing-masing, namun secara umum mereka berusaha menafsirkan ulang (teks) Islam secara

---

[216] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 401.
[217] Saeed, *Islamic Thought…*, h. 151.
[218] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 401-402.
[219] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 402.
[220] Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.
[221] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
[222] Saeed, *Trends in Contemporary Islam*…, h. 402.

progresif sekaligus menjauhkan umat corak berpikir eksklusivisme.[223] Sebagian dari pemikir tersebut menekankan pembacaan teks agama dengan mempertimbangan konteks saat pewahyuan sekaligus menekankan konteks umat Islam mutakhir.

4. Genealogi pemikiran Abdullah Saeed

Sebagai seorang pemikir, Saeed tidak bisa dilepaskan dari pengaruh tokoh pemikir sebelumnya, apalagi dalam studi tafsir al-Qur'an yang menjadi bagian tidak terpisahkan dalam sejarah peradaban Islam sejak periode awal. Sebab, al-Qur'an menjadi pedoman nomor wahid bagi perjalanan hidup umat Islam. Di sisi lain, epistemologi tafsir juga telah menjadi khazanah yang sangat ramai dalam perbincangan para ulama tradisional. Berbagai konsep, teori, dan metode penafsiran telah lahir dari para sarjana Muslim awal hingga zaman kontemporer. Salah satunya adalah epistemologi *maqāṣid*.

a. Genealogi pemikiran tafsir

Dari sekian sarjana Muslim di bidang tafsir al-Qur'an, hanya sebagian dari mereka yang mendapatkan *acknowledgment* (pengakuan) khusus dari Saeed sebagai inspirasi bagi dirinya untuk mengembangkan gagasan tafsir. Ia menyebut mereka dengan proto-kontekstualis, yakni tokoh awal yang menekankan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan al-Qur'an.

Saeed memulai dari tokoh mufasir generasi awal Islam, Umar ibn Khaṭṭāb. Ia menjadikan khalifah kedua ini sebagai inspirasi penting dalam merumuskan gagasan tafsirnya. Menurutnya, Umar telah menjadi model yang tak terbantahkan tentang bagaimana menafsirkan al-Qur'an secara progresif, *extraordinary*, dan keluar dari *pakem* zamannya. Saeed menyebut Umar tokoh yang berani meninggalkan makna tektual al-Qur'an dan mendukung apa yang dianggapnya benar pada konteks saat itu.[224] Saeed menandaskan: *"Umar had acted on what he considered to be the underlying objective and purpose of the Qur'an and Sunna as a whole, namely, the safeguarding of the public interest. Umar employed this principle as the most important hermeneutical tool in his interpretation of the primary sources, even if it went against the clear literal reading of the Qur'an and the practice of the Prophet himself."*[225] (Umar telah bertindak berdasarkan apa yang dianggapnya sebagai maksud dan tujuan dasar al-Qur'an dan Sunnah secara keseluruhan, yaitu menjaga kemasalahatan umum. Umar menggunakan prinsip ini sebagai alat hermeneutika yang paling

---

[223] Saeed, *Islamic Thought…*, h. 151.
[224] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 124, 126.
[225] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 32.

penting dalam penafsirannya terhadap sumber-sumber primer, meskipun prinsip ini bertentangan dengan tafsir literal al-Qur'an dan praktik Nabi sendiri).

Meskipun Saeed menyadari bahwa tidak semua informasi tentang gagasan-gagasan Umar bernilai sahih dan meyakinkan, beberapa riwayat lainnya masih bisa diandalkan sebagai riwayat yang valid, sehingga layak menjadi sandaran dan preseden bagi tafsir kontekstual di masa sekarang.[226]

Saeed menyebut Umar sebagai tokoh yang berani menafsirkan al-Qur'an berdasarkan rasio yang memperluas cakupan petunjuk al-Qur'an.[227] salah satu contohnya adalah tafsir atas ayat zakat dalam QS. Al-Taubah [9]: 60). Ia tidak ayat ini menegaskan secara literal bahwa salah satu *mustahiq* zakat adalah "orang yang baru masuk Islam", atau *muallafah qulūbuhum*. Namun, Umar tidak menerapkannya karena pertimbangan rasional kontekstual, yaitu konteks yang sudah berubah.[228]

Proto-kontekstualis tafsir lainnya yang disebut Saeed adalah tokoh modern bernama Fazlur Rahman.[229] Saeed mengatakan, pada periode modern, perluasan penafsiran proto-kontekstualis terhadap sejarah awal Islam telah dianjurkan disuarakan oleh Fazlur Rahman, meskipun secara tidak langsung dan dengan label yang berbeda. Menurutnya, Rahman bisa menjadi contoh dari pendekatan ini karena kontribusinya terhadap pengembangan metodologi alternatif penafsiran ayat-ayat hukum berupaya menghubungkan teks tersebut dengan konteksnya, baik konteks saat pewahyuan maupun konteks umat Islam saat ini. Dalam salah satu kutipannya terhadap Rahman, Saeed mengemukakan: "*Rahman argues against traditional approaches to interpretation prevalent among classical legists and exegetes, who, he says, often treat the Qur'an as 'piecemeal' and make no attempt to understand it*

---

[226] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 27.

[227] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 65.

[228] Alasan Umar menetapkan kebijakan tersebut adalah karena situasi yang telah berubah dan umat Islam kini telah tumbuh kuat dan tidak membutuhkan kesetiaan mereka, yang berbeda dari kondisi ketika masa Nabi. Lihat al-Baihaqī, *al-Sunan al-Kubrā,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, Juz 7, 32; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 87.

[229] Fazlur Rahman adalah profesor di bidang Pemikiran Islam di Department of Near Eastern Languages and Civilizations, University of Chicago. Ia lahir di Pakistan (dahulu bagian dari British India) pada tanggal 21 September 1919 dan meninggal di Chicago pada Juli 1988. Saat Rahman lahir, kondisi sosial di negerinya diwarnai perdebatan publik antara tiga kelompok Muslim yang saling berseberangan: modernis, tradisionalis, dan fundamentalis, di mana masing-masing mengklaim kebenaran *(truth-claim)*. Lihat Muhammad Yusuf dan Anwar Sadat. "Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation." *International Journal of Islamic Studies & Humanities,* Vol. 4, No. 1 Tahun 2021, h. 53-54.

and the Prophet's message in a holistic way. That is, against the background of an Arab society that had a particular worldview, values, institutions and culture," [230] (Rahman menentang pendekatan tradisional terhadap penafsiran yang lazim di kalangan ahli hukum dan mufasir klasik, yang menurutnya, kerap menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi secara atomistik tanpa berusaha memahaminya secara holistik. Pandangan atomistik berarti tidak memahami latar belakang masyarakat Arab tentang pandangan dunia, nilai-nilai, institusi, dan budaya khas mereka).

Pernyataan di atas meneguhkan posisi Rahman bagi pemikiran Saeed, yakni tentang pentingnya membaca al-Qur'an secara holistik dengan cara memberikan perhatian pada konteks makro masyarakat Arab saat pewahyuan.

Bahkan, Rahman merupakan tokoh yang paling berpengaruh bagi Saeed khususnya dalam studi tafsir al-Qur'an. Keterpengaruhan itu terkait rumusan pemikiran tafsir yang berbasis pada nilai-nilai al-Qur'an yang kemudian melahirkan teori "hierarki nilai" (*hierarchy of values*). Nilai yang disebut Rahman adalah *general principle* (prinsip umum), seperti keadilan *(justice)*.[231] Akan tetapi, kata Saeed, Rahman tidak memberikan penjabaran sistematis mengenai hierarki nilai. Ia hanya menegaskan bahwa penafsir al-Qur'an mesti memperhatikan terlebih dahulu prinsip umum dari setiap aturan dalam al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks sosio-historisnya.[232] Rahman menyebut pendekatan itu dengan "*unified and comprehensive socio-moral theory*".[233] Selain tentang nilai-nilai al-Qur'an, sebagai bagian dengan teori *ideal moral,* Saeed juga banyak mendapatkan inspirasi dari Rahman mengenai konsep wahyu dan pembaruan penafsiran.[234]

Teori *double movement* menjadi kunci pemikiran Rahman yang banyak diadopsi Saeed.[235] Di antara buku Rahman yang sering dikutip Saeed adalah *Major Themes of the Qur'an*.[236] Bahkan, ia menyebut Rahman sebagai

---

[230] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127, 128.

[231] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity…*, h. 20

[232] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 128.

[233] Fazlur Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics*, Vol. 12, No. 2 Tahun 1979, h. 219–224.

[234] Lihat Saeed, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur'an" dalam *Islam, Women and the New World Order*, Yogyakarta: Center fon Women"s Studies (PSW), 2006, 181-180; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* 128-129; Saeed, *Reading the Qur'an ….*, h. 54-55.

[235] Saeed, *Reading the Qur'an…*, 94; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 128.

[236] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Cet. 2, Chicago: University of Chicago Press, 2009.

cendekiawan Muslim reformis modern pertama yang menghubungkan asal muasal al-Qur'an dengan konteks dan penafsirannya.[237] Keterpengaruhan Saeed terhadap pemikiran Fazlur Rahman juga sangat tampak ketika menjelaskan contoh-contoh produk tafsir yang diuraikan Saeed dalam pelbagai tulisannya.[238]

Selain itu, secara implisit, Saeed juga terinspirasi dari pemikiran Abdulkarim Soroush,[239] khususnya mengenai teori wahyu *(revelation)*. Saeed menyamakan Soroush dengan Fazlur Rahman yang percaya bahwa ajaran al-Qur'an menekankan aspek kemanusiaan yang tidak dapat disangkal, meskipun sumbernya pada dasarnya berasal dari Tuhan. Karena itu, seorang pembaca kitab suci Islam mesti mengenali ajaran-ajaran kemanusiaan yang ditekankan dalam di dalamnya. Jika kesadaran pada pemahaman tersebut terabaikan maka pembaca al-Qur'an kontemporer akan kesulitan memisahkan aspek-aspek agama yang tidak dapat diubah dari aspek-aspek yang dapat berubah.[240]

Berikut di antara komentar Saeed tentang Soroush:

> For him, any responsible hermeneutics or interpretation of the Qur'an has to take full consideration of history, culture, and context of the Hijazi society. The fact that the Qur'an is filled with the issues that the Arabs of the seventh century were grappling with, and rarely discusses events that were happening outside this region constitutes, in his eyes, evidence that "the verses [of the Qur'an] are in keeping with the Arab environment of the time".[241]
>
> "Bagi Soroush, setiap langkah hermeneutik atau penafsiran al-Qur'an yang dapat dipertanggungjawabkan harus mempertimbangkan sepenuhnya pada aspek sejarah, budaya, dan konteks masyarakat Hijazi. Fakta bahwa Al-Qur'an penuh dengan persoalan-persoalan yang dihadapi bangsa Arab pada abad ketujuh, dan jarang membahas peristiwa-peristiwa yang terjadi di luar wilayah ini, menurutnya, merupakan bukti bahwa "ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan lingkungan Arab pada saat itu."

---

[237] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 222.

[238] Saeed *Reading the Quran…*, h. 122-123.

[239] Abdulkarim Soroush (l. 1945) adalah tokoh pemikir kontemporer yang cukup terkenal, berpengaruh sekaligus kontroversial yang berkebangsaan Iran. Ia adalah sarjana Farmakologi Universitas Teheran, kemudian melanjutkan studinya di London dalam bidang Analytical Chemistry dan Philosophy of Science. Pasca Revolusi 1979, ia kembali ke negara asalnya dan menjadi tokoh pemikir yang cukup dikenal, menjadi dosen, mengisi berbagai *public lectures,* dan penulis produktif di berbagai media. Di antara publikasinya adalah mengenai Mistisisme Rumi dan kritiknya terhadap ideologi Marxis dan materialis. Lihat Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* Terj. Nilou Mobasser, Leaden-Boston: Brill, 2009, h. ix.

[240] Saeed *Reading the Quran…*, h. 54.

[241] Saeed *Reading the Quran…*, h. 55.

Tokoh kontemporer yang menjadi rujukan Saeed untuk menguatkan gagasan tentang pendekatan kontekstual dalam tafsir al-Qur'an adalah Muhammed Arkoun,[242] Nashr Hamid Abu Zayd,[243] Syahrur, dan Amina Wadud, Nama lainnya adalah Khaled Abou El Fadl yang menurut Saeed sangat kritis terhadap tafsir literalis atau yang disebut dengan *authoritarian hermeneutics*.[244] Nama-nama tersebut ikut memperkuat argumen teoretis pemikiran dirinya namun tidak signifikan secara genealogis bagi gagasan terbentuknya rumusan tafsir kontekstual.

Dari pemikiran Barat, inspirasi Abdullah Saeed adalah pendekatan hermeneutika. Ia menilai bahwa mufasir kontekstualis, terutama tokoh-tokoh pemikir kontemporer di atas, telah menggunakan analisis hermeneutik dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan, ia menyebut mereka *heavily influenced* (sangat terpengaruh) pada hermeneutika modern. Hermeneutika merepresentasikan seperangkat prinsip yang digunakan dalam interpretasi teks, dan juga sebagai 'eksplorasi filosofis terhadap karakter dan kondisi yang diperlukan untuk setiap pemahaman'. Namun demikian, menurut Saeed, hermeneutika tidak berusaha untuk memberikan makna teks yang sudah *fix* dan stabil, melainkan mempertimbangkan bahwa makna teks diberikan oleh pembacanya. Penekanannya pada peran pembaca dalam menentukan makna.[245]

Saeed menambahkan, analisis hermeneutik biasa digunakan oleh pemikir kontekstual untuk memahami konteks makro dalam sejarah turunnya

---

[242] Arkoun lahir dari keluarga Berber di Aljazair pada tahun 1928, Arkoun mengajar di Sorbonne di Paris hingga wafat pada tahun 2010. Mendapat pendidikan dari para pemikir Barat, pemikiran-pemikirannya banyak terpengaruh dari tokoh-tokoh postmodern Perancis. Ia menyerukan agar kajian tentang pemikiran dan tradisi Islam dianalisis dengan pendekatan sosiologi, antropologis, hermeneutis, dan poststrukturalis. Namun, pemikirannya juga banyak dipengaruhi oleh para filosof Muslim, seperi Ibn Maskawaih dan Ibn Rusyd. Dari filosof Muslim ini pula ia mengembangkan pendekatan humanistik dan rasionalistik. Lihat Iddo Felsenthal and Ayman Agbaria. "How to Read the Quran in Religious Islamic Education: What Educators Can Learn from the Work of Mohammed Arkoun." *Religions,* Vol. 14, No. 1 Tahun 2023, h. 3.

[243] Lihat Saeed *Reading the Quran…*, 55-56; Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitab, 1990. Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) adalah pemikir Muslim dari Mesir. Ia dianggap tokoh kontroversial karena pemikiran-pemikirannya yang sangat berani melawan pandangan *mainstream.* Tulisan-tulisannya dianggap penghinaan terhadap Islam dan melalaikan tanggung jawabnya sebagai seorang Muslim hingga dia diadili dan diputuskan sebagai murtad lalu diasingkan dan diceraikan secara paksa. Ahmed Ezzat, "Law and Moral Regulation in Modern Egypt: Ḥisba from Tradition to Modernity." *International Journal of Middle East Studies,* Vol. 52, No. 4 Tahun 2020, h. 666-667.

[244] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 25.

[245] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 221.

al-Qur'an, yakni kepekaan terhadap keadaan sosial, politik, ekonomi, intelektual, dan budaya yang mengiringi turunnya wahyu; lingkungan di mana penafsiran terjadi di masa lalu; dan konteks mutakhir saat tafsir hendak diproduksi.[246] Akan tetapi, Saeed sendiri tidak mengacu pada pemikiran tokoh hermeneutik Barat secara khusus. Ia hanya mengelaborasi gagasan para tokoh kontekstualis tersebut terutama Fazlur Rahman uraian kritisnya terhadap sikap penolakan sebagian umat Islam terhadap metode hermeneutik. Dalam elaborasinya, Saeed menyebutkan hermenutika sebagai *"imperative method"* bagi pengembangan tafsir al-Qur'an.[247]

b. Genealogi pemikiran *maqāṣid*

Menurut Saeed, basis teoretis dari proto-kontextualis atas tafsir al-Qur'an dijumpai dalam konsep *maqāṣid al-syarī'ah,* sekaligus untuk sebagai metodologi alternatif untuk menghadapi problem literalisme tafsir walaupun dianggapnya belum sepenuhnya bisa menjadi *panacea* (obat mujarab) dalam mengatasi problem tersebut.[248]

Saeed menyebut al-Ghazālī, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, al-Syāṭibī, dan al-Ṭufī sebagai figur penting dalam teori ini.[249] Pemikiran al-Ghazālī diambil dari rumusannya tentang konsep *al-kulliyāt,* lima prinsip dasar Islam: perlindungan atas hidup, harta kekayaan, kehormatan, akal, dan agama. Saeed menilai Syāṭibī memberikan kontribusi penting bagi metodologi tafsir agama melalui *al-Muwāfaqāt* yang telah merumuskan teori *maqāṣid* secara sistematis. Saeed mengakui karya tersebut memiliki pengaruh yang minim pada generasi berikutnya.[250]

Di sisi lain, konsep *maṣlaḥah* al-Ṭūfī justru disebut Saeed dengan sangat gamblang:

> Scholars like al-Ṭūfī were attempting to introduce new approaches at a time when the development of jurisprudential theory was complete and deviations would have been very difficult. Their only recourse was either through maqāṣid al-sharī'ah (objectives of the sharī'ah) or by using maṣlaḥah as a liberating force. By that time, however, the entrenched attitudes of the ulama and the schools of law had formed a formidable barrier to change.[251]
>
> "Para ulama seperti al-Ṭūfī berusaha memperkenalkan pendekatan-pendekatan baru pada saat perkembangan teori jurisprudensi sudah matang dan deviasi akan sangat sulit terjadi. Satu-satunya jalan keluar yang mereka perlukan adalah melalui maqāṣid

---

[246] Saeed *Reading the Quran…*, h. 4.
[247] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 25.
[248] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 126-127.
[249] Saeed *Reading the Quran…*, h. 66.
[250] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133, 145.
[251] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 88.

> al-syarī'ah (tujuan syariah) atau dengan menggunakan *maṣlaḥah* sebagai kekuatan yang membebaskan. Namun pada saat itu, sikap ulama dan mazhab yang mengakar telah menjadi penghalang besar untuk melakukan perubahan."

Namun, Saeed menilai apa yang telah ditawarkan oleh al-Ṭūfī tidak cukup populer untuk dijadikan sebagai dasar melakukan redefinisi hukum, ataupun untuk menyediakan metodologi ushul fikih dalam menafsirkan teks. Ṭūfī menegaskan bahwa *public interest (maṣlaḥah)* mesti menjadi basis penafsiran al-Qur'an tentang ayat-ayat *ethico-legal* (hukum-etik). Menurut Saeed, tawaran pendekatan al-Ṭūfī terlalu terisolasi dan radikal untuk dapat diterima oleh para sarjana yang terbiasa nyaman dengan teori ushul fikih tradisional (prinsip-prinsip jurisprudensi). Akan tetapi, Said Agil Husin al-Munawar, salah seorang pakar *maqāṣid* Indonesia, memberikan apresiasi secara proporsional terhadap pemikiran al-Ṭūfī, di mana ia dengan tegas menyatakan bahwa konsep pemikiran ulama mazhab Hanabilah itu sungguh relevan pada era kontemporer karena konsep dasarnya adalah menuai maslahat dan menolak mafsadat demi terwujudnya syariat Islam.[252]

Selain itu, Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr disebut telah berusaha untuk memperluas *"the maqāṣid tradition",* namun Saeed tidak menjabarkan pandangannya tentang gagasan *maqāṣid* yang ditawarkan ibn Āsyūr. Ia hanya menyinggung bahwa Ismail al-Faruqi telah menjadikan pemikiran *maqāṣid* ibn Āsyūr sebagai inspirasi dalam mengembangkan gerakan *the Islamization of Knowledge* (Islamisasi ilmu).[253]

5. Hierarki Nilai al-Qur'an

Untuk membuktikan dirinya sebagai pemikir tafsir kontekstualis, Saeed merumuskan dan memetakan nilai-nilai al-Qur'an secara hierarkis. *Hierarchy of values* ini menjadi term yang khas bagi dirinya sebagai tawaran konseptual dalam menjawab pelbagai problem mutakhir. Term itu ia hasilkan dari pembacaannya terhadap pemikiran para proto-kontekstualis dari kalangan ulama dan tokoh pemikir sebelumnya. Selain berasal dari proro-kontektualis pada periode awal Islam, unsur lain yang menginspirasi Saeed untuk mengembangkan hierarki nilai adalah beberapa aspek dari *maqāṣid* dan pemikiran Fazlur Rahman tentang *value-based approach* (pendekatan yang berbasis pada nilai al-Qur'an).[254]

---

[252] Said Agil Husin Al-Munawar, *Maqashid al-Syari'ah: Transformasi Hukum Islam menjadi Hukum Positif,* Jakarta: Pena Madani, 2022*,* h. 488.

[253] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

[254] Barsihannor, *et.al*., "Abdullah Saeed's Construction of the Hierarchy of Values in the Qur'ān: A Philosophical Hermeneutic Perspective." *Journal of Islamic Thought and Civilization,* Vol. 1 Nomor 3.1 Tahun 2023, h. 122; Saeed, *Interpreting the Qur'an...,* h. 127.

Di sisi lain, *starting point* dari hierarki nilai yang dikembangkan Saeed adalah prinsip *"right action" ('amal ṣālih)* yang tersebar di berbagai ayat al-Qur'an.[255] Kontinum moral sudah terbentuk dalam al-Qur'an. Sejak awal hingga akhir misi kenabian, ayat-ayat yang turun sarat dengan nilai *'amal ṣālih'*, termasuk *amr ma'rūf-nahy munkar* (QS. Al-Taubah: 71). Namun, *'amal ṣālih* dalam al-Qur'an tidak mudah diidentifikasi karena tidak dijelaskan secara detail dan tidak tertuju langsung pada perbuatan tertentu. Untuk mengidentifikasi nilai-nilai 'amal baik', Saeed mencermati dengan seksama ayat-ayat al-Qur'an dan sumber-sumber lainnya.[256]

Nilai *(value)* yang Saeed maksud tidak hanya tentang apa yang baik dan buruk, yang diinginkan atau tidak diinginkan, yang indah atau yang buruk, tetapi juga meliputi keyakinan atau *belief*. Konsep nilai yang dia gunakan juga mencakup apa yang diharapkan seorang Muslim untuk diadopsi, diikuti dan dipraktikkan atau ditolak dalam hal keyakinan, ide, dan praktik. Ia menambahkan, kegagalan mengenali eksistensi hierarki nilai, menurut Saeed, akan menyebabkan penafsiran tidak sejalan dengan nilai universal al-Qur'an.[257]

Saeed merumuskan lima hierarki nilai al-Qur'an sebagai berikut:[258]

a. *Obligatory values* (nilai kewajiban)

Nilai ini muncul di setiap periode risalah, makkiyah dan madaniyah sehingga menjadi bagian yang sangat esensial dalam Islam. Nilai esensial ini terdiri dari sub-nilai: (1) sistem keyakinan dan keimanan, yakni keimanan kepada Allah, rasul, kitab, dan hari akhir, yang biasa disebut rukun iman; (2) nilai-nilai yang berhubungan dengan *devotional practices* (praktik ibadah) inti berupa Salat, puasa, berkontemplasi kepada Allah, dan haji; (3) ketentuan halal dan haram yang bersifat *everlasting,* berlaku selamanya, tanpa terikat oleh kondisi Muslim, karena al-Qur'an telah menegaskannya secara *ṣarīh* (tegas) dan harus diaplikasikan secara universal sehingga yang halal harus tetap halal dan yang haram akan selalu haram. Redaksi ayat yang menegaskan sub-nilai ini berupa *ahalla, uhilla,* atau *hurrima, harrama,* dan beragam redaksi lainnya.[259] Saeed mengatakan:

> Faced with such a declaration, the practising Muslim does not have any choice but to follow. Questions of cultural specificity do not help. In fact, the halāl and harām

[255] Saeed, *Reading the Qur'an …,* h. 64; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 129.
[256] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 129; *Reading the Qur'an …,* h. 64.
[257] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 64.
[258] Saeed, *Interpreting the Qur'an…*, h. 129-130; lihat Barsihannor, *et.al., Abdullah Saeed's Construction*, h. 126-129.
[259] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 130-131.

> appear to be one of the fundamental aspects of the religion and are considered to be among its immutables. However, such clearly spelt-out instances of halāl and harām are very few in the Qur'an. This is not to be confused with the long lists of halāl and harām one finds in standard Islamic legal texts, often based on the interpretation of the Qur'an and sunnah or arrived at on the basis of analogical reasoning (qiyās) or consensus (ijmā').[260]
>
> "Ketika dihadapkan dengan ungkapan teks semacam itu, umat Islam yang taat tidak punya pilihan selain mengikutinya. Tidak ada kekhasan budaya yang menjadi pertimbangan. Faktanya, aturan halal dan haram tersebut menjadi salah satu ajaran agama yang bersifat fundamental dan dianggap sebagai bagian dari ajaran qaṭ'ī (tidak dapat diubah). Namun, ajaran halal dan haram yang ṣarīh semacam itu sangat sedikit di dalam al-Qur'an, bukan hukum halal dan haram yang banyak disebutkan dalam aturan fikih, yang didasarkan pada penafsiran al-Qur'an dan Sunnah atau pada penalaran analogis (qiyās) atau konsensus (ijmā')."

Uraian di atas menegaskan bahwa hukum halal dan haram dalam kategori *obligatory values* bersifat *qaṭ'ī* dan menjadi ajaran universal Islam karena ditegaskan dalam al-Qur'an, Sunnah, dan diperkuat dengan konsensus para ulama serta didukung dengan *qiyās.*

Saeed menyebutkan *ribā* sebagai salah satu contoh dari ketentuan Islam yang masuk dalam kategori nilai *obligatory* ini, sehingga ketentuan dasar keharamannya bersifat *qaṭ'ī* dan tidak bisa berubah sepanjang masa. Akan tetapi, ketentuan detailnya masih bisa berkembang dan tidak bersifat universal, termasuk definisi dan *scope* atau bentuk transaksi tententu.[261] Ketentuan detail tersebut masih menjadi perdebatan eksegesis di kalangan para ulama.[262]

b. *Fundamental values* (nilai fundamental)

Saeed menegaskan nilai dasar fundamental ini diperoleh berdasarkan hasil penelusuran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Nilai ini disebutnya sebagai *al-kulliyat,* universal, atau lima nilai universal, sebagaimana disebutkan oleh al-Ghazālī.[263] Kelima nilai yang dimaksud adalah perlindungan atas kehidupan *(nafs-ḥayāh)*, harta benda (*māl*), kehormatan *('irḍ)*, keturunan

---

[260] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 130-132.

[261] Salah satu perdebatan yang muncul seputar *ribā* adalah hubungannya dengan *interest* (bunga) bank. Kalangan Muslim mulai membahas persoalan ini sejak tahun 1960-an. Sebagian memandang bunga bank termasuk *ribā* sehingga dilarang sesuai dengan ketentuan tekstual ayat dan hadis. Sementara pihak lain menganggap pelarangan riba dalam ajaran Islam berhubungan eksploitasi terhadap kaum lemah dan kondisi ini tidak terjadi pada transaksi bunga bank. Lihat Saeed, "The Moral Context of the Prohibition of Riba in Islam Revisited." *American Journal of Islamic Social Sciences,* Vol. 12, No. 4 Tahun 1995, h. 496.

[262] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65-66.

[263] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, h. 174.

(*nasl*), dan agama (*dīn*). Lima nilai ini, tambah Saeed, disebut para ulama ushul sebagai *key objectives of syari'ah*.[264]

Saeed menegaskan: "*The fundamental values are those that are emphasized repeatedly in the Qur'an and for which there is substantial textual evidence to indicate that they are among the foundations of Qur'anic teaching. There is no specific text (Qur'an or sunnah) which declares that each of these is a 'fundamental' value that has universal applicability,"*[265] (Nilai-nilai fundamental adalah nilai-nilai yang ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an dan terdapat bukti tekstual substansial yang menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut merupakan salah satu fondasi ajaran al-Qur'an. Tidak ada teks khusus (Qur'an atau Sunnah) yang menyatakan bahwa setiap nilai tersebut merupakan nilai 'fundamental' yang dapat diterapkan secara universal).

Pernyataan Saeed di atas menunjukkan bahwa nilai fundamental memang tidak ditegaskan secara tekstual dalam ayat maupun hadis. Namun, kesimpulan bahwa sebuah nilai menjadi fundamental ditentukan dan diperkuat banyaknya penjelasan al-Qur'an mengenai nilai tersebut. Dengan kata lain, sebuah nilai fundamental dalam Islam diperoleh berdaskan pengamatan dan analisis secara induktif terhadap teks-teks agama.

c. *Protectional values* (nilai proteksional)

Nilai ini melengkapi dan memproteksi tercapainya nilai fundamental di atas. Misalnya, proteksi terhadap harta kekayaan merupakan nilai fundamental, namun nilai ini tidak akan memiliki makna apapun tanpa aturan teknisnya. Sehingga, nilai fundamental tersebut dilengkapi dengan cara memproteksi atau melindunginya. Saeed mencontohkan larangan pencurian (QS. Al-Māidah [5]: 38) dan riba dalam QS. Al-Baqarah [2]: 278 berikut: Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang mukmin.

Ibn Kaśir menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah kepada umat beriman agar menjauhi riba. Kalimat *żarū mā bagiya min al-ribā* berarti kelebihan dari jumlah hutang dasar karena tindakan itu dapat mendekatkan orang pada kebencian Allah dan menjauhkannya dari rida-Nya.[266] Pelarangan

---

[264] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 132-133; Saeed, *Reading the Qur'an,* h. 66.
[265] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133.
[266] Ibn Kaśīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm,* Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1999, Juz 1, h. 716.

riba merupakan bentuk proteksi dari al-Qur'an terhadap harta pihak yang berhutang, yang sama dengan dilarangnya pencurian.

Kedua bentuk larangan (riba dan pencurian) ini bisa dikategorikan sebagai nilai proteksional untuk memproteksi nilai fundamental berupa perlindungan terhadap harta kekayaan. Dalam karyanya yang lain, Saeed hanya menyebutkan contoh pencurian tanpa membubuhkan larangan riba sebagai contoh dari nilai proteksional. Sebab, riba sudah ia masukkan dalam nilai yang pertama (*obligatory value*).[267]

Menurut Saeed, meskipun tidak semua nilai proteksional didukung dengan banyak ayat, bahkan sebagian hanya disebutkan hanya sekali, nilai-nilai proteksi juga bersifat universal karena sangat esensial bagi terwujudnya nilai-nilai fundamental,[268] karena tanpa nilai proteksional maka nilai fundamental tidak akan memiliki makna apapun.

d. *Implementational values* (nilai implementasional)

Nilai ini bersifat teknis impelementatif untuk mendukung terwujudnya nilai proteksional.[269] Misalnya, hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian. Bentuk sanksi ini merupakan nilai implementasional yang ditetapkan ayat untuk memastikan terlaksananya nilai proteksional berupa larangan mencuri (QS. Al-Māidah [5]: 38).[270]

Menurut Saeed, nilai implementasional ini mengacu pada konteks budaya pada saat pewahyuan. Beberapa aturan yang ditetapkan dalam al-Qur'an dan merupakan implementasi teknis dari sebuah larangan tidak lepas dari pertimbangan budaya masa itu. Hukuman potong tangan dan bentuk sanksi fisik lainnya serta bentuk teknis hukuman yang disebutkan dalam al-Qur'an merupakan bentuk hukuman yang sudah mengakar di tengah masyarakat saat pewahyuan sekaligus dianggap sebagai bentuk hukuman yang efektif. Karena itu, bentuk hukuman yang bersifat teknis tersebut bukan sebagai tujuan fundamental *(fundamental objective)*. Tujuaan dasarnya adalah mencegah orang melakukannya.[271]

Jika seseorang melakukan suatu pelanggaran atau pidana tertentu maka tujuan dari *protectional value* atau nilai proteksinya adalah terjadinya pertobatan dan penyesalan dari sang pelaku hingga ia tidak mengulanginya kembali. Tujuannya bukan diterapkannya pidana Pemberian remisi (ampunan)

---

[267] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67.
[268] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67.
[269] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67.
[270] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67.
[271] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134.

kepada pelaku pidana juga menjadi bagian dari sistem hukum pidana Islam yang juga ditegaskan dalam al-Qur'an.[272] Hal itu bisa dibuktikan ketika sebuah ayat menegaskan bentuk sanksi untuk sebuah pelanggaran selalu diikuti dengan anjuran pertobatan. Akan tetapi, menurut Saeed, fikih Islam secara umum cenderung lebih *concern* pada bentuk penerapan sanksi yang sudah disebutkan dalam ayat, bukan pada nilai proteksi di balik sanksi yang bersifat teknikal.[273] Ayat tentang pencurian yang ditegaskan bentuk sanksinya berupa amputasi tangan (QS. Al-Māidah [5]: 38), namun pada ayat berikutnya (39) disusulkan anjuran untuk bertaubat. Pidana pembunuhan diatur sanksinya (nilai implementasional) berupa *qiṣāṣ* (hukuman balas setimpal), namun ayat juga mengatur adanya peluang remisi sebagai bentuk keringanan dan rahmat (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Ayat ini menunjukkan bahwa remisi dan keringanan hukum adalah hak bagi pelaku tindak pidana tertentu dalam Islam.[274]

Hal senada juga bisa dilihat dari aturan hukum bagi pelaku perzinaan. Misalnya, ketika sahabat bernama Mā'iz mengakui dirinya telah melakukan pelanggaran berat tersebut, maka hukumannya adalah rajam *(stoning)* untuk pezina *muḥṣan* atau dipukul seratus kali bagi pezina *non-muḥṣān*.[275] Namun, ketika Māiz menyerahkan dirinya kepada Nabi SAW, pengakuan tersebut ditolak hingga tiga kali. kemudian pada pengakuan yang keempat kalinya baru Nabi mengimplementasikan hukuman kepada sahabat tersebut.[276] Hukuman rajam atau seratus kali pukulan adalah *implementational value* bagi aturan dilarangnya perzinaan. Tetapi, nilai atau aturan teknis tersebut bukan tujuan yang bersifat paten, terbukti Nabi pun berusaha mencari opsi lain atau jalan keluar agar hukuman berat tersebut tidak diterapkan pada pelaku. Hal itu juga

---

[272] Bentuk hukuman yang dituturkan secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Sunnah disebut dengan *ḥadd* (plural: *ḥudūd*), seperti sanksi bagi pezina, pencurian *(saraqah)*, tuduhan berzina (*qadzf*), *hirabah* dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 38*, bughāt* (pembangkangan dari pemerintahan yang sah). Istilah hukuman lainnya adalah *qiṣāṣ, diyat*, dan *ta'zīr*. Hukuman *qiṣāṣ* berupa pembunuhan dan mencederai anggota badan yang dibalas dengan hukuman setimpal (QS. Al-Māidah [5]: 45). Sedangkan diyat berarti sanksi berupa pembayaran harta tebusan karena melakukan pembunuhan dan melukai secara tidak sengaja (*khatha'*) atau semi sengaja (*syibh al-'amd*). Selain itu, Sedangkan *ta'zir* adalah sanks atau hukuman yang tidak ditentukan secara jelas dalam nash suci (al-Quran dan hadis) tetapi ditetapkan berdasarkan ijtihad. Lihat 'Abd al-Qādir 'Audah, *al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*, Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th., Juz 1, h. 685.

[273] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134.

[274] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68.

[275] Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964, Juz 12, h. 159-166.

[276]Ahmad, *Musnad Ahmad*, Beirūt: Muassasah al-Risalah, 2001, Juz 1, h. 214. Nomor Hadis: 41.

membuktikan bahwa sanksi hukuman tidak bisa dengan mudah diberlakukan. Karena itu, Bentuk sanksi atas pelanggaran lainnya yang diatur dalam ayat dan hadis menunjukkan bahwa yang menjadi tujuan utama bukanlah penerapan sanksi tersebut melainkan upaya agar pelanggaran itu dihindari dan pertobatan ketika pelanggaran itu sudah terjadi.[277] Saeed menegaskan:

> All of these instances indicate that the measure itself–whether amputation, flogging, or execution–was not the primary objective of the Qur'an in relation to these crimes. More important, from the point of view of the Qur'an, is prevention of the crime in the first place, and then repentance if a crime is committed. Punishment was still needed to deter those who may be inclined to engage in such activities.[278]
>
> "Semua contoh di atas menunjukkan bahwa tindakan tersebut–baik amputasi, cambuk, atau hukuman mati–bukanlah tujuan utama al-Qur'an dalam kaitannya dengan kejahatan-kejahatan tersebut. Dari sudut pandang al-Qur'an, yang terpenting dan utama adalah pencegahan kejahatan, kemudian pertobatan jika kejahatan itu dilakukan. Hukuman masih diperlukan untuk menghalangi mereka yang mungkin berpotensi akan melakukan tindakan serupa."

Uraian Saeed di atas menunjukkan bahwa bentuk-bentuk teknis tentang sanksi yang disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an bukan sebagai poin utama yang menjadi perhatian. Hukuman amputasi hanya menjadi salah satu opsi dan bisa diganti dengan bentuk sanksi yang lain yang bisa mewujudkan tujuan utama dari aturan tersebut.

e. *Instructional values* (nilai instruksional)

Nilai instruktional yang berkaitan dengan hal-hal yang spesifik pada situasi saat turunnya wahyu. Dengan kata lain, nilai semacam ini ditegaskan dalam al-Qur'an sebagai respon atas situasi pada masa pewahyuan. Saeed melihat ayat-ayat yang bersifat instruksional ini paling banyak dijumpai dalam al-Qur'an sekaligus paling beragam dan kompleks.[279]

Teks-teks tentang nilai instruksional dapat dipahami dan dianalisis melalui pelbagai perangkat linguistik berupa: kalimat imperatif *(amr)* atau larangan (*nahy*); kalimat yang mendorong pada *'amal ṣālih* tertentu; ayat *tamṡīl* (perumpamaan), kisah, atau kasus-kasus partikular. Saeed mencontohkan beberapa ayat, [280] seperti poligami (QS. Al-Nisā' [4]: 3), kepemimpinan laki-laki dalam keluarga (QS. Al-Nisā' [4]: 34), perintah berbuat baik kepada orang-orang tertentu: orang tua, kerabat, anak yatim, dan lainnya (QS. Al-Nisā' [4]: 36), perintah untuk saling menyapa dan menghargai

---

[277] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 135-136.
[278] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68.
[279] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 137.
[280] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68.

orang yang menyapa (QS. Al-Nisā' [4]:86), instruksi untuk tidak menjadikan orang kafir sebagai teman, *awliyā'* dalam QS. Al-Nisā' [4]:89-90 dan al-Māidah [5]: 51 berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(-mu). Sebagian mereka menjadi teman setia bagi sebagian yang lain. Siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.

Ayat ini senada dengan pesan di QS. Āli 'Imrān [3]: 28. Kata kunci dalam ayat ini adalah *"awliyā'".* Menurut al-Qurṭubī, ayat melarang umat Islam menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā',* yakni teman, tempat bergantung atau meminta tolong.[281] Bagi al-Rāzī, yang dimaksud adalah larangan dengan sengaja meminta tolong serta saling berbelas kasih pada kaum Yahudi dan Nasrani.[282]

Beberapa ayat dengan nilai instruksional di atas kerap menjadi problem penafsiran jika dihubungkan dengan kehidupan umat Islam mutakhir. Kemusykilan tersebut terkait dengan apakah nilai-nilai tersebut bersifat spesifik sehingga hanya berlaku saat pewahyuan, atau melampaui spasial budaya Arab di abad 7 Masehi, sehingga harus diikuti dan diterapkan tanpa memandang waktu, tempat, dan keadaan apapun. Apalagi menyikapi ayat-ayat tentang perbudakan yang dituturkan dengan nada instuksi (QS. Al-Baqarah [2]:177; al-Nisā' [4]: 36; al-Nūr [24]: 33;[283] al-Balad [90]: 12–17).[284] Apakah struktur sosial saat ini mesti mengacu sistem perbudakan masa lalu? Jawabannya tentu negatif. Contoh lainnya adalah ayat instruksional tentang peran dominan laki-laki dari pada perempuan, sebagaimana dalam QS. Al-Nisā' [4]: 34 berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ...

---

[281] Lihat al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān,* Juz 6, h. 217; Bandingkan dengan al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1418 H, Juz 2, h. 130.

[282] Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 12, h. 375.

[283] Ayat ini menjelaskan larangan memaksa budak melakukan tindakan *al-bighā'* (pelacuran), baik tujuannya karena untuk menjaga kehormatan atau bukan tujuan tersebut. Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., Juz 4, h. 101.

[284] Pada surat al-Balad ini dijelaskan mengenai kata *al-'aqabah,* yakni sikap memerdekakan budak dan memberinya makan. Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Juz 31, h. 169.

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya....

Al-Biqā'ī (w. 885 H) menuturkan bahwa maksud dari kata *"qawwām"* pada ayat tersebut adalah *qiwām al-wulāh* (kepemimpinan layaknya penguasa). Kepemimpinan itu terjadi dalam berbagai aspek kehidupan baik dalam *ta'dīb* (mendidik), *ta'līm* (pengajaran) maupun semua perintah dan larangan. Aturan itu, menurutnya, sangat beralasan karena dua faktor. Faktor pertama terkait dengan kelebihan bawaan yang dimiliki laki-laki dari pada perempuan, yakni intelektualitas, kekuatan fisik, dan keberanian.[285] Pandangan ini menegaskan kelebihan laki-laki atas perempuan merupakan suratan takdir yang seolah tak akan berubah. Namun, pandangan tersebut tidak sejalan dengan penilaian Saeed. Menurutnya, pesan ayat ini merupakan respon atas konstruk sosial yang dipegang teguh oleh masyarakat pada masa pewahyuan. Dalam keadaan sosial yang serupa, nilai semacam itu bisa terus dipertahankan. Bahkan, di tengah masyarakat tradisional di zaman modern ini nilai tersebut dipandang sebagai ajaran normatif yang terus dipertahankan. Akan tetapi, tegas Saeed, al-Qur'an tidak menjelaskan nilai lain sebagai pembandingnya, juga tidak menegaskan pesan tersebut harus diberlakukan untuk semua situasi masyarakat.[286]

Saeed kemudian mengeksplorasi nilai instruksional dalam al-Qur'an untuk menganalisis sifat universal yang bisa disematkan padanya. Ada tiga kriteria yang ditawarkannya, yakni *frekuency of accurance, salience,* dan *relevance*.[287]

Frekuency of accurance berarti seberapa sering apa yang disebut nilai instruksional disebut dalam al-Qur'an dan bagaimana ayat-ayat diidentifikasi sebagai bagian dari nilai tersebut. Menurut Saeed, proses identifikasi itu bukan sesuatu yang mudah. Seseorang mesti cermat dalam mengidentifikasi konsep-konsep dan istilah-istilah yang mengarah pada suatu nilai instruksional tertentu. Misalnya, anjuran atau instruksi untuk 'membantu orang miskin' (QS. Al-Baqarah [2]: 177; Al-Isrā' [17; al-Rūm [30]: 38]: 26) yang dalam ayat lain juga ditegaskan konsep tentang 'membantu orang-orang yang membutuhkan', 'menyediakan makanan bagi orang miskin,' (QS. Al-Māidah

---

[285] Al-Biqā'ī, *Nażm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Sumar,* Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984, Juz 5, h. 269.

[286] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 138.

[287] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 69-70; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 139.

[5]: 89) atau 'menyantuni anak yatim' (QS. Al-Baqarah [2]: 83, 215, 220; al-Nisā' [4]: 38). Semuanya merupakan istilah dan konsep saling memiliki relevansi namun dengan frase yang beragam.[288]

Salience, di sisi lain, terkait dengan seberapa penting sebuah nilai instruksional ditegaskan sepanjang misi kenabian. Semakin sering sebuah nilai ditegaskan maka semakin tinggi signifikansi nilai tersebut.[289] Misalnya, membantu kaum *mustaḍ'afīn*' merupakan gagasan dan tema penting sepanjang periode Mekah dan Madinah. Akan tetapi, jika sebuah nilai hanya disebutkan satu kali kemudian dibuang atau bertentangan dengan nilai lain yang justru banyak mendapat perhatian, maka nilai tersebut bisa disebut tidak memiliki relevansi khusus dalam *framework* al-Quran secara umum. Hal itu bisa dilihat selama perjalanan risalah pada tiga fase Mekah dan juga tiga fase Madinah. Di fase mana dari beberapa fase tersebut sebuah nilai mendapat perhatian.[290]

Sedangkan *relevance* berarti relevansi antara misi kenabian dan konteks budaya masyarakat Hijaz dan sekitarnya. Relevansi di sini tidak untuk menegaskan bahwa semua nilai-nilai al-Quran bersifat kultural, tetapi juga tidak datang untuk menghapuskan semua ajaran, nilai, dan praktik budaya yang ada dan untuk menciptakan tabula rasa. Dalam konteks ini, Saeed menyebut dua tipe *relevansi* atau hubungan*:* (1) relevan terhadap budaya tertentu yang terikat pada tempat, waktu, dan lingkungan tertentu; (2) relevan untuk budaya apapun secara universal tanpa sekat *tempus* dan *locus*. Sebuah nilai dalam al-Qur'an dihubungkan dengan budaya yang bersifat spesifik atau universal. Pemahaman terhadap konteks budaya pewahyuan menjadi kunci untuk menentukan relevansi sebuah teks wahyu ketika dihadapkan dengan periode modern. Hal ini memerlukan pengamatan terhadap periode dan konteks sosio-historis, serta fungsi masyarakat, kebiasaan, adat istiadat, dan konstruksi budaya. Langkah berikutnya adalah melakukan komparasi dengan budaya masyarakat hari ini. Dalam proses komparasi itu dapat ditentukan apakah sebuah nilai bersifat permanen atau bisa berubah.[291]

Hukuman mati *(capital punishment),*[292] contoh yang disebutkan Saeed, merupakan bentuk hukuman yang sudah dikenal sejak zaman pra-Islam untuk beberapa macam pelanggaran. Begitu pula bentuk hukuman lain seperti

---

[288] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 139.
[289] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 69.
[290] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 139-140.
[291] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 140.
[292] Lihat Saeed, "Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent." *The Review of Faith & International Affairs,* Vol. 9, No. 2 Tahun 2011, h. 31-38.

amputasi (hukuman potong tangan). Kemudian al-Qur'an hadir di tengah budaya semacam itu. Pemikir Muslim mesti melihat dan merenungi relevansi nilai tersebut apakah ia merupakan tujuan itu sendiri atau semata-mata nilai itu diterapkan untuk terwujudnya nilai yang lebih fundamental berupa proteksi atas harta kekayaan atau perlindungan atas nyawa manusia. Jika hasil analisis menunjukkan bahwa nilai budaya tersebut bersifat spesifik maka tidak bisa dipaksakan menerapkan nilai yang ditegaskan dalam teks untuk konteks budaya lain yang sangat berbeda. Nilai yang mendasari dan lebih fundamental dan general yang bisa diperluas untuk budaya lain.[293]

Dengan demikian, tegas Saeed, sebuah nilai instruksional dalam al-Qur'an dapat dinilai bersifat universal ditentukan oleh tiga aspek: (1) semakin sering suatu nilai muncul dalam Al-Qur'an, semakin besar kemungkinan nilai tersebut dapat diterapkan secara universal; (2) semakin besar cakupan sebuah nilai, semakin besar kemungkinan nilai tersebut bersifat universal; dan (3) semakin umum relevansi suatu nilai maka semakin besar kemungkinan nilai tersebut bersifat universal. Jika ketiga kriteria ini semakin kuat pada nilai instruksional tertentu maka ia menjadi nilai universal dan diterapkan secara universal dan mengikat. Namun, jika ketiga kriteria tersebut semakin lemah pada sebuah nilai maka ia tidak tidak bisa diterapkan secara universal, tetapi disesuaikan dengan pertimbangan kultural.[294]

Dalam konteks ini, Saeed menegaskan tentang kebebasan beragama sebagai bagian dari pesan al-Qur'an.[295] Ia menguraikan bahwa pesan itu dipertahankan secara konsisten sejak periode Mekah, saat umat Islam masih lemah secara sosial politik, hingga fase Madinah ketika mereka telah berada dalam suasana politik yang kuat. Sikap toleransi beragama menjadi ajaran prinsip Islam. Tidak ada paksaan *(compulsion)* dalam beragama, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan beberapa ayat pendukungnya (QS. Al-Kāfrūn [109]: 1–6; Āli 'Imrān [3]: 20; Yūnus [10]: 99; Hūd [11]: 8 dan 57; al-Naḥl [16]: 82; al-Kahf [18]: 29; al-Nūr [24]:54; al-Żāriyāt [51]: 54–55; al-Mumtaḥanah [60]: 6; al-Taghābun [64]: 12; al-Muddaṡṡir [74]: 54–55; al-Insān [76]: 29; 'Abasa [80]:11–12; dan al-Takwīr [81]: 27–28). Dalam QS. al-Baqarah [2]: 256 dituturkan:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...

[293] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 140-141.

[294] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 141.

[295] Saeed menjelaskan masalah dalam 8 Chapter salah satu bukunya. Lihat Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, New York: Routledge, 2016, h. 9-121

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat....

Terhadap ayat ini, sebagian mufasir seperti al-Māwardī memahaminya secara polemis bahwa pesan ayat tersebut memang terkait dengan kebebasan memilih dalam agama, tetapi ayat itu sudah dinasakh dengan ayat lain tentang kewajiban *qitāl* (jihad perang).[296] Akan tetapi, sebagian mufasir kontemporer menilai prinsip tanpa paksaan dalam beragama masih berlaku dan tidak ada abrogasi terhadapnya. Saeed menegaskan bahwa prinsip tersebut menegaskan bahwa Islam menolak secara total segala bentuk paksaan dalam beragama. Terjadinya beberapa peperangan umat Islam melawan umat agama lain merupakan tindakan preventif, yakni saat mereka melenceng dari perjanjian damai yang dibuat bersama dan kemudian memusuhi dan melawan Islam dan kaum muslimin. Aturan lainnya adalah kewajiban pembayaran *jizyah* (pajak) bagi kaum musyrik (QS. Al-Taubah [9]: 29).[297]

Memang, lanjut Saeed, terdapat perintah ayat untuk memberantas tradisi penyembahan berhala umat agama lain (QS. Al-A'rāf [7]: 194; al-Anfāl [8]: 38; al-'Ankabūt [29]: 25) dan mengajak semua orang ke dalam Islam. Ajakan untuk masuk Islam disebutkan al-Qur'an dalam narasi yang berbeda, seperti seruan 'menuju jalan Allah' (QS. Al-Naḥl [16]: 25; Fuṣṣilat [41]: 33), 'perintah berislam' (QS. Luqmān [31]: 22), larangan syirik (QS. Al-Nisā' [4]: 48, 116; al-Kahf [18]: 110), atau 'janji penebusan dosa bagi yang beriman' (QS. Al-'Ankabūt [29]: 7).[298] Akan tetapi, menurut Saeed, jika konsep hierarki nilai diterapkan maka langkah yang disebutkan dalam al-Qur'an tersebut bersifat temporal spesifik untuk situasi saat wahyu diturunkan, bukan untuk menjadikannya sebagai justifikasi untuk membunuh setiap orang yang tidak seiman di semua situasi dan zaman. Justru, tegasnya, nilai-nilai universal berupa perlindungan atas kehidupan manusia dan kebebasan berkeyakinan yang harus mendapat prioritas di atas nilai-nilai budaya yang spesifik tersebut.[299]

Nilai-nilai yang telah dijabarkan di atas banyak dibahas dalam al-Qur'an. Namun, Saeed menilai salah satu kesulitan yang dihadapi dalam

---

[296] Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., Juz 1, h. 327.

[297] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 141-142.

[298] Ayat-ayat mengenai larangan syirik atau tidak beriman kepada Allah banyak dinarasikan dalam bentuk kisah umat sebelumnya, seperti kisah umat nabi Musa (QS. Al-Baqarah [2]: 54), kisah umat nabi Nūh, nabi Ibrāhīm, atau kisah kaum 'Ād dan Ṡamūd yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an terutama ayat-ayat periode Mekah (QS. Fuṣṣilat [41]: 17; al-Żāriyāt [51]: 41-45; al-Qamar [54]: 23-26; al-Ḥāqqah [69]: 4-8).

[299] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 141-143.

tradisi tafsir dan fikih klasik adalah ketika semua itu dilihat dengan bahasa dan metodologi fikih saat hendak menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum. Para ulama menafsirkan teks Al-Qur'an berdasarkan lima kategori hukum dalam fikih: wajib, sunnah, mubah, makruh, dan larangan. Akibatnya, tambah Saeed, kesimpulan yang diambil terkait teks *ethico-legal* hanya mengacu pada aturan legal formalistik tersebut. Menurutnya, kecenderungan itu terjadi hingga saat ini, Hubungan kuat antara tafsir dan fiqh menyulitkan para cendekiawan Muslim saat ini untuk menawarkan fleksibilitas tingkat tinggi dalam menafsirkan teks-teks hukum dari pada menggunakan standar kategorisasi hukum fikih tradisional tersebut. Karena itu, Saeed menilai kecenderungan tersebut harus diputus dan menggantinya dengan pendekatan yang lebih fleksibel harus diadopsi, yakni pendekatan hierarki nilai.[300]

Saeed menjelaskan bahwa *al-uṣūl* (fundamental) dalam pendekatan tafsir kontekstual merupakan ajaran yang bersifat *immutable,* tidak bisa berubah, *qaṭ'ī.* Dalam *framework* hierarki nilai yang dirumuskan Saeed, ajaran agama yang bersifat *immutable* (fundamental) meliputi: nilai *obligatory, fundamental,* dan *protectional* juga nilai universal yang muncul dari nilai *instructional*. Nilai-nilai ini bersifat universal yang tidak terikat dengan konteks apapun. Para ulama sejak empat belas abad silam telah menyadari bahwa nilai-nilai universal tersebut bersifat esensial dalam agama Islam. Bahkan, di era modern ini ajaran universal tersebut tetap dipandang sakral dan permanen sehingga tidak menjadi bagian dari upaya reinterpretasi kaum pemikir kontekstualis. Karena itu, fokus kajian kaum kontekstualis adalah ajaran yang non-universal, tidak fundamental, *ẓannī.*[301]

Nilai *obligatory* meliputi enam pilar keimanan yang bersifat *immutable,* begitupun ritual dasar seperti Salat dan puasa meskipun ketentuan detailnya bersifat *mutable*. Demikian pula, ketentuan halal dan haram dalam ayat yang bersifat *ṣarīh* dan didukung oleh keterangan Sunnah juga bersifat *immutable,* namun aturan detailnya bersifat *mutable* sehingga menjadi perkara yang *mukhtalaf fīh.* Aturan ribā, misalnya, merupakan larangan *qaṭ'ī* dan telah *mujma' 'alaih* tentang status keharamannya*,* tetapi aturan detailnya masih menjadi perdebatan karena bersifat *mutable*. Di area yang *debatable* dan *mutable* inilah reinterpretasi dan kontekstualisasi masih terbuka luas.[302]

---

[300] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 141-143-144.

[301] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 90-91.

[302] Lihat Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 71 Nomor 2, 2008, h. 23-232; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 91.

Nilai *protectional* dalam al-Qur'an juga bersifat *immutable* atau *qaṭ'ī,* seperti larangan mencuri. Larangan ini merupakan ajaran *aṣl,* fundamental, dan *immutable*. Namun, aturan rinciannya masih bersifat *mutable* atau *ẓannī,* seperti definisi pencurian, sehingga tafsir terhadapnya masih bisa berkembang. Pendekatan kontekstual akan sangat membantu menafsirkan ketentuan-ketentuan yang bersifat spesifik dan teknis pada larangan (nilai proteksional) tersebut. Bahkan, menurut Saeed, aturan detail yang sudah pernah dikaji atau ditafsirkan oleh para ulama tradisional bisa dikaji ulang sesuai perkembangan zaman mutakhir.[303]

Dalam sebagian contoh kasus ayat dengan kandungan nilai *instructional,* seperti hukum keluarga dan pernikahan, aturan dasarnya bersifat fundamental. Menurut Saeed, beberapa ketentuan dalam pernikahan merupakan ketentuan yang bersifat *immutable* dan *qaṭ'ī,* seperti larangan menikahi mahram (QS. Al-Nisā' [4]: 23).[304] Karena itu, tegasnya, tafsir kontekstual tidak menyentuh area tersebut. Namun, beberapa ketentuan detail lainnya seputar aturan pernikahan dalam al-Qur'an masih bersifat *mutable* sehingga bisa menjadi subjek tafsir yang berkelanjutan. Contoh yang sangat jelas seperti konsep perwalian nikah, yakni tentang seberapa penting keterlibatan seorang wali dalam pernikahan putrinya, atau hak sepihak suami untuk menceraikan isterinya. Dua contoh ini bukan perkara universal dalam ajaran Islam sehingga interpretasi anyar bisa terus dikembangkan sesuai konteks dan realitas kekinian.[305]

Karena itulah, Saeed menegaskan bahwa reinterpretasi atas ayat-ayat yang non-fundamental di atas tidak bisa dihalangi atau ditutup meskipun generasi sebelumnya sudah selesai membahasnya. Dalam hal ini ia menandaskan:

> The Qur'an and the Sunna are the most important sources of authority in Islam and must take precedence over any other authority, including the consensus of scholars of any generation on a legal or theological issue on which there is no clear and unambiguous commandment. Anyone who has come after the Prophet, however great that person may be, at least in the Sunni context, must still be considered a

---

[303] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 91-92.

[304] Aturan tentang mahram, terutama mahram nasab, dalam ayat ini menjadi bagian dari tradisi lama masyarakat Arab pra-Islam. Namun konsensus para ulama telah menetapkannya sebagai aturan *qaṭ'ī* yang berlaku sepanjang masa dalam Islam. Lihat Kurdi Fadal, "Kontinuitas dan Diskontinuitas al-Qur'an terhadap Tradisi Arab Pra-Islam." *Jurnal penelitian,* Vol. 12, No. 1 Tahun 2015, h. 161; lihat juga Abū al-Hasan ibn al-Qaṭṭān, *al-Iqnā' fī Masā'il al-Ijmā',* T.tmp.: al-Fārūq al-Hadīśah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2004, Juz 2, h. 13.

[305] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 92.

> fallible individual whose opinions are not binding for all subsequent generations of Muslims.[306]
>
> "Al-Qur'an dan Sunah adalah sumber otoritas terpenting dalam Islam dan harus didahulukan dibandingkan otoritas lainnya, termasuk konsensus para ulama dari generasi mana pun mengenai masalah hukum atau teologis yang tidak memiliki perintah yang jelas dan tegas. Siapapun yang datang setelah Nabi, betapapun hebatnya orang tersebut, setidaknya dalam konteks Sunni, harus tetap dianggap sebagai individu yang bisa salah dan pendapatnya tidak mengikat bagi seluruh generasi umat Islam berikutnya."

Hal menarik dari pernyataan Saeed di atas tampaknya mengambil sikap tegas untuk tidak menerima hasil konsensus ulama yang didasarkan pada dalil yang tidak bersifat *ṣarīh* dan tanpa dukungan sunnah Nabi SAW. Contoh yang diketengahkan Saeed dalam hal ini adalah hasil ijma' ulama tentang hukuman bagi kasus *blasphemy* (penodaan agama),[307] seperti menghina Allah atau Rasul. Menurutnya, ijma' semacam ini tidak memiliki dasar yang jelas dan gamblang dalam al-Qur'an. Padahal, beberapa ayat juga menyinggung kasus-kasus penodaan atau ucapan tidak pantas kepada Rasulullah sementara al-Qur'an sama sekali tidak menegaskan sanksi berupa hukuman mati untuk perbuatan tersebut, meskipun perilaku semacam itu tetap dinilai sebagai dosa besar dan hukuamannya bersifat ukhrawi. Karena itu, hasil mufakat para ulama terdahulu tersebut tidak bisa menghalangi generasi berikutnnya untuk memberikan kritik atau reinterpretasi karena masih bersifat *mutable* atau *ẓannī*.[308]

Aturan lain yang bersifat *mutable* adalah hukuman bagi orang murtad *(apostasy*). Meskipun tergolong dosa besar, sanksi *riddah* tidak pernah dijelaskan dalam al-Qur'an mengenai hukuman mati bagi pelakunya.[309] Menurut Saeed, bentuk hukuman ini dikenal dan mengemuka dalam situasi sosio-politik tertentu dalam dunia Islam awal. Karena itu, hukuman mati ini masih bisa diperdebatkan dan dikaji ulang dalam situasi masyarakat mutakhir. Namun, tawaran tafsir kontekstual dengan mengkritisi dan merekonstryuksinya tidak bisa dianggap merusak Islam atau nilai fundamental dan fondasi agama.[310]

---

[306] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 92.

[307] Lihat Saeed, "Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent," *The Review of Faith & International Affairs,* Vol. 9 Nomor 2, 2011, h. 31.

[308] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 93.

[309] Dalam ayat dijelaskan hukum bagi orang murtad adalah hukuman duniawi dan ukhrawi: hukuman saat di dunia berupa terhapusnya amal ibadah; hukuman akhirat adalah ancaman neraka (QS. Al-Baqarah [2]: 217). Ayat lain menyebutkan bahwa orang yang murtad dan memperparah kekufurannya disebut sebagai orang sesat (QS. Āli 'Imrān [3]: 90).

[310] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 93.

6. Gagasan pembaruan pemikiran tafsir Saeed

Pada bagian ini, pembahasan fokus pada langkah-langkah metodologis penafsiran yang ditawarkan Saeed. Sebagai ijtihadis progresif, ia berusaha menjabarkan langkah-langkah metodologis menuju terwujudnya "tafsir kontekstual". Pendekatan tafsir kontekstual yang disajikannya merupakan upaya untuk menjawab pelbagai problem kekinian yang dihadapi umat Islam pada khususnya. Karena, ia menilai pendekatan tafsir yang selama ini dikonsumsi umat Islam banyak mengacu pada produk-produk tafsir tradisional yang cenderung literalis-tekstualis dan mengabaikan kondisi zaman.

Berikut langkah menuju tafsir kontekstual yang ditawarkan Saeed:[311]

a. Memahami prinsip dasar sebelum menafsirkan

Sebelum menafsirkan al-Qur'an, seorang mufasir mesti memiliki kesadaran atas dua hal.[312] *Pertama,* sisi subjektifitas mufasir, yakni kesadaran mufasir tentang potensi adanya pengaruh subjektif ketika ia hendak menafsirkan ayat. Subjektivitas itu dapat berupa pengalaman hidup, ide, keyakinan, nilai, dan prasangka, seperti ekspektasi, harapan, kesukaan atau ketidaksukaan, prioritas hidup, status etnik, gender, hingga organisasi politik dan sosial yang terafiliasi dengan dirinya. Semua faktor tersebut menempatkan seorang mufasir dalam posisi sebagai subjek yang sudah terlibat dalam teks yang hendak ditafsirkan, bahkan sebelum penafsiran mulai dilakukan. Karena subjektivitas akan selalu melekat dalam diri setiap mufasir, kesadaran atas pelbagai hal tersebut dapat membebaskan dirinya dari klaim yang tidak objektif.[313]

Kedua, memahami pandangan dunia al-Qur'an *(the world of the Qur'an)*. Pada aspek ini, mufasir mesti memiliki pengetahuan yang memadai tentang dunia al-Qur'an yang akan membawa prapemahaman dirinya tentang kitab suci yang hendak ditafsirkan. Pemahaman tentang dunia al-Qur'an akan membantu proses penafsiran berjalan dengan baik. Setidaknya, ada dua aspek dalam hal ini yang harus dipahami tentang al-Qur'an: (1) posisi al-Qur'an sebagai wahyu Allah (Kalam Ilahi) untuk manusia;[314] dan (2) pemahaman luas

---

[311] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 150-152.

[312] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 94.

[313] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 96.

[314] Penekanan ini sejalan dengan apa yang disampaikan imam al-Ghazālī. Menurutnya, setiap penafsir harus memahami sumber wahyu yang berasal dari Allah semata, memiliki hati yang teguh untuk mengagungkan Allah sebagai Mutakallim dari al-Qur'an, dan

tentang *concern* al-Qur'an sebagai teks, tentang pesan utama dan pengakuan akan Tuhan Yang Maha Esa sebagai pencipta dan pemelihara segalanya, menjadikan pesannya sebagai media untuk ketaatan kepada-Nya.[315]

Seraya mengutip Rahman, Saeed menjelaskan bahwa tujuan al-Qur'an adalah manusia dan perilaku mereka, bukan untuk Allah. Bahkan meskipun banyak ayat menjelaskan tentang eksistensi, sifat, dan keagungan Allah, semuanya tidak lain sebagai petunjuk bagi umat manusia. Demikian pula, alam semesta yang menjejali setiap lipatan mushaf al-Qur'an dan menjadi tema sentral lain di dalamnya dituturkan untuk menegaskan statusnya sebagai ciptaan yang berserah diri pada kehendak Allah. Satu-satunya fungsi kosmos adalah untuk menjelaskan kedudukan umat manusia dalam tatanan wujud ini dengan moral bekerja di dalamnya.[316] Manusia telah diberkahi dengan sifat-sifat yang dibutuhkan untuk memenuhi peran dan tanggung jawabnya sebagai khalifah di bumi. Itulah tujuan utama di balik penciptaan manusia, dan al-Qur'an difirmankan sebagai petunjuk bagi manusia. Karena mereka cenderung melupakan tanggung jawab tersebut, al-Qur'an menjadi *reminder* (pengingat) untuk membangkitkan kesadaran moral menuju ketakwaan hingga mampu melaksanakan tugas utamanya.[317]

Karena itu, ketika seseorang bersiap untuk memasuki dunia al-Qur'an maka yang harus diingat adalah bahwa kitab suci ini ditujukan untuk kemanusiaan, kitab yang tidak hanya bersifat deskriptif tetapi bersifat preskriptif, sehingga muncul kesadaran moral dan ketakwaan dengan menjalankan ketentuan Allah tanpa melampauinya. Takwa yang dimaksud tidak hanya mengenai hubungan antara manusia dengan Tuhannya tetapi juga relasi mereka dengan sesama dan dirinya sendiri. Menurut Saeed, konsep tentang *moral action* (tindakan moral) dalam al-Qur'an, termasuk ketakwaan, hanya terjadi dalam konteks hubungan sosial, sebab perilaku moral hanya ada dalam kehidupan bermasyarakat. Untuk itulah al-Qur'an diturunkan dalam konteks masyarakat Arab dengan perilaku moral sosial mereka—konteks sosial yang mesti disadari dan pahami dengan baik oleh setiap penafsir.[318]

Masih tentang dunia al-Qur'an, kewajiban seorang mufasir lainnya adalah memahami bagaimana makna ayat al-Qur'an dikonstruksi. Saeed menandaskan bahwa makna tidak sepenuhnya terpisah dari penafsirnya.

---

menyadari apa yang dibacanya bukanlah kalam manusia. Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th., Juz 1, h. 352-353.

[315] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 96.

[316] Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* h. 1-3.

[317] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 96-97.

[318] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 97.

Makna teks juga tidak mewujud dengan sendirinya. Makna muncul sebagai hasil interaksi dari empat unsur: (1) kehendak Tuhan; (2) teks al-Qur'an; (3) penerima pertama, yakni Nabi dan masyarakat penerima pertama; dan (4) konteks makro al-Qur'an.[319] Al-Qur'an adalah Kalam Allah yang ditujukan pada awalnya kepada *mukhāṭab* (audien) tertentu di Mekah dan Madinah pada abad ketujuh Masehi. Karena itu, menurut Saeed, komunikasi al-Qur'an tetap memiliki koneksi dengan penerima pertama tersebut. Namun, bahasa al-Qur'an memiliki tingkat ambiguitas yang khas sehingga perubahan konteks masyarakat setelah itu meniscayakan tafsir setiap zamannya.[320]

Saeed juga berpendapat bahwa wahyu adalah komunikasi Tuhan kepada umat manusia sehingga ia selalu dalam bahasa manusia agar teks, maknanya, atau apa yang dikomunikasikan dapat dipahami dan dipelajari dengan baik. Tidak hanya pesannya, tetapi juga mempelajari teks berdasarkan konteksnya. Namun, bahasa manusia sangat *restricted* (terbatas) untuk "mewadahi" pesan wahyu agar tidak menimbulkan tafsir yang bias. Karena itu, menangkap makna wahyu tidak dapat diraih hanya dengan membacanya secara tekstual sehingga dibutuhkan lebih dari satu pendekatan penafsiran. Di sinilah Saeed menekankan pentingnya menelusuri pemaknaan awal atas ayat-ayat al-Qur'an, yakni respon Nabi dan para sahabat terhadap wahyu yang turun di mana konteks saat itu ikut menyertainya. Namun, problem pemaknaan atas wahyu itu terjadi ketika dipahami oleh generasi dalam konteks yang berbeda, sehingga makna teks juga mungkin mengalami pergeseran sesuai perubahan konteks tersebut.[321]

b. Memahami orisinalitas teks

Pada proses ini seorang mufasir harus mengidentifikasi orisinalitas teks yang hendak ditafsirkan. Sebagai wahyu yang selalu terjaga, teks al-Qur'an telah diterima diyakini orisinalitasnya secara luas, dari generasi ke generasi, sehingga teks yang hendak ditafsirkan sama persis dengan yang diterima oleh umat Islam generasi pertama, termasuk menyadari adanya

---

[319] Keniscayaan mufasir untuk memahami konteks makro masyarakat Arab juga disampaikan oleh al-Syāṭibī. Ia mengatakan bahwa di antara kewajiban mufasir adalah memahaman semua adat dan tradisi orang Arab, baik perkataan, perbuatan dan keadaan umum di tengah mereka saat pewahyuan, walaupun tidak ada konteks spesifik yang melatarbelakanginya. Jika hal ini tidak dipahami maka ia akan terjerumus dalam kesalahan tafsir. Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…*, Juz 4, h. 154.

[320] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 97.

[321] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 97-98.

beragam versi *qirā'ah.*[322] Teks al-Qur'an yang hendak ditafsirkan harus berupa teks asli yang berbahasa Arab, bahasa yang menjadi media komunikasi untuk menyampaikan pesan ayat melalui Nabi kepada para sahabat.[323]

Pada bagian ini, Saeed tidak menjabarkan lebih detail mengenai keharusan mufasir menelusuri metode dan pendekatan para ulama terdahulu dalam memastikan keterjagaan dan keaslian ayat-ayat al-Qur'an. Ia juga tidak menjelaskan syarat pemahaman tentang bagaimana proses kesejarahan mushaf Usmani menjadi *corpus* resmi tertutup umat Islam,[324] atau mushaf-mushaf lainnya yang tidak resmi.[325]

c. Analisis internal teks

Di tahap ini, mufasir dituntut untuk mengeksplorasi berbagai aspek yang berhubungan dengan teks wahyu yang ditafsirkan. Proses ini hanya berkaitan dengan internal teks tanpa dihubungkan dengan analisis pada eksternal teks. Aspek-aspek internal teks meliputi sisi morfologis, sintaksis, semantik, dan stilistika ayat serta semua aspek kebahasaan, termasuk ragam *qirā'ah* (berbagai cara membaca kata dan frasa tertentu).

Selain itu, konteks dan bentuk sastra juga mesti menjadi perhatian penafsir. Konteks sastra *(literary context)* berkaitan dengan bagaimana teks (ayat, ayat) yang dimaksud berfungsi dalam surah tertentu atau lebih luas lagi dalam al-Qur'an, seperti konteks kalimat sebelum dan sesudah ayat, struktur teks, dan gaya retorisnya. Adapun bentuk sastra *(literary form)* dapat diidentifikasi apakah teks yang sedang dikaji berupa *qaṣaṣ* (kisah), doa, peribahasa, perumpamaan *(maṡal)*, hukum, atau lainnya. Masing-masing bentuk sastra tersebut saling berhubungan untuk mengungkap pesan teks.

Proses ini juga dapat membantu penafsir menentukan makna yang cocok pada item leksikal yang bersifat polisemi, kata yang bersifat ambiguitas secara semantik *(musytarak)*. Ciri-ciri semantik dapat memengaruhi cara kerja

---

[322] Dalam tradisi Islam, *qirā'ah* atau cara baca ayat dihubungkan dengan hadis Nabi tentang diturunkannya al-Qur'an dalam tujuh huruf *(sab'ah ahruf),* kemudian dikenal apa yang disebut dengan *qirā'ah sab'ah* (tujuh ragam bacaan). Namun, sejatinya masih terjadi perdebatan di kalangan para ulama mengenai makasud dari *sab'ah ahruf.* Lihat Muhammad Khālid Manṣūr, *Muqaddimāt fī 'Ilm al-Qirā'āt,* Oman: Dār 'Ammār, 2001, h. 13-25.

[323] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 98.

[324] Istilah "Corpus Resmi Tertutup" atau *closed corpus* ini diperkenalkan Arkoun dalam kajian kesejarahan al-Qur'an. Lihat Arkoun, "Rethinking Islam Today," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science,* Vol. 588 Nomor 1 Tahun 2003, h. 31.

[325] Namun demikian, Saeed bagaimanapun telah membahas masalah ini dalam sebagian tulisannya yang lain. Lihat Saeed, "Rethinking 'Revelation'as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective." *Journal of Qur'anic Studies,* Vol. 1 Nomor 1, 1999, h. 106-107

penafsiran, seperti pengulangan, penggunaan idiom, struktur gramatika tidak beraturan, partikel dan preposisi tertentu, penggunaan kata benda tertentu, elipsis *(hażf)*, *taqdīm* dan *ta'khīr*, sinonim, penggunaan *tenses*, bentuk tunggal atau jamak, istilah maskulin, atau penggunaan kalimat aktif atau pasif.[326]

Masih berhubungan dengan internal teks, kewajiban penafsir berikutnya adalah menelusuri teks-teks paralel, apakah ada teks lain yang mirip atau memiliki hubungan dengan teks yang dibahas. Analisis dilakukan juga untuk memahami kesamaan atau perbedaan. Hal ini biasa disebut dengan konsep *munāsabah* dan pendekatan *mauḍū'ī. Munāsabah* berkaitan dengan hubungan ayat dengan ayat lain, sebelum dan setelahnya. Pendekatan *mauḍū'ī* (tematik) berarti mengidentifikasi dan mengkomparasikan teks-teks di ayat lain dalam al-Qur'an yang memiliki relevansi satu sama lain, kemudian mengurutkannya secara kronologis, sehingga ditemukan ide utama dan gagasan pelengkapnya. Dalam redaksi lain, tematisasi ayat-ayat al-Qur'an berarti menghimpun teks-teks yang berserakan di berbagai ayat dan surat dalam al-Qur'an menjadi satu tema. Dengan metode tematik, seorang penafsir akan mendapatkan catatan dan pesan yang utuh, baik berupa ide, nilai, dan pesan, termasuk tema utama dan sekunder. Langkah ini untuk menghindari hasil penafsiran yang bersifat atomistik.[327]

Saeed juga menekankan beberapa hal lain terkait analisis internal teks. Ia menegaskan kewajiban seorang mufasir melakukan langkah berikut: (1) mengidentifikasi bentuk pesan yang disampaikan teks, antara ayat legal, teologis, atau akhlak; (2) mengeksplorasi pesan-pesan mendasar dan pesan-pesan teks tertentu; dan menyelidiki apakah pesan tersebut bersifat universal (tidak spesifik pada suatu situasi, masyarakat atau konteks) atau pesan partikular yang terbatas hanya untuk konteks komunitas penerima pertama serta posisinya dalam hierarki nilai; dan (3) mencermati bagaimana pesan dasarnya dikaitkan dengan tujuan atau *maqāṣid* al-Qur'an yang lebih luas.[328]

d. Analisis eksternal teks

Setelah mengalisis aspek-aspek yang berhubungan dengan internal ayat, seorang penafsir harus memiliki pemahaman pada aspek eksternalnya. Saeed menguraikan proses ini dalam beberapa langkah. *Pertama,* merekonstruksi konteks makro pewahyuan, yakni analisis terhadap pandangan

---

[326] Kajian tentang struktur kebahasaan al-Qur'an baik berupa *hażf*, *taqdīm*, *ta'khīr,* dan semacamnya telah menjadi bagian dari perhatian ulama tradisional. lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957, Juz 1, h. 279-341.

[327] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 99-102.

[328] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 151.

dunia, budaya, adat istiadat, kepercayaan, norma, nilai dan institusi, serta politik, ekonomi, dan intelektual yang melingkupi teks al-Qur'an. Tujuan mempelajari konteks makro adalah untuk memperoleh pemahaman yang tepat tentang keseluruhan latar historis turunnya teks wahyu. Saeed menyadari bahwa rekonstruksi konteks makro mungkin tidak sepenuhnya akurat atau sempurna, namun pendekatan ini tetap memungkinkan penafsir memahami informasi historisitas teks.[329]

Kedua, mengidentifikasi *mukhāṭab* (sasaran audien) ayat, kepada siapa ayat disampaikan,[330] kapan teks disampaikan dan dikomunikasikan, di awal atau akhir fase Mekah atau Madinah. Di poin ini, kejadian spesifik dapat diketahui dengan baik, sebagaimana banyak dibahas dalam *sabab al-nuzūl* atau data informasi lainnya yang bisa dinilai validitasnya.[331]

Ketiga, mengeksplorasi pemaknaan (penafsiran) yang telah dilakukan oleh penerima pertama. Untuk mencapai langkah ini, penafsir mesti mengacu pada data biografi, sejarah, tafsir, atau hadis. Informasi ini membantu mufasir mengidentifikasi cara-cara penerima pertama menanggapi pesan ayat dan bagaimana mereka menerapkan pesan tersebut dalam kehidupan sehari-hari, termasuk perbedaan pandangan dan kesepakatan yang terjadi di antara mereka. Saat dihadapkan pada kata-kata tertentu, mufasir dapat memahami dengan baik bagaimana kata-kata tersebut digunakan pada saat ayat diturunkan, bukan pada masa sekarang. Untuk mengetahuinya, buku kamus atau kitab tafsir bisa memudahkannya.[332]

Misalnya, ketika seseorang hendak menafsirkan ayat terkait poligami, maka ia mesti memahami bahwa al-Qur'an diturunkan kepada masyarakat suku Arab dengan disparitas sosial dan ekonomi saat itu, yakni persaingan antarsuku dan intrik sosial yang cukup tinggi: Mekah merupakan kota komersial yang makmur saat al-Qur'an diturunkan, selain budaya eksploitasi terhadap kaum lemah (anak yatim, kaum perempuan, dan budak) yang menjadi anomali sosial sehingga respon anomali tersebut banyak dijumpai dalam berbagai lembaran teks wahyu. Pada saat yang bersamaan, politeisme dan segmentasi masyarakat Arab saat itu menjadi semacam dua sisi mata uang di tengah kehidupan mereka di mana wahyu al-Qur'an banyak memberikan

---

[329] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 98.

[330] Menurut al-Syāṭibī, memahami audien *(mutkhāṭab)* sangat penting dalam menafsirkan teks agama, karena sebuah ungkapan yang sama bisa memiliki pesan dan tujuan yang berbeda jika ungkapan tersebut disampaikan pada konteks yang berbeda meskipun berasal dari satu sumber. Lihat *al-Muwāfaqāt*, Juz 4, h. 146.

[331] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 100.

[332] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 101, 105.

respon kritis.[333] Konteks makro tersebut, dan beberapa konteks makro lainnya, akan memudahkan penafsir memahami pesan umum al-Qur'an dan bagaimana wahyu merespon patologi sosial yang hendak direformasi pada fase risalah.[334]

Keempat, mengekplorasi teks hadis yang memiliki kesamaan topik. Artinya, analisis terhadap hadis terkait juga mesti dilibatkan seorang mufasir untuk mendukung penafsirannya. Selain sebagai sumber kedua dalam ajaran Islam, Sunnah merupakan *"the walking Qur'an"* dan dianggap sebagai tafsir praksis atas al-Qur'an.[335]

e. Menghubungkan penafsiran dengan konteks kekinian

Saeed menawarkan beberapa hal penting untuk mendudukkan tafsir dalam konteks mutakhir.[336] *Pertama,* menentukan problem dan kebutuhan masyarakat mutakhir yang relevan dengan pesan teks. Proses ini tentu saja dimaksudkan agar tafsir yang hendak dihadirkan memiliki *positioning* di tengah kehidupan masyarakat sehingga tafsir benar-benar memberikan respon atas problem keumatan.

Kedua, menelaah konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya mutakhir yang relevan dengan ayat tertentu yang sedang dikaji. Hal ini ditujukan agar mufasir mampu menangkap konteks makro masyarakat terkini. Sehingga, ia mampu mengeksplorasi nilai, norma, dan kebiasaan masyarakat yang memiliki keterkaitan dengan pesan ayat.

Ketiga, melakukan komparasi antara konteks masa kini dengan konteks saat turunnya ayat yang dibahas atau ditafsirkan. Setelah memahami konteks makro serta nilai dan norma tradisi kontemporer, mufasir mesti mengkomparasikannya dengan konteks makro masa pewahyuan.[337] Tujuan dari komparasi ini adalah adalah untuk memahami persamaan dan perbedaan kedua konteks tersebut. Menurut Saeed, Semakin besar kemiripan antara kedua konteks makro tersebut (saat pewahyuan dan masa sekarang), semakin besar pula kemungkinan pesan utama tetap sama. Sebaliknya, jika ada perbedaan yang jelas pada kedua konteks tersebut maka pesan utamanya juga diterapkan secara berbeda sehingga pesan teks tersebut tidak bersifat universal.[338]

---

[333] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an,* h. 38

[334] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 98-99.

[335] Saeed, *The Qur'an: An Introduction,* h. 54.

[336] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 152.

[337] Saeed dan Ali Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ān," *Religions,* Vol. 12, No. 7 Tahun 2021, h. 4.

[338] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 106-107.

Keempat, mengaitkan bagaimana makna ayat dipahami, ditafsirkan dan diterapkan oleh penerima pertama dengan konteks masa kini dengan memperhatikan persamaan dan perbedaan kedua konteks tersebut. *Kelima*, mengelaborasi pesan universal atau partikular dan sejauh mana pesan tersebut berhubungan dengan tujuan dan *maqāṣid* al-Qur'an yang lebih luas. Memahami pesan ini akan mengantarkan penafsir pada kemampuan untuk menentukan apakah nilai yang terkandung pada ayat bersifat *mutable* (bisa berubah) atau *immutable* (bersifat paten untuk semua ruang dan waktu).[339]

Keenam, mengeksplorasi rasionalitas penafsiran yang sedang dilakukan, yakni memeriksa apakah tafsir yang dihasilkan bersifat *rasionable* atau tidak. Beberapa aspek bisa diuji untuk memastikan langkah ini: (1) tidak bertentangan dengan prinsip fundamental atau nilai agama yang bersifat universal, tidak spesifik untuk konteks budaya saat pewahyuan; (2) penafsiran tersebut sejalan dengan akal sehat atau dinilai oleh umat Islam pada umumnya sebagai sesuatu yang wajar dan mencerminkan keadilan. Menurut Saeed, keadilan memang konsep yang *indefinite* (tidak pasti), namun selalu ada yang disebut 'rasa adil' dan masuk akal; dan (3) mempertimbangkan problem dan kebutuhan kontemporer, dan penafsiran tersebut dapat menarik dukungan dari sebagian besar umat Muslim.[340]

Ketujuh, menilik berbagai produk tafsir dalam konteks yang lebih luas. Di langkah ini, Saeed mendorong seorang mufasir untuk menelusuri tradisi penafsiran sebelumnya. Penelusuran ini bertujuan untuk mengetahui tradisi tafsir yang dipengaruhi oleh mazhab tertentu, seperti mazhab teologi, fikih, dan tasawuf;[341] memahami produk tafsir yang dominan (diikuti oleh banyak mufasir) atau marginal (tafsir yang tidak populer); mencermati argumen-argumen tafsir tersebut. Semakin beragam penafsiran yang ada maka semakin besar pula kebebasan penafsir kontekstualis untuk menyuguhkan bentuk tafsir yang berbeda.[342]

Langkah penafsiran kontekstual di atas, baik sebelum maupun ketika proses menafsirkan, dalam rangka untuk memahami ayat al-Qur'an yang sejalan dengan fungsinya pada masa pewahyuan dan memahami berbagai faktor yang mempengaruhi lahirnya makna di zaman kontemporer.[343] Saeed

---

[339] Saeed menekankan di antara nilai universal yang bisa dikembangkan di zaman kontemporer adalah keadilan sosial, *human right,* dan relasi antaragama. Lihat Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 71 No. 2 Tahun 2008, h. 222.

[340] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 107.

[341] Lihat Saeed, *The Qur'an: an Introduction,* h. 203-207.

[342] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 105-106.

[343] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 107.

mengatakan bahwa makna itu bersifat interaktif, di mana seorang *reader* menjadi partisipan dalam memproduksi makna teks, bukan recipient (penerima) yang pasif yang hanya menerima makna begitu saja. Untuk itu, dia menawarkan tahapan penafsiran di mana makna bisa dikembangkan secara aktif hingga penafsir al-Qur'an mampu menempatkan teks ke dalam konteks lalu menafsirkannya secara lebih konstruktif.[344]

[344] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 49.

BAB IV
KOMPARASI EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID* DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSĪR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

Tiga poin utama akan dibahas pada bagian ini. Bagian pertama berkaitan dengan rekonstruksi *maqāṣid* yang ditawarkan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed. Poin kedua mengenai pembaruan pemikiran tafsir kedua pemikir yang bertajuk *tafsīr bi al-maqāṣid.* Pada bagian ketiga akan dibahas tentang bagaimana keduanya menjadikan *turāṡ* sebagai elemen pembaruan pemikiran tafsir di mana *maqāṣid* menjadi bagian tak terpisahkan di dalamnya.

A. Rekonstruksi Epistemologi *Maqāṣid* Hanafi dan Saeed

Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed sama-sama sepakat menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologi pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an. Menurut Hanafi, *maqāṣid* bahkan selalu menjadi epistemologi untuk pembaruan pemikiran keislaman, sejak zaman tradisional hingga modern, bahkan menjadi satu-satunya epistemologi yang disepakati oleh para ulama ushul fikih, kalangan agamawan maupun sekuler, antara kaum konservatif dan reformis.[1] Saeed, di sisi lain, menyebut *maqāṣid* sebagai *panacea* (obat mujarab) yang digunakan para pembaru dalam Islam khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.[2] Sejak awal kemunculannya, tambah Saeed, *maqāṣid* memang

[1] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006, h. 289.

[2] Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach.* London and New York: Routledge, 2006, h. 127, 132-133.

untuk merespon paham literalisme terutama ayat-ayat hukum,[3] sekaligus sebagai *liberating force* (kekuatan yang membebaskan) dalam menafsirkan kitab suci.[4]

Titik temu lainnya antara Hanafi dan Saeed terletak pada keterpengaruhan keduanya terhadap al-Syāṭibī. Banyak hal dari pemikirannya yang dinukil dan dikembangkan Hanafi,[5] seperti metode *istiqrā' ma'nawī, maqāṣid kulliyyāt, dwi-maqāṣid* (*maqāṣid Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf),* teori *taḥqīq al-manāṭ,* hingga ia menyebut sarjana dari kota Granada, Spanyol tersebut sebagai *Uṣūliy al-Maqāṣid,* seorang ahli ushul fikih yang berbasis *maqāṣid.*[6] Sebelum al-Syāṭibī, kajian tentang *al-ḍarūruyāt al-khams* maupun *maṣlaḥah 'āmmah* tidak dikaji dan tajuk khusus "*maqāṣid",* melainkan hanya menjadi serpihan-serpihan pembahasan dalam ushul fikih.

Saeed juga memungut potongan-potongan pemikiran al-Syāṭibī terutama metode *istiqrā' (inductive corroboration)* dalam mengisbat *maqāṣid kulliyyāt* (*fundamental values*). Gagasan Saeed mengenai *"hierarchy of values"* (hierarki nilai) merupakan proses "peremajaan" atas pemikiran al-Syāṭibī (dan ulama *maqāṣid* lainnya) kemudian dijadikan sebagai basis metodologis untuk pengembangan tafsir kontekstualis. Saeed menilai, karya *al-Muwāfaqāt* yang merumuskan teori *maqāṣid* secara sistematis memang telah memberikan kontribusi penting bagi metodologi tafsir agama.[7] Namun, beberapa poin tersebut dibahas Saeed dalam bukunya hanya di lembaran yang terbatas.

Selain itu, gagasan pembaruan yang disuarakan Hanafi maupun Saeed juga sama dengan al-Syāṭibī yang berfokus pada epistemologi tafsir dalam bidang hukum al-Qur'an. Gagasan pembaruan Hanafi terkait dengan *af'āl mukallaf* (prilaku manusia) dan bagaimana mendudukan wahyu ke dalam realitas hingga melahirkan *al-fiqh al-ijtimā'ī.*[8] Saeed juga berusaha melakukan

---

[3] Saeed menegaskan: *Its emergence was partly in response to the literalism that dominated the interpretation of law in the post-formative period of Islamic law* (Kemunculan teori *maqāṣid* merupakan respons terhadap literalisme yang mendominasi penafsiran hukum). Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

[4] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 88.

[5] Dari kalangan ulama modern, Hassan Hanafi menyebut beberapa nama tokoh pemikir progresif, seperti Muṣṭafā 'Abd al-Razzāq,[5] 'Alī al-Sāmī al-Nasysyār, Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, dan 'Allāl al-Fāsī. Dari mereka, Hassan Hanafi terinspirasi pemikiran mereka, khususnya dalam studi ilmu ushul fikih dan secara spesifik mengenai pemikiran *maqāṣid*. Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[6] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 290.

[7] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133, 145.

[8] Hassan Hanafi, *Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm,* Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992*,* h. 178.

revitalisasi *maqāṣid* ke dalam tajuk *"ethico-legal"*[9] al-Qur'an yang juga terkait dengan prilaku manusia secara umum di mana "hierarki nilai" menjadi pedoman konseptualnya.

Meski demikian, Hanafi dan Saeed menggunakan narasi yang agak berbeda dalam merespon pemikiran al-Syāṭibī. Hanafi lebih memilih narasi "rekonstruksi" *(i'ādah al-binā')* atau *taṭwīr* (pengembangan),[10] sehingga ia menjauhi sikap menyalahkan para ulama tradisional. Sementara Saeed menggunakan bahasa "kritik", bahkan dengan lantang ia menyatakan: "*The views of leading figures of maqāṣid, such as Ghazālī or even Shāṭibī, were too restrictive to be considered as a basis for liberal interpretations of the Qur'an*[11] **(**pandangan tokoh-tokoh *maqāṣid* terkemuka, seperti al-Ghazālī hingga al-Syāṭibī, terlalu terbatas untuk dianggap sebagai basis tafsir al-Qur'an yang membebaskan**)**. Saeed hendak menegaskan bahwa *maqāṣid* al-Syāṭibī masih lemah (restriktif) dan tidak bisa keluar dari kungkungan literalisme. Salah satu bukti literalisme al-Syaṭibī yang diketengahkan Saeed adalah terkait dengan *maqāsid* yang diisbat dari pesan literal ayat-ayat perintah dan larangan, seperti hukuman amputasi (potong tangan) dan hukuman mati.[12] Intinya, Saeed menganggap *maqāṣid* yang dirumuskan al-Syaṭibī masih bercorak literalis dan belum mampu melahirkan tafsir liberatif.

Karena terlalu restriktif, tambah Saeed, pemikiran al-Syātibī dan tokoh tradisional lainnya tidak cukup ampuh menjadi basis epistemologis untuk keluar dari nalar tafsir tekstualis. Ia menegaskan bahwa metodologi *maqāṣid* sebenarnya belum cukup menjadi metodologi alternatif dalam mengatasi masalah literalisme dalam hukum atau penafsiran, meskipun metodologi ini dianggap sebagai *panacea* (obat mujarab) oleh sebagian ulama untuk menjawab permasalahan dalam mengadaptasikan muatan ajaran hukum al-Qur'an ke masa modern.[13] Saeed ingin menekankan bahwa kelemahan teori

---

[9] Saeed menjabarkan: *"Examples of such ethico-legal content include belief in God, prophets and life after death; regulations related to marriage, divorce and inheritance; what is permitted and prohibited; commandments relating to fasting, spending, jihad and* ḥudūd*; prohibitions related to theft, dealing with non-Muslims; instructions relating to etiquette, inter-faith relations and governance"* (contoh konten *ethico-legal* tersebut meliputi keyakinan kepada Tuhan, nabi, dan hari Akhir; peraturan terkait pernikahan, perceraian, dan warisan; apa yang boleh dan dilarang; perintah puasa, pengeluaran, jihad, dan *ḥudūd*; larangan terkait pencurian, interaksi dengan non-Muslim; petunjuk terkait etika, hubungan antar agama, dan pemerintahan). Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 1.

[10] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 298.

[11] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

[12] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134; Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty First Century.* New York: Roudledge, 2014*,* h. 67.

[13] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 126-127.

maqāṣid tradisional perlu direkonstruksi agar bisa lebih mujarab menghadapi kemajuan zaman dan problem literalisme dalam tafsir al-Qur'an.

Hanafi juga menawarkan revitalisasi terhadap teori *maqāṣid* yang telah dirumuskan oleh al-Syāṭibī dan tokoh *maqāṣid* lainnya. Revitalisasi dibutuhkan untuk menyongsong pembaruan dan *maqāṣid* benar-benar dapat difungsikan untuk memproduksi tafsir yang menyegarkan di zaman kontemporer. Karena itu, Hanafi menilai pembacaan terhadap *maqāṣid* tradisional harus disesuaikan dengan kebutuhan zaman ini. Bahasa atau terminologi dan cakupan materi serta metode isbatnya menjadi pilihan pembaruan Hanafi dalam bidang *maqāṣid*.[14]

Namun, pengaruh pemikiran al-Syāṭibī terhadap Hanafi lebih besar dibandingkan *impact*-nya bagi Saeed. Bukan karena menghindari bahasa kritik, Hanafi telah mengkaji pemikiran ulama Spanyol tersebut dalam satu seri khusus yang ia tulis bersamaan dengan gagasan pembaruan *maqāṣid*.[15] Sebagian dari pemikiran al-Syāṭibī yang dikembangkan Hanafi adalah metode isbat *maqāṣid*, hubungan antara *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf* yang melahirkan teori *ahdāf al-ummah.*[16] Karena pengaruh yang kuat tersebut Hanafi bisa disebut sebagai "Neo-Syatibian", yakni pemikir pembaru yang mengembangkan teori-teori *maqāṣid* yang telah dirumuskan al-Syāṭibī.

Selain kepada al-Syāṭibī, Hanafi dan Saeed juga sama-sama mengapresiasi pemikiran *maṣlaḥah* al-Ṭūfī. Hanafi menilai al-Ṭūfī sebagai tokoh yang cukup menonjol di mana pemikirannya bisa menjadi pijakan untuk berbagai gagasan pembaruan.[17] Saeed pun menyetujuinya dengan narasi yang kurang lebih senada: *"only a few scholars, such as Ṭūfī saw the possibility of freeing interpretation from literalism"*[18] (hanya sedikit ulama, seperti al-Ṭūfī yang melihat adanya kemungkinan tafsir yang membebaskan dari literalisme).

Saeed juga menuturkan:

> Scholars like al-Ṭūfī were attempting to introduce new approaches at a time when the development of jurisprudential theory was complete and deviations would have been very difficult. Their only recourse was either through maqāṣid al-sharī'ah (objectives of the sharī'ah) or by using maṣlaḥah as a liberating force. By that time, however, the entrenched attitudes of the ulama and the schools of law had formed a formidable barrier to change.[19]

---

[14] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 300.

[15] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 289-328.

[16] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 304, 344; lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl alSyarī'ah*, Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1994, Juz 2, h. 17.

[17] Hassan Hanafi, *Muḥāwalah li I'ādah Binā' Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2004. Juz 1, h. 7.

[18] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

[19] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 88.

> "Para ulama seperti al-Ṭūfī berusaha memperkenalkan pendekatan-pendekatan baru pada saat perkembangan teori jurisprudensi sudah matang dan deviasi akan sangat sulit terjadi. Satu-satunya jalan keluar yang mereka perlukan adalah melalui maqāṣid al-syarī'ah (tujuan syariah) atau dengan menggunakan maṣlaḥah sebagai kekuatan yang membebaskan. Namun pada saat itu, sikap ulama dan mazhab fikih yang mengakar telah menjadi penghalang besar untuk melakukan perubahan."

Saeed menjadikan al-Ṭūfī (w. 716 H) sebagai contoh tokoh pra-modern yang dianggap telah memberikan "angin segar" untuk masa depan tafsir yang liberatif non-tekstualis. Walakin, pemikiran al-Ṭūfī telah banyak disalahpahami oleh sebagian kalangan karena pembacaan yang tidak utuh.[20] Di antara pemikiran al-Ṭūfī yang dimaksud adalah kedudukan *maṣlaḥah* sebagai dalil yang paling kuat di antara dalil-dalil lainnya sehingga harus diletakkan pada posisi paling tinggi dan dahulukan dari yang lain, termasuk dari dalil nas, al-Qur'an dan Sunnah.[21] Intinya, *taqdīm al-maṣlaḥah 'alā al-nuṣūṣ* (mendahulukan kemasalahatan di atas nas). Sebenarnya, proses *taqdīm* dilakukan dengan prosedur *takhṣīṣ* dan *bayān.* Artinya, posisi *maṣlaḥah* sebagai *mukhaṣṣiṣ* dan penjelas terhadap nas. Jika demikian, maka pemikiran al-Ṭūfī tidak jauh berbeda dari banyak ulama yang lain karena mereka juga kerap menggunakan metode *takhṣīṣ* ketika memahami nas. Misalnya, Imam Malik yang mentakhsis ayat dengan *'urf* (tradisi). Sayangnya, Saeed sama sekali tidak menyebut nama Imam Malik sebagai proto-kontekstualis. Karena itu, jika memang proses analisis *takhṣīṣ* semacam ini yang disebut sebagai proto-kontekstualis maka banyak ulama terdahulu yang sudah melakukannya.

Terminologi yang digunakan al-Ṭūfī *(maṣlaḥah)* bukan menjadi titik persoalan terjadinya kekeliruan tersebut, melainkan lebih pada substansi pemikirannya. Jika hanya soal istilah maka kembali pada prinsip: *lā musyāḥah fī al-iṣṭilāḥ ba'd ma'rifah al-ma'ānī* (tidak ada masalah menggunakan term apapun setelah memahami substansinya). Sebab, Hanafi dan Saeed sendiri juga menggunakan istilah yang berbeda ketika menjabarkan konsep *maqāṣid.*

Hanafi tetap dengan istilah yang sama *(maqāṣid),* sementara Saeed memakai term "*values".* Dalam riset ini, term "*maqāṣid"* merupakan *language of analysis*, yakni istilah yang peneliti gunakan untuk menganalisis gagasan kedua pembaru tersebut. Sedangkan "*values"* adalah *language of practice* (bahasa praksis) yang dihadirkan Saeed yang melahirkan teori *hierarchy of values* (hierarki nilai). Nilai yang dia maksud tidak hanya apa yang baik atau buruk, diinginkan atau tidak diinginkan, indah atau jelek, tetapi juga mencakup

---

[20] Lihat al-Raisūnī, *Muḥāḍarāt fi Maqāṣid al-Syarī'ah,* Kairo: Dār al-Kalimah, 2014 h. 342.

[21] Lihat Wahbah Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Beirūt: Dār al-Fikr, 1986. Juz 1, h. 803, 817 dan seterusnya.

beliefe (keyakinan).[22] Saeed juga menegaskan bahwa *values* yang dikembangkannya dari Fazlur Rahman disebut *"general principle"* (prinsip umum), istilah lain dari *maqāṣid.*[23]

Namun, di sebagian tulisannya, Hanafi juga menggunakan "nilai" *(qīmah)* sebagai term yang merujuk pada *maqāṣid al-syarī'ah al-kulliyyah*, dan juga digunakan sebagian ulama kontemporer yang lain,[24] seperti Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān[25] dan Fahmī Muḥammad 'Alwān.[26] Hanafi sendiri juga menyebut *al-kulliyāt al-khams* dengan istilah *muqawwimāt al-ḥayāh al-khams* (lima nilai kehidupan).[27] Beberapa istilah tersebut mengarah pada satu titik, yakni "*maqāṣid",* yang dalam penjabaran detailnya terkategorisasi pada beberapa bentuk dan level yang berbeda.

Di sisi lain, kata Hanafi, penggunaan kata *maqāṣid* dalam bentuk plural, bukan tunggal *(maqṣid* atau *qaṣd)* bisa menjadi istilah yang *fixed* (paten) sebab ajaran-ajaran syariah selalu memiliki banyak tujuan (*maqāṣid*). Ia kemudian membedakan antara *qaṣd* dan *maqṣid,* di mana *qaṣd* mengacu pada subjek, sementara *maqṣid* mengacu pada objek. Istilah yang mirip lainnya adalah perbedaan antara kata *maqṣid* (tujuan) dan *niyah* (niat). Sementara niat bersifat *juz'ī, maqṣid* mengarah pada sesuatu yang *kullī.* Niat adalah tujuan dari perbuatan manusia *mukallaf* sedangkan *maqṣid* adalah tujuan syariat.[28]

Jadi, *"maqāṣid"* menjadi terma analisis untuk memahami pemikiran Saeed yang memakai istilah "*value".* Dengan kedua term tersebut (*maqāṣid* Hanafi dan *values* Saeed), masing-masing menjadikannya sebagai epistemologi untuk pengembangan pemikiran tafsir al-Qur'an di zaman kontemporer. Untuk tujuan itu keduanya berusaha menawarkan *tajdīd* atau rekonstruksi terhadap teori *maqāṣid* yang telah diperkenalkan para ulama tradisional.

1. Metode isbat *maqāṣid*

Isbat *maqāṣid* menjadi bagian penting dari pemikiran Hanafi dan Saeed dalam merumuskan pemikiran tafsir progresif. Secara umum, metode isbat

---

[22] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 64.

[23] Saeed, *Interpreting the Qur'an...,* h. 128.

[24] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 338.

[25] Lihat Ṭāha 'Abd al-Rahmān, "Masyrū' Tajdīd 'Ilmiy li Mabhaṡ Maqāṣid alSyarī'ah", *Majallah al-Muslim al-Mu'āṣir*, Vol. 103 Tahun 2002, h. 52-53.

[26] Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1989, h. 92.

[27] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*, Damaskus: Dār 'Alā' al-Dīn, 1997. h. 108.

[28] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 295.

maqāṣid dapat diklasifikasi menjadi dua: *maqāṣid kulliyah* dan *maqāṣid juz'iyyah.*

a. Isbat *maqāṣid kulliyah*

Seperti beberapa tokoh *maqāṣid* lainnya, Hanafi dan Saeed sama-sama sepakat menjadikan *istiqrā'* sebagai metode untuk mengisbat *maqāṣid kulliyah.*[29] Namun, Hanafi menguraikan metode ini secara detail, sedangkan Saeed menjelaskannya hanya dalam beberapa baris dalam bukunya. Sesekali Hanafi menyebutnya dengan istilah *al-kulliyāt al-istiqrā'iyah.*[30] Saeed kerap menggunakan istilah *universal values.*[31] Istilah lainnya adalah *maqāṣid kulliyah ḍarūriyāt al-khams* yang sama-sama familiar dalam karya-karya Hanafi maupun Saeed. Terlepas dari istilah apapun yang digunakan keduanya, *maqāṣid* dalam kategori *kulliyah* ini diisbat melalui metode *istiqrā'*, yakni analisis induktif terhadap ayat demi ayat yang bersifat *kullī* maupun *juz'ī* di setiap lipatan mushaf al-Qur'an dan laporan hadis hingga melahirkan satu kesimpulan yang bersifat umum dan meyakinkan.

Metode *istiqrā'* telah menjadi salah satu *istidlāl* paling penting dalam pemikiran keislaman. Para ulama terkemuka, seperti al-Qarāfī dan al-Syāṭibī,[32] menilainya sebagai metode "paten" dalam menggali pesan-pesan ajaran Islam dari al-Qur'an dan Hadis.[33] Dalam studi *maqāṣid,* metode itu dikenal istilah *istiqrā' ma'nawī.*[34] *Istiqrā'* mencakup yang bersifat *tāmm* maupun *nāqiṣ*.[35]

---

[29] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299; Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[30] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[31] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 64, 66, 70, 91; Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133, 143.

[32] Al-Syāṭibī sendiri sebagai perumus awal teori *maqāṣid* banyak menyebut metode *istiqrā'* di pelbagai lembaran kitabnya sebagai metode menetapkan *maqāṣid* terutama *ḍarūriyāt, ḥājiyāt,* maupun *tahsīniyāt.* Namun, ketika menguraikan *masālik* lainnya, ia tidak menyertakannya di dalamnya. Dalam uraiannya ia menjabarkan *kayfiyah* untuk memahami *maqāṣid:* (1) mengacu secara langsung pada nas perintah dan larangan yang bersifat *taṣrīḥī-ibtida'ī;* (2) berdasarkan *'illah* yang terkandung pada teks perintah dan larangan, seperti *illat* pernikahan berupa kemaslahatan *tanāsul* (regenerasi)*,* jual beli untuk pemanfaatan barang niaga*,* dan sanksi *ḥudūd* agar terjadi efek jera; (3) mengidentifikasi *maqāṣid aṣliyah* (utama) dan *tābi'ah* (pendukung). Lihat al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 383; lihat juga al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 81; Juz 3, h. 176; Juz 5, h. 43.

[33] Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl.* Berūt: Dār al-Fikr, 1973, h. 445; Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'*, Juz 2, h. 108.

[34] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 1, h. 18-19.

[35] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297. *Istiqrā'* berbeda dari *qiyās* dan *tamṡīl,* di mana *istiqrā'* diperoleh dari *juz'iyāt* yang banyak untuk menghasilkan kesimpulan yang bersifat *kullī. Qiyās* berarti berhujjah terhadap *ma'na kulli* menuju makna *kullī* atau makna *juz'ī;* sementara *tamṡīl* terjadi antara *juz'ī* dan *juz'ī.* Lihat Abū al-Qāsim ibn al-Jazī, *Taqrib al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, h. 148.

Istiqrā' tāmm adalah penelusuran yang menghimpun seluruh populasi tanpa pengecualian, yakni mencakup secara komprehensif ke seluruh ayat yang bertebaran dalam al-Qur'an dan melihat serpihan-serpihan pesan pada setiap nas di dalamnya. Sedangkan *istiqrā' nāqiṣ* hanya merambah ke sebagian besar sampelnya.

Istiqrā' ma'nawī menjadi metode yang diadopsi Hanafi secara eksplisit dari al-Syāṭibī.[36] Saeed juga memungutnya dari khazanah pemikiran ulama *maqāṣidī* tradisional, termasuk al-Syāṭibī, yang kemudian dia istilahkan dengan *inductive corroboration.*[37] Dalam tradisi penelitian ilmiah modern, metode *istiqrā' ma'nawī* dikenal dengan "metode induktif kuantitatif". Meskipun sifatnya hanya sebagian besar *(nāqiṣ),* tidak menyeluruh *(tāmm),* metode *istiqrā' ma'nawī* bisa melahirkan kesimpulan secara general *(kullī)*.[38] Sebagian ulama menilai kesimpulan *qaṭ'ī* (pasti dan meyakinkan) hanya bisa ditempuh dengan *istiqrā' tāmm,* sementara *istiqrā' nāqiṣ* hanya bersifat *ẓannī.*[39] Akan tetapi, Fahmī Muḥammad 'Alwān meyakini,[40] karakteristik *istiqrā' ma'nawī* tidak bisa disamakan dengan *istiqrā' manṭiqī* (dalam ilmu logika). Sebab, *istiqrā' ma'nawī* meskipun bersifat *nāqiṣ* tetap bisa mencapai kesimpulan yang meyakinkan, sementara kebenaran pada *istiqrā' manṭiqī* bersifat *iḥtimālī* (kemungkinan).

Melalui metode *istiqrā',* Hanafi dan Saeed menegaskan bahwa *maqāṣid* yang belum pernah dibahas sebelumnya bisa diadopsi di zaman ini.[41] Namun, jika *maqāṣid* baru yang dimaksud Hanafi adalah *mabādi' kulliyah* (prinsip umum),[42] Saeed menilai yang bisa diproduksi dan diperluas adalah *maqāṣid* universal di level *al-ḍarūriyāt al-khams (dīn, nafs, nasl, 'aql* dan *māl)*.[43] Sebenarnya, Hanafi juga berusaha merekonstruksi *al-ḍarūriyāt al-khams* namun pada perluasan contoh dan jangkauan subjeknya, dan tanpa niat untuk mengurangi atau menambahkannya lebih dari lima. Jadi, bahan rekonstruksi Hanafi bukan pada kuantitas *maqāṣid* di level *ḍarūriyāt*

---

[36] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297. Menurut al-Syāṭibī, *istiqrā' ma'nawī* dilakukan untuk menelusuri dalil-dalil dengan tujuan yang beragam yang dihimpun untuk saling melengkapi satu sama lain hingga mencapai *general conclusion* (kesimpulan umum). Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 81-82.

[37] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[38] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 1, h. 18-19.

[39] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 176, 209, Al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 312-313.

[40] Fahmī Muḥammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Ḍarūriyah...,* h. 62.

[41] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299; Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 132-133.

[42] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299.

[43] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

melainkan pada *maqāṣid* yang bertajuk *mabādi' kulliyah,* sebagai *mabādi'* yang menopang kelima *ḍarūriyāt* tersebut.

Berikut sebagian contoh *mabda' kullī* yang diketengahkan Hanafi:

الإِسْلاَمُ دِيْنُ العَقْلِ وَالطَبِيْعَة.[44]

Islam adalah agama rasionalitas dan realitas.

Dengan *mabda'* ini, Hanafi hendak menegaskan bahwa salah satu prinsip yang bisa ditetapkan secara universal adalah bahwa Islam sebagai agama yang tidak bisa dipisahkan dari rasionalitas dan realitas.[45] *Mabda'* ini diisbat dari nas-nas syar'i dengan metode *istiqrā,* penelusuran ayat demi ayat *(juz'ī)* hingga ditetapkan sebagai kongklusi umum (*kullī*). Dalam al-Qur'an banyak dijumpai ayat-ayat yang bernuansa kuriositas *(curiosity)* melalui nalar dan rasionalitas, tidak hanya tentang hukum dan realitas mikro namun juga ayat-ayat tentang alam makro. Karena itu, berislam berarti menggunakan akal dan mengacu pada realitas sosial dan alam. Rasionalitas dan realitas sekaligus menjadi sumber epistemologis dalam beragama.

Berbeda dari Hanafi, Saeed dengan lantang menyatakan bahwa lima *maqāṣid kulliyāt ḍarūriyāt* bisa diperluas atau ditambah seiring perkembangan zaman. Dalam bukunya, ia menandaskan: *"Although the number of universal values was limited to five by many earlier scholars, and even by Abu Ishaq al-Shatibi, in later times such as the contemporary period a number of new values could be developed by following the same method of inductive corroboration"*[46] (Meskipun beberapa nilai universal hanya dibatasi pada lima hal oleh para sarjana awal, bahkan oleh Abū Isḥāq al-Syāṭibī, di zaman berikutnya seperti zaman kontemporer ini beberapa nilai baru bisa dikembangkan sesuai konteks baru dengan mengikuti metode yang sama, metode induktif).

Saeed dengan tegas meyakini bahwa *maqāṣid ḍarūriyāt* yang lima bisa diperluas atau ditambah lebih banyak lagi sesuai perkembangan zaman. Namun, ia menganggap kuantitas tersebut bukan sesuatu yang paten. Pandangan tersebut menyalahi pilihan para ulama dari beberapa generasi sebelumnya, bahkan Hanafi juga tidak memiliki niat untuk menyentuh area tersebut.

---

[44] Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...*, h. 108.

[45] Hanafi telah menguraikan panjang lebar tentang hubungan antara *wāqi'* atau realitas dan wahyu dalam beberapa karyanya, bahkan ia menulis satu buku khusus dalam bidang ini dengan judul *al-Waḥy wa al-Wāqi'*. Begitupun hubungan antara wahyu dan akal, ia telah menjabarkannya dalam lembaran yang sangat luas, seperti *Min al-Naql ilā al-Aql* (3 Juz).

[46] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

Tidak hanya dari *nuṣūṣ* (al-Qur'an dan hadis), *maqāṣid* juga bisa diperoleh dari *waqāi'* (realitas sosial), juga dengan menggunakan metode *istiqrā'*. Hanafi maupun Saeed sependapat dalam hal ini. Kedua pemikir ini sama-sama menilai bahwa *maqāṣid* dapat diperluas tidak hanya dari hasil penelusuran atas nas tetapi juga berdasarkan fakta realitas. Realitas yang dimaksud Hanafi adalah berupa pengalaman kolektif manusia (*iṭṭirād al-tajribah al-basyariyah),* atau gagasan pemikiran yang diterima secara publik (nalar publik). Ia menjabarkan:

> وَيُمْكِنُ تَطْوِيْرُ هَذِهِ الطرِيْقَةِ القَدِيْمَةِ (الإِسْتِقْرَاءِ) إِلَى مَنْهَجٍ حَدِيْثٍ يَقُوْمُ أَيْضًا عَلَى اطِّرَادِ التَجْرِبَةِ البَشَرِيَّةِ وَشُمُوْلِ العَقْلِ الإِنْسَانِيّ، وَتكْرَارِ الوَقَائِعِ الْمُشَابِهَةِ، وَتَوَارُدِ الأَفْكَارِ عِنْدَ النَّاسِ. وَالإِشْتِرَاكِ فِيْ تَجَارُبٍ حَيَّةٍ مُتَطَابِقَةٍ تُمَثِّلُهَا حِكْمَةُ الشُعُوْبِ وَالأَمْثَالُ العَامِيَّةُ.[47]
>
> Metode tradisional *(istiqrā')* ini bisa dikembangkan pada manhaj baru, manhaj yang berpijak pada pengalaman umum manusia, rasionalitas yang berlaku secara universal, peristiwa serupa yang terjadi berulang-ulang, gagasan bulat atau nilai kehidupan masyarakat majemuk, konsesi dari pengalaman hidup bersama yang lahir dari kearifan masyarakat umum atau seluruh bangsa, dan keteladanan ideal yang diterima secara umum.

Uraian Hanafi di atas menegaskan bahwa *maqāṣid* bisa diisbat atau ditetapkan tidak hanya bersumber dari nas al-Qur'an maupun hadis melainkan juga dari realitas sosial. Apa yang dijumpai dalam realitas masyarakat kolektif dapat dijadikan sebagai *maqāṣid* atau *mabādi' kulliyah,* baik dalam bentuk kesepakatan, keyakinan, maupun kebenaran yang diakui secara universal. Semuanya menjadi nilai universal yang dikenali melalui metode *istiqrā'* (kualitatif).

Sementara itu, Saeed juga menandaskan bahwa *fundamental values* yang bersifat *universal* menjadi area yang bersifat fleksibel yang bisa diperluas *(expanded)* seiring kebutuhan setiap generasi.[48] Nilai fundamental yang dia maksud adalah *maqāṣid ḍarūriyyah al-khams* (lima tujuan primer) yang telah dibahas para ulama sebelumnya. Artinya, realitas zaman juga bisa dijadikan sumber untuk menetapkan apa yang disebut "nilai universal" yang belum disuarakan sebelumnya. Bahkan, ia juga menyatakan bahwa lima *maqāṣid* yang pernah disepakati sebelumnya bisa *contracted* (dikurangi) jika sudah tidak sesuai zamannya.

Mengenai isbat *maqāṣid* yang bersumber dari realitas, Hanafi lebih jauh menjabarkan argumentasinya berdasarkan nalar ushul fikih tradisional. Menurutnya, realitas masyarakat juga dapat diakui sebagai dasar melakukan

---

[47] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-298.

[48] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; lihat juga Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

istidlāl. Sistem sosial yang berjalan secara kolektif di tengah kehidupan masyarakat, yang biasa disebut "tradisi" (*'urf),* bisa menjadi dasar untuk menetapkan hukum. Metode yang digunakan adalah *istiqrā',* yakni penelusuran terhadap fakta-fakta sosial.[49] Tujuannya adalah mengais nilai-nilai kemaslahatan yang terkandung pada setiap himpunan realitas.

Hanafi menambahkan, *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan karena *maṣlaḥah* bisa diperoleh dari nas dan bisa ditelusuri pula dari realitas.[50] Ia juga menegaskan metode *istiqrā'* sekaligus juga menjadi *manhaj* untuk memahami nilai maslahat dan mafsadat.[51] Nilai maslahat yang disepakati oleh masyarakat umum dapat dikenali dengan benar melalui metode *istiqrā' ma'nawī* atau riset kuantitatif.

Maṣlaḥah merupakan terminologi yang tidak bisa dipisahkan dari kajian *maqāṣid*. Bahkan, para ulama sejak dahulu membahas keduanya secara substitusional. Selain perkara *ḍarūriyah-ḥājiyah-taḥsīniyah* dijabarkan dengan istilah *maqāṣid,* sebagian ulama juga menjabarkannya dengan tajuk *"maṣlaḥah",* menjadi *maṣlaḥah ḍarūriyah, maṣlaḥah ḥājiyah,* dan *maṣlaḥah taḥsīniyah.*[52] Alasan dari substitusi itu karena *maṣlaḥah* sebagai inti dari *maqāṣid (al-maṣaḥah lubb al-maqāṣid). Maqāṣid* sendiri adalah inti dari ajaran al-Qur'an. Karena itu, ketiganya (ajaran al-Qur'an, *maqāṣid,* dan *maṣlaḥah*) saling berhubungan satu sama lain. *Maqāṣid* adalah *output* dari al-Qur'an dan *maṣlaḥah* sebagai *outcome* dari *maqāṣid*. Dalam bahasa sederhana yang lain, *maqāṣid* itu akses dan *maṣlaḥah* adalah ekses. *Maqāṣid* menjadi akses untuk mencapai ekses kemaslahatan.

Karena itulah para ulama sejak lama sudah menetapkan nilai kebaikan dari fakta sosial dan pengalaman masyarakat sebagai salah satu *manhaj* dalam menafsirkan ajaran al-Qur'an. *Manhaj* semacam ini bahkan telah menjadi *legacy* sejak periode awal Islam. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb adalah pelopornya, sehingga Saeed menyebut khalifah kedua pasca kenabian itu sebagai proto-kontekstualis paling awal. Para imam mazhab juga melestarikan *legacy* tersebut. mereka mengenalnya dengan '*urf* dan *maṣlaḥah mursalah.* Dua *manhaj* ini paling popular terutama di kalangan mazhab Malikiyah[53] yang diperkenalkan pertama kali oleh Imam Malik sebagai tokoh sentralnya.

---

[49] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[50] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, h. 51-52.

[51] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299.

[52] Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993, h. 174.

[53] Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* Beirūt: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th., h. 273, 279.

Intinya, nas didudukkan dalam realitas dan *maqāṣid* al-Qur'an mengacu pada pertimbangan fakta sosial. Telah banyak kaidah umum yang telah dikonstruksi para ulama tentang hal ini. Kaidah yang paling lazim adalah *"al-ṡābit bi al-'urf ka al-ṡābit bi al-naṣṣ"* (kebenaran berdasarkan tradisi sama sama dengan kebenaran yang didasarkan pada nas).[54] Kaidah atau *mabda'* ini menegaskan urgensi realitas dalam konstruksi ajaran Islam.

'Urf dan *maṣlaḥah mursalah* dihasilkan melalui *istiqrā' kullī* atas fakta-fakta realitas. Sebuah *'urf* (tradisi) dikenali melalui penelusuran atas serpihan-serpihan realitas di Tengah masyarakat, sama seperti kelima *maqāṣid ḍarūriyah* yang ditetapkan para ulama melalui *istiqrā'* atas ayat perayat dalam al-Qur'an.[55] Meskipun tidak memiliki justifikasi dari nas, *maṣlaḥah mursalah* telah menjadi *manhaj* yang terverifikasi dalam khazanah pemikiran Islam. Justifikasi yang dimaksud adalah rujukan spesifik dalam nas al-Qur'an dan hadis. Namun, sejujurnya *maṣlaḥah mursalah* masih memiliki justifikasi dari nas yang bersifat umum lantaran banyak nas yang menegaskan perintah kebaikan dan melarangan keburukan dalam redaksi yang umum, seperti QS. Al-Māidah [5]: 2, al-A'rāf [7]: 57, dan al-Ḥajj [22]: 77. Dalam QS. Al-Naḥl [16]: 90 juga ditegaskan berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.

Ayat ini membawa pesan umum tentang *iḥsān* (kebajikan) dan *'adl* (keadilan). Menurut al-Rāzī, perintah untuk bersikap baik dan adil pada ayat tersebut mengandung pesan yang umum ke semua ajaran kebaikan dalam agama, baik berupa kewajiban maupun kesunnahan, serta menyangkut setiap tindakan bermoral dalam bentuk apapun.[56] Artinya, kalaupun tidak ada nas spesifik menjelaskan tentang nilai kebaikan dan kemaslahatan tertentu, nas umum masih memerintahkannya. Karena itu, "fakta sosial" sebagai sumber *maqāṣid* sebenarnya tetap memiliki pijakan dalam teks yang bersifat general.

---

[54] Menurut Abū Zahrah, pijakan pada *'urf* berlaku ketika tidak ada nas yang menegaskannya dan, tentu saja, tradisi yang diakui tidak bertentangan dengan ajaran fundamental al-Qur'an. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh,* h. 273.

[55] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[56] Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H. Juz 20, h. 258.

Hanafi (juga Saeed) tampaknya hendak merevitalisasi *maṣlaḥah mursalah.* Metode ini berusaha dibunyikan lebih nyaring sebagai epistemologi Islam, khususnya tafsir al-Qur'an. *Legacy* ulama terdahulu tersebut sekaligus menjadi bukti bahwa *naql* dan *'aql* sama-sama menjadi pijakan epistemologis dalam memahami ajaran al-Qur'an. Para pemikir zaman ini telah berusaha melestarikannya. Bedanya, menurut Hanafi, para pemikir pembaru lebih mengedepankan *ḥujjah 'aqliyah,* dari pada *ḥujjah naqliyah,* karena zaman ini adalah zaman di mana rasionalitas dan nalar burhani menjadi paradigma berpikir yang lebih *trendy* dan sudah merambah ke dalam diskursus pemikiran keislaman.

Ḥujjah 'aqliyah mencakup fakta realitas, metode statistik, dan metode kuantitatif yang digunakan untuk mengungkap apa yang disebut *public interest* atau kemaslahatan umum (*maṣlaḥah 'āmmah).* Bahkan, Hanafi menegaskan bahwa beberapa aspek dalam pembahasan *maqāṣid* mengacu pada dalil *'aqlī* saja tanpa pegangan dalil *naqlī*.[57] *'Urf* dan *maṣlaḥah* adalah bukti nyata yang bisa terus dikembangkan sebagai epistemologi untuk melahirkan tafsir-tafsir baru.

Simpelnya, terdapat dua kategori *maqāṣid kulliyah* menurut Hanafi dan Saeed: (1) *maqāṣid min al-nuṣūṣ* (dihasilkan dari nas); dan *maqāṣid min al-waqāi'* (dari realitas). Kategorisasi ini juga menegaskan bahwa *maqāṣid* tidak hanya menjadi epistemologi *bayānī* (hanya berdasar pada nas) tapi juga *burhānī* (masyarakat dan nalar publik) dengan metode isbat yang bersifat *burhānī-istiqrā'ī*.

b. Isbat *maqāṣid juz'iyah*

Maqāṣid juz'iyah mengacu secara langsung pada teks perintah *(amr)* dan larangan *(nahy)* yang bersifat spesifik parsial. Sebuah ayat perintah dan larangan dipahami berdasarkan makna tekstualnya kemudian ditetapkan sebagai *maqāṣid* (tujuan utama) dari ayat tersebut. Cara isbat ini disebut juga dengan metode deduktif. Metode ini menjadi pilihan yang diyakini al-Syāṭibī namun ia tidak mengeneralisasi semua makna tekstual ayat sebagai *maqāṣid.* Untuk menjadi *maqāṣid,* al-Syāṭibī menambahkan kriteria tambahan: bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī.*[58] Argumen yang ia bangun adalah bahwa ketika sebuah perintah dengan dua karakter tersebut telah dilaksanakan atau larangan benar-benar ditinggalkan maka berarti telah sesuai dengan tujuan Pembuat aturan (*Syāri'*). Sebaliknya, jika perintah tegas diabaikan dan larangan tidak

[57] Lihat Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 296.
[58] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 134.

diindahkan maka sikap tersebut berarti bertentangan dengan tujuan yang diinginkan Pembuat ketentuan.

Argumen tersebut dianggap *make sense* bagi orang yang hanya memahami perintah dan larangan secara lahiriah tanpa selalu memperhitungkan *'illah* di dalamnya, maupun bagi mereka yang selalu berpegang pada *'illah* dan *maṣlaḥah*, sebab hal itu merupakan *al-aṣl al-syar'ī*, yakni inti dari beragama adalah kepatuhan menjalankan perintah dan meninggalkan larangan agama. Pandangan tersebut menunjukkan posisi al-Syāṭibī sebagai tokoh *maqāṣid* yang literalistik tekstualis karena menetapkan *maqāṣid* berdasarkan pesan lahiriah nas.[59] Kemudian Saeed "menyerangnya" sebagai tokoh *maqāṣid* yang tetap literalis.

Hanafi tidak tertarik untuk membahas model isbat *maqāṣid* yang bersifat deduktif tersebut. Bahkan ketika secara khusus mengkaji pemikiran *maqāṣid* al-Syāṭibī, ia sengaja melewatkannya karena komitmennya pada tujuan utama wahyu, bukan pada pesan literal ayat.[60] Keengganannya mengisbat *maqāṣid* dari nas *juz'ī* tampaknya karena dinilai tidak kompatibel bagi pengembangan tafsir di era kontemporer, era di mana perjumpaan global sudah bersifat *borderless* (tanpa batas) dalam relasi antarumat dan antarbangsa, sementara berpegang pada pesan tekstual akan menjadi kendala dalam menghadapi realitas zaman tersebut, terutama menyangkut masalah-masalah yang bersifat objektif universal.

Alasan lain dari luputnya Hanafi dari pembahasan tersebut adalah untuk menghindari narasi "menyalahkan" ulama terdahulu. Nada Hanafi justru mengapresiasi capaian ulama tradisional sesuai konteks masanya seraya tetap berkomitmen untuk menyelaraskan dengan situasi zaman mutakhir. Hanafi

---

[59] Sebenarnya, al-Syāṭibī berusaha moderat dan keluar dari dua kelompok lainnya yang dianggap ekstrem dalam memahami *maqāṣid.* Kelompok *pertama,* mereka yang menilai tujuan Tuhan tidak bisa diketahui manusia sama sekali. Mereka yang disebut kaum Zaihiriyah dan menolak qiyas ini menilai *maqāṣid* hanya bisa ditentukan berdasarkan bunyi teks tanpa perlu penelusuran lebih jauh di luar pesan literal. Kelompok *kedua,* kaum yang menilai *maqāṣid syarī'ah* bukan dari pesan literal, tetapi ada dari balik teks. Ini ada dua kemungkinan: (1) mereka memberlakukannya pada seluruh ajaran, hingga tak tersisa satu pun nas yang dipahami secara tekstual-literal untuk mengetahui *maqāṣid*. mereka seolah hendak melakukan *ibṭāl* terhadap syariah; (2) mereka yang meyakini maksud Tuhan berada pada pesan dan makna teks, bukan pesan literal; tidak bisa dianggap kecuali sesuai dengan nalar rasional. Jika ada nas yang bertentangan dengan nalar maka pesan tekstual dikesampingkan dan memilih pesan rasional. Jadi, teks mengikuti makna rasional. Mereka mendahulukan qiyas dari pada pesan literal. *Kelompok ketiga,* kelompok yang moderat, tidak terlalu tekstual juga tidak terlalu mengandalkan akal, tidak mengabaikan makna tekstual dan tidak mengabaikan pula makna rasional. Aliran ketiga inilah yang menjadi pegangan al-Syāṭibī. Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 133-134.

[60] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

mengungkapkan bahwa ulama tradisional telah berpegang pada *ḥujjah naqliyah* (argumen tekstual) dan *aqliyah* (argumen rasional) sekaligus. Metode *istiqrā'* induktif adalah *ḥujjah 'aqliyah* sementara berpegang pada teks secara literal (deduktif) corak dari *ḥujjah naqliyah.* Namun, sebagaimana dijelaskan, pemikir Muslim mutakhir lebih menekankan pada *ḥujjah aqliyah.* Zaman ini, tegas Hanafi, adalah zaman yang lebih mengedepankan rasionalitas *('aṣr al-'aql wa al-burhān)* untuk mengetahui *maṣlaḥah 'āmmah* (kemaslahatan umum). *Ḥujjah 'aqliyah* (argumen rasional) mencakup realitas faktual, metode statistik, dan analisis kuantitatif. Ia menambahkan, *ḥujjah naqliyah* sendiri adalah dalil yang bersifat *ẓannī* kecuali kalau diperkuat dengan *ḥujjah 'aqliyah.*[61] Begitulah salah satu cara Hanafi menyusun argumentasi tanpa menyalahkan begitu saja pada khazanah pemikiran lama.

Akan tetapi, terlepas dari niat baik Hanafi untuk mengapresiasi khazanah lama, sejatinya ia juga mesti menyinggung metode isbat *maqāṣid* dari nas *juz'ī* yang telah disampaikan para ulama sebelumnya. Apalagi *maqāṣid* semacam itu telah dianggap sebagai "biang" literalisme tafsir agama. Bahkan, menguraikannya secara narasi kritis juga bisa menjadi pilihan yang tidak buruk, sebagaimana ia lakukan ketika memberikan pandangannya terhadap pelbagai *manhaj* tafsir.

Di pihak lain, Saeed menguraikan metode isbat yang bersifat deduktif dengan narasi kritis. Rumusan "hierarki nilai" yang ditawarkannya lebih banyak justru mengungkap seputar perintah-larangan *(amr-nahy)* pada ayat-ayat *juz'ī* (spesifik pada ayat tertentu). Dari lima nilai yang ia susun secara hierarkis, hanya *fundamental value* (nilai fundamental) yang bertemakan *kulliyah* (nilai yang didasarkan pada ayat-ayat secara menyeluruh). Nilai *obligatory* pada akhirnya disebut sebagai ajaran fundamental universal bahkan menempati posisi pertama di antara nilai-nilai lainnya karena terkait prinsip keimanan dan keislaman yang mengacu pada nas-nas secara *kullī,* bukan spesifik pada satu atau dua ayat saja.

Sedangkan nilai proteksional, implementasional, dan instruksional mengacu secara langsung pada ayat-ayat perintah dan larangan yang bersifat *juz'ī.* Nilai proteksional *(protectional value),* yang merujuk pada ayat perintah atau larangan spesifik, menjadi langkah kongkret yang memproteksi nilai fundamental. Dengan kata lain, nilai proteksional merupakan wujud nyata bagi nilai fundamental. Tanpa nilai proteksional maka nilai fundamental hanya ada dalam imaginasi dan konsep belaka. Misalnya, perlindungan terhadap jiwa *(ḥifẓ al-nafs)* diproteksi dengan larangan pembunuhan, kehormatan (*ḥifẓ al-*

[61] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 296.

‘irḍ) diwujudkan dengan aturan kongkret berupa larangan perzinaan, dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl)* diimplementasikan melalui larangan tindak pencurian. Semua nilai proteksional tersebut dalam kajian *maqāṣid* Hanafi masuk dalam kategori *min jānib al-wujūd* (tindakan aktif) atau *min jānib al-‘adam* (sikap preventif).

Di bawah nilai *protectional* terdapat nilai implementasional *(implementasional value).* Nilai implementasional berkaitan dengan ayat perintah atau larangan teknis yang mengatur bentuk hukuman jika nilai proteksi terabaikan. Misalnya, hukuman balas setimpal atau *qiṣāṣ* (nilai implementasional) diterapkan kepada orang yang melalaikan larangan pembunuh, sanksi rajam (hukuman mati) bagi pelanggar larangan berzina, dan hukuman amputasi bagi siapapun yang mengabaikan larangan pencurian.

Sama seperti Hanafi, bidikan Saeed juga fokus pada nilai-nilai berlaku secara universal. Namun, Saeed tidak hanya memungut sifat universal dari *naṣṣ kullī* melainkan juga dari pesan *naṣṣ juz’ī* (ayat tertentu). Pesan universal itu dijumpainya dalam ayat-ayat dengan status nilai proteksional dan sebagian pada nilai instruksional, tapi tidak terdapat pada nilai implementasional.

Menurut Saeed, nilai implementasional *(implementational value)* tidak bisa diberlakukan secara universal. Nilai ini bersifat *mutable* (*ẓannī*), bukan *immutable (qaṭ’ī)*. Misalnya, ajaran tentang sanksi potong tangan (amputasi) bagi pencuri, hukuman mati bagi pezina *muḥṣan* dan orang murtad,[62] dan hukuman balas setimpal (*qiṣāṣ*), ditegaskannya sebagai ajaran yang tentatif, tidak paten, karena sifatnya yang khas untuk konteks sosial masa pewahyuan sehingga tidak bisa diterapkan secara universal untuk semua konteks termasuk hari ini.[63] Saeed tidak melihat pesan tekstual pada ayat-ayat *ḥudūd* sebagai pesan universal sehingga pesan tekstualnya tidak bisa disebut *maqāṣid* dari ajaran tersebut.

Sejatinya, al-Syāṭibī telah menandaskan bahwa aturan *maqāṣid* utama *(aṣlī)* pada sanksi *ḥudūd* dalam al-Qur’an adalah *izdijār* (efek jera). Bahkan, ia juga menegaskan kemungkinan adanya *‘afw* (grasi) dalam ketentuan *qiṣāṣ*.[64] Adanya syubhat atau alasan pengampunan bisa menggugurkan *ḥudūd* meskipun alasan itu dianggap lemah.[65] Di titik ini, uraian al-Syāṭibī tidak berbeda dengan analisis Saeed, khususnya pada kesempatan *‘afw*

---

[62] Lihat Saeed. “Ambiguities of apostasy and the repression of Muslim dissent.” *The Review of Faith & International Affairs.* No. 9, Vol. 2, Tahun 2011, h. 31-38.

[63] Saeed and Akbar. "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur’ān." *Religions* 12.7 (2021): 527, h. 8; Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (1st ed.). Routledge, 2004, h. 1-2.

[64] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 135, 155.

[65] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 1, h. 271-272.

(pengampunan) *qiṣāṣ* pembunuhan karena memang sudah dijelaskan dalam ayat (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Namun, ketika opsi ampunan tidak bisa dicapai maka hukuman harus diterapkan pada pelaku pidana. Hukuman yang disebutkan dalam al-Qur'an, menurut Saeed, merupakan nilai implementasional yang tidak harus mengacu pada bunyi teks melainkan bisa diubah dan diganti dengan bentuk hukuman yang berbeda karena *it was not the primary objective of the Qur'an* (itu bukan tujuan utama al-Qur'an).[66] Kesimpulan ini berbeda dari pandangan pemikir tradisional,[67] bahwa pesan tekstual ayat harus diterapkan dan *ḥudūd* dan *qiṣāṣ* wajib ditegakkan yang bertujuan efek jera sekaligus sebagai *kaffārah* (penebusan) walaupun menyebabkan rusaknya jiwa. Kata mereka, aturan *ḥudūd* dan *qiṣāṣ* adalah *maqāṣid* dari ajaran al-Qur'an itu sendiri yang tidak bisa diabaikan, namun Saeed menilai pesan tersebut bersifat *mutable* (bisa berubah) karena hanya pesan implementasional, yakni implementasi kongkret pada masa turunnya wahyu.

Walakin, Saeed tidak membahas nilai implementasional di luar masalah *ḥudūd.*[68] Ia tidak menyinggung nilai implementasional dalam konteks ibadah, seperti salat, puasa, dan haji (sebagai nilai proteksi atas *ḥifẓ al-dīn*). Ajaran tentang *ḥudūd* secara umum berkaitan dengan implementasi dari nilai proteksi dari aspek *min jānib al-'adam,* tapi ia enggan menjabarkan sisi *min jānib al-wujūd,* kecuali beberapa bagian dari uraiannya tentang nilai instruksional. Nilai instruksional ini disebutnya mencakup ayat-ayat spesifik yang berupa instruksi, saran, nasihat, dan dorongan khusus untuk isu, situasi, lingkungan, dan konteks spesifik.[69]

Instructional values (nilai instruksional), yang dalam hierarki Saeed diletakkan pada bagian paling buncit (kelima), dipahami dari redaksi *amr* dan *nahy* dalam al-Qur'an. Saeed memberikan tiga catatan untuk menetapkan nilai ini bersifat universal: *frequency of accurance, salience,* dan *relevance*. Intinya, sifat universal dan tidaknya pada nilai *instructional* ditentukan oleh seberapa urgen dan sering ia disebutkan dalam al-Qur'an. Menurutnya, semakin sering ia muncul dalam al-Qur'an maka semakin besar kemungkinannya bernilai universal. Semakin tinggi urgensinya maka semakin besar kemungkinan ia

---

[66] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68

[67] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 1, h. 374; Juz 2, h. 85.

[68] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134-136; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67-68.

[69] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68.

bersifat universal, dan semakin relevan suatu nilai itu dengan misi risalah maka semakin besar pula kemungkinannya untuk disebut sebagai nilai universal.[70]

Tiga catatan Saeed tersebut berbeda dari kriteria yang diberikan oleh sebagian tokoh *maqāṣid* sebelumnya (al-Syāṭibī dan Ibn 'Āsyūr), yang hanya menetapkan dua hal: *ibtidā'ī* dan *taṣrīḥī.*[71] Al-Raisūnī juga mengafirmasi kedua kriteria tersebut seraya memperkuat klaimnya bahwa berpegang pada *ẓawāhir al-nuṣūṣ* (lahiriah teks) merupakan sikap yang harus dipilih namun tidak bersikap *jumūd* (kaku) dan berlebihan, karena jika terlalu kaku pada makna tekstual atau terlalu berlebihan menyesampingkan makna tekstual maka tafsir akan menjauh dari maksud Syāri'.[72]

Hanya saja, terlepas dari perbedaan tersebut, nilai *instructional* yang dirumuskan Saeed terlihat agak ambigu dengan nilai *obligatory* dan *implementational*. Karena, apa yang disebut Saeed sebagai nilai *obligatory*, terutama pada poin ketiga (ayat halal-haram),[73] juga ditegaskan dengan redaksi *amr* dan *nahy,*[74] begitupun dengan nilai implementasional. Apalagi, sebagian contoh yang dihadirkan tampak tumpang tindih antara satu nilai dengan nilai lainnya. Misalnya, *ḥudūd* dijadikannya sebagai contoh untuk nilai implementasional dan instruksional,[75] riba disebutkan untuk nilai *obligatory* (khususnya pada poin ketiga tentang halal-haram) sekaligus nilai proteksional.[76]

Nilai *oblogatory* disebut sebagai ajaran dasar atau *basic values* di mana Saeed menetapkannya melalui dua kriteria: (1) ditekankan di seluruh al-Qur'an, fase Mekah dan Madinah; dan (2) telah dianggap sebagai bagian esensial dari ajaran Islam oleh umat Islam dari pelbagai latar belakang. Tetapi,

---

[70] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 69-70; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 139.

[71] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 134; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah.* Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2004, Juz 3, h. 65.

[72] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Syāṭibī.* Virginia: al-Ma'had al-Islāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1995, h. 284-285.

[73] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 130-132; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65-66.

[74] Redaksi *amr* dan *nahy* dalam teori Ushul Fikih dapat diidentifikasi dalam beberapa bentuk. Redaksi *amr* ditunjukkan dengan: (1) redaksi perintah dengan *fi'l amr;* (2) *fi'il muḍāri'* dengan *lām amr;* dan (3) kalimat berita, *kalām khabar,* bermakna perintah. Sedangkan kalimat *nahy* berupa: (1) redaksi *nahy* berupa *fi'il muḍāri'* dengan *lā nahy;* (2) kata *taḥrīm,* seperti *ḥurrima, ḥurrimat;* (3) redaksi "lā yaḥillu *(tidak halal* atau *tidak dihalalkan);* (4) perintah untuk meninggalkan, seperti kalimat *żarū* dan *ijtanibū*. Al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Juz 1, h. 219, 233.

[75] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133-136, 140-141; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65-67.

[76] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 132, 134; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

pada poin ketiga ia memasukkan ketentuan halal-haram dengan kalimat kunci *ḥarrama-ḥurrima, aḥalla-uḥilla* atau derivasinya, yang disebutnya sebagai ajaran *clear* (jelas).[77] Padahal, tidak semua nada "halal-haram" tersebut ditegaskan dalam setiap fase turunnya al-Qur'an. Banyak di antaranya hanya ditegaskan keharamannya pada fase Madinah, tidak di fase Mekah, seperti riba (QS. al-Baqarah [2]: 275; Āli 'Imrān [3]: 130-131; al-Nisā' [4]: 160-161; al-Rūm [30]: 39), mahram nikah (QS. Al-Nisā' [4]: 23), dan makanan terlarang (QS. al-Baqarah [2]: 173; dan al-Māidah [5]: 3). Aturan makanan terlarang juga disebut dalam QS. Al-Naḥl [16]: 115 berikut:

اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (hewan) yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Akan tetapi, siapa yang terpaksa (memakannya) bukan karena menginginkan dan tidak (pula) melampaui batas, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat ini sangat tegas membawa pesan haramnnya mengkonsumsi bangkai, darah, dan daging babi serta hewan yang disembelih karena selain Allah. Kata al-Baiḍāwī, penjelasan spesifik dan eksplisit dari al-Qur'an mengenai makanan yang haram menunjukkan bahwa selain yang disebutkan berarti dihalalkan untuk dikonsumsi.[78]

Benar bahwa ajaran-ajaran tersebut merupakan ajaran esensial Islam dan berlaku universal, tetapi ketentuan halal-haram secara umum ditegaskan pada periode Madinah, tidak di fase Mekah, termasuk tiga contoh tersebut.

Karena itu, nilai fundamental mestinya ditempatkan pada posisi paling awal sebelum nilai-nilai yang lain. Sebab, nilai fundamental merupakan asas yang bersifat *kulliyāt*-universal, atau Saeed menyebutnya dengan *"human values"* (nilai-nilai kemanusiaan),[79] di mana asas ini membawahi nilai-nilai ajaran lainnya yang menjadi penopang atau bersifat teknis. Nilai-nilai *obligatory,* terutama tentang keimanan dan ibadah dasar, bisa dimasukkan dalam bagian nilai fundamental, apalagi Saeed sendiri menyebut keduanya (keimanan dan ibadah dasar) sebagai ajaran fundamental: *fundamental belief* dan *fundamental devotional practices.*[80] Jadi, nilai fundamental dapat

[77] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

[78] Al-Baiḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1418 H, Juz 3, h. 243.

[79] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[80] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

diklasifikasi menjadi: (1) fundamental objektif (untuk kemanusiaan) dan; (2) fundamental subjektif (spesial bagi umat Islam).

Jika nilai fundamental berupa *al-ḍarūriyāt al-khams* ditetapkan dengan metode *istiqrā' kullī*, nilai dasar keimanan dan *uṣūl al-ibādāt* juga ditegaskan melalui proses *istiqrā' kullī,* yakni analisis terhadap ayat-ayat setema yang bertebaran dalam al-Qur'an. Perintah beriman kepada Allah, rasul, malaikat, dan lainnya ditegaskan dalam beragam ayat yang sangat melimpah. Perintah tentang ibadah-ibadah dasar, seperti salat, zakat, puasa, dan haji dijelaskan dengan narasi yang berbeda di berbagai ayat dan hadis dan dipraktikkan oleh para sahabat sehingga diyakini sebagai ajaran fundamental. Pun, dua kalimat *syahādah* menjadi kewajiban dasar umat Islam berdasarkan kesimpulan atas nas-nas yang bertaburan. Semua ini masuk dalam kategori nilai proteksional sebagai wujud kongkret bagi nilai fundamental *ḥifẓ al-dīn.*

Jadi, nilai *obligatory* tentang rukun iman dan rukun Islam tersebut bisa masuk dalam kategori nilai proteksional bagi *ḥifẓ al-dīn*. Ajaran halal-haram juga masuk sebagai *protectional value* bagi *ḥifẓ al-māl*. *Positioning* tersebut sejalan dengan rumusan para tokoh *maqāṣidī* tradisional yang menempatkan keimanan dan ibadah-ibadah dasar Islam ke dalam *ḥifẓ al-dīn,* sebagai nilai fundamental yang bersifat *ḍarūriyāt-kulliyāt*.[81] Ajaran halal-haram juga *include* dalam *ḥifẓ* yang lain, seperti *nafs*, *māl* atau lainnya sesuai dengan konteksnya. Artinya, keimanan, ibadah-ibadah dasar, dan aturan halal-haram ditetapkan sebagai bentuk proteksi kongkret terhadap salah satu dari *ḍarūriyāt al-khams.* Keimanan dan ibadah ritual dasar adalah proteksi atas *ḥifẓ al-dīn* dalam bentuk *min jānib al-wujūd,* sementara hukum haram seperti riba bisa masuk *min jānib al-'adam* untuk *ḥifẓ al-māl.*

Jika diurut berdasarkan rumusan *maqāṣid* tradisional, nilai-nilai yang ditawarkan Saeed dapat disederhanakan menjadi tiga nilai yang saling berhubungan secara hierarkis. Nilai implementasional ditetapkan sebagai implementasi atas nilai protekstional. Nilai proteksional untuk menyokong nilai fundamental. Nilai fundamental adalah *al-maqāṣid al-ḍarūriyyāt,* sementara nilai proteksional merupakan wujud kongkret dari *maqāṣid* tersebut. Sedangkan nilai implementasional dapat dimasukkan ke dalam *mukammil* (menyempurnakan) *maqāṣid* tersebut.

Nilai *obligaroty* berupa keimanan dan ibadah inti sebagai wujud kongret dari *ḥifẓ al-dīn* dalam kategori *min jānib al-wujūd.* Tentu saja banyak ditegaskan perintahnya dalam al-Qur'an, seperti perintah beriman kepada Allah, perintah salat dan zakat, dan lainnya. Ketentuan halal-haram juga sama

[81] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 18-19.

sebagai wujud kongkret lima *maqāṣid* di mana ketentuan halal termasuk proteksi *min jānib al-wujūd* dan aturan haram sebagai proteksi *min jānib al-'adam.*

Semua nilai hasil rumusan Saeed tidak keluar dari koridor *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan). Larangan riba adalah proteksi *min jānib al-'adam* terhadap *ḥifẓ al-māl.* yang ditegaskan dengan *harrama* (QS. al-Baqarah [2]: 275) yang berarti larangan, sama dengan ayat riba lainnya dengan redaksi yang berbeda: *żarū mā baqiya min al-ribā,* jauhilah sisa-sisa praktik riba (QS. al-Baqarah [2]: 278); *lā ta'kulū al-ribā,* jangan memakan riba (QS. Āli 'Imran [3]: 130); *wa qad nuhū 'anh,* kalian telah dilarang memakan riba (QS. al-Nisā' [4]: 161). Semua redaksi tersebut (*harrama, żarū, lā ta'kulū,* dan *nuhū*) dalam teori ushul fikih, adalah bentuk-bentuk redaksi *nahy* (larangan). Akan tetapi, pemikiran Saeed terlihat agak "ganjil" ketika ia hanya membatasi hukum halal dan haram hanya pada redaksi ayat berupa *aḥalla* dan *harrama* atau redaksi serupa. Padahal, apa yang disebut "haram" juga berasal dari kalimat *nahy* (larangan), seperti hukum haram berzina, mencuri, dan larangan tegas lainnya, yang ditegaskan dengan redaksi beragam.[82]

Demikian pula, nilai-nilai *fundamental, protectional, implementational,* dan *instructional* dinarasikan dengan kalimat *amr* atau *nahy*. Apa yang disebut dengan *fundamental values* juga terkait *amr-nahy* yang bersifat *kulliyāt* di berbagai lipatan mushaf al-Qur'an, yakni terkait perintah dan larangan untuk mewujudkan *ḥifẓ al-dīn, nafs, 'irḍ, 'aql,* dan *māl.* Nilai proteksional telah ditegaskan, misalnya, dengan *nahy* atau larangan membunuh, berzina, mencuri, dan meminum *khamr*. Nilai implementasional merujuk pada perintah-perintah teknis implementatif, seperti perintah potong tangan bagi pencuri *(faqṭa'ū aydiyahumā)* dan hukuman bagi pezina *ghair muḥṣan (fajlidū)*. Selain itu, lebih-lebih, nilai instruksional yang sudah jelas dinyatakan Saeed mengacu pada redaksi *imperative* (*amr,* perintah) dan *prohibitive* (*lā,* larangan).[83]

Sedangkan nilai-nilai yang lain dapat dikenali melalui pesan redaksional *amr* dan *nahy* pada ayat atau hadis spesifik. Sebagian hanya disebut satu kali atau hanya bisa dihitung dengan jari. Sebagian *amr* atau *nahy* bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī,* namun yang lainnya tidak memiliki sifat tersebut. Perintah atau larangan yang bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī* inilah yang menyisakan ambigu sekaligus problematis. Ambigu karena ia bisa masuk dalam kategori nilai *proteksional, implementasional,* atau *instruksional*. Menjadi problematis

[82] Lihat Wahbah Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī,* Juz 1, h. 233-234.
[83] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 68.

karena redaksi ayat semacam itu kerap dinilai bersifat universal yang wajib ditaati sesuai pesan tekstualnya oleh setiap generasi umat Islam. Menurut Saeed, jika karakter nas semacam itu tergolong nilai proteksional maka jelas ia bersifat universal, namun jika ia masuk dalam kategori nilai implementasional atau instruksional maka ia tidak otomatis menjadi ajaran paten sepanjang hidup umat Islam.

Sederhananya, isbat *maqāṣid* bisa dikategorisasi menjadi dua: *maqāṣid mustanbaṭah* (proses istinbat dengan metode kuantitatif) dan *maqāṣid manṣūṣah* (dari lahiriah nas). *Maqāṣid mustanbaṭah* ditetapkan melalui metode *istiqrā',* penelusuran atas ayat-ayat yang tersebar dalam lembaran-lembaran al-Qur'an. Ada dua pendekatan yang bisa dilakukan melalui metode ini. *Pertama, istiqrā' kullī*, yakni penelusuran secara menyeluruh terhadap berbagai ayat dalam berbagai tema dalam al-Qur'an hingga melahirkan *maqāṣid kulliyah-'āmmah* berupa *ḍarūriyāt* yang lima. *Kedua, istiqrā' ta'līlī,* yaitu penelusuran atas *'illah* yang terkandung pada ayat-ayat setema. Misalnya, *tanāsul* (regenerasi) sebagai tujuan pernikahan*,* tujuan *intifā'* (pemanfaatan) barang niaga untuk transaksi muamalat*,* dan *izdijār* (efek jera) sebagai tujuan ditetapkannya *ḥudūd* (sanksi pidana)*.* Untuk mendapatkan kesimpulan berupa *tanāsul, intifā',* dan *izdijār* tersebut dibutuhkan analisis terhadap *'illah* yang terkandung pada setiap nas setema, tidak hanya mengacu pada satu ayat saja melainkan semua ayat yang memiliki keterkaitan. Al-Syāṭibī menyebut setiap tujuan tersebut dengan *al-maqṣid al-awwal* (tujuan awal) yang diperkuat dengan tujuan pendukung. Sebagian dari tujuan penguat ini diperoleh melalui *istiqrā'*.[84]

Adapun *maqāṣid manṣūṣah* ditetapkan berdasarkan pesan tekstual yang bisa dilihat dari kategori. *Pertama, maqāṣid manṣūṣah kulliyah*, yakni tujuan yang diperoleh melalui pesan literal namun bersifat universal dan didukung oleh berbagai ayat dengan pesan tekstual senada. Misalnya, nilai keadilan yang banyak disebutkan perintahnya secara gamblang di pelbagai nas kemudian ditetapkan sebagai nilai universal ajaran al-Qur'an. Meskipun *maqāṣid* semacam ini didapat dari pesan eksplisit dari nas, pesan yang disampaikan bersifat *kulliyah-'āmmah. Kulliyah* dalam arti tidak hanya ditegaskan dalam satu atau dua nas saja melainkan dari redaksi yang melimpah.

Kedua, maqāṣid manṣūṣah juz'iyah, yakni tujuan yang ditetapkan berdasarkan pesan literal pada suatu nas al-Qur'an yang bersifat spesifik.

---

[84] Menurut al-Syāṭibī, tujuan pendukung atau penguat (*maqṣid tab'ī),* selain diperoleh berdasarkan *istiqrā',* juga bisa dipahami dari bunyi teks *(manṣūṣ),* isyarat teks, atau dengan dalil lainnya. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 139.

Maqāṣid ini yang dipersyaratkan beberapa ulama *maqāṣid* harus bersifat *taṣrīḥī-ibtidā'ī. Maqāṣid* yang diunduh dengan metode ini sekaligus menjadi perdebatan hingga hari ini di kalangan kaum tradisional-konservatif dan modernis-progresif. Topik diskursusnya terletak pada statusnya sebagai *maqāṣid* universal atau partikular.

2. Hierarki *maqāṣid ḍarūriyah*

Hassan Hanafi maupun Abdullah Saeed sama-sama menyitir pandangan para ulama tradisional tentang hierarki lima *maqāṣid ḍarūriyah*. Hanafi sangat tegas melakukan rekonstruksi dalam hal ini, sementara Saeed tidak tampak keseriusannya dalam hal ini. Keseriusan Hanafi dalam merekonstruksi urutan lima *maqāṣid ḍarūriyah* tergambar dengan tegas dalam salah satu tuturannya berikut:

والضَرُوْرَاتُ الخَمْسُ عِندَ القُدَمَاءِ الدّيْنُ والنَفْسُ والنَسْلُ والمَالُ والعَقْلُ فِي حَاجَةٍ إِلَىَ إِعَادَةِ تَرْتِيْبٍ. التَرْتِيْب القَدِيمُ فِي حِين أنّ الدّينَ لا يُدْرِكُ إلاّ بالعَقْل، والعَقْلُ لاَ يَكُونُ إلاّ عِنْدَ الأَحْيَاءِ، وَمِنْ ثَمَّ يَبدَأُ الترتيب الطَّبِيْعَيُّ بالحَيَاة التي يُشَارِكُ فيها المؤمِنُ والكافِر. الحَيَاةُ هِبَةٌ مِنَ الشَارِعِ وَصِفَةٌ له، شَرْطُ العِلْمِ والقُدْرَة. والنَسْل مَعَ الحَيَاة وَلَيْسَ إِحْدَى الضَرُوريّات الخَمْس لِأنّه إِسْتِمْرَارٌ لَهُ.[٨٥]

"Lima kebutuhan dasar (primer) berdasarkan urutan ulama terdahulu, yakni mulai agama, jiwa, nasl, harta, dan akal, perlu restrukturisasi. Dalam susunan lama tersebut agama tidak bisa diketahui kecuali dengan akal, dan akal tidak akan ada kecuali bagi orang yang hidup. Karena itu, susunan secara alamiah dimulai dari hidup, yang sama-sama dialami orang beriman dan kafir. Kehidupan adalah pemberian dari Syāri' dan sifat-Nya, menjadi syarat untuk adanya ilmu dan kemampuan. Sementara (memelihara) keturunan satu kesatuan dengan perlindungan hak hidup, bukan salah satu dari lima ḍarūriyāt, sebab keturunan merupakan kelanjutan bagi kehidupan."

Beberapa poin dapat dipahami dari pernyataan Hanafi di atas. *Pertama,* ia menempatkan *nafs* atau *ḥayāh* (kehidupan) pada urutan pertama. Kutipan di atas menggunakan istilah *ḥayāh,* tapi *nafs* juga digunakan dalam karyanya yang lain.[86] *Kedua,* akal ditempatkan pada urutan kedua karena akal menjadi bekal untuk memahami (ilmu) dan memiliki kemampuan. *Ketiga*, ia tidak menjadikan *nasl* dalam barisan lima *maqāṣid ḍarūriyah* melainkan *include* dalam *"ḥayāh"* sebab, menurutnya, *nasl* (keturunan) dapat terealisasi secara otomatis jika telah terwujud keberlangsungan hidup manusia *(ḥifẓ al-ḥayāh).* Dalam redaksi yang lain, tanpa adanya regenerasi tidak akan ada kehidupan manusia, atau tidak adanya kehidupan berarti tidak ada regenerasi. *Keempat,* hierarki yang ia tawarkan berdasarkan pertimbangan *ṭabī'iyah* (sifat alamiah), yakni kebutuhan alami manusia.

---

[85] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 309.
[86] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

Secara lengkap, Hanafi menjelaskan urutan lima *maqāṣid ḍarūriyah* sebagai berikut: (1) perlindungan hidup; (2) akal; (3) agama; (4) *'irḍ* atau kehormatan; (5) harta kekayaan. Terhadap tawaran hierarki ini, Hanafi menguraikan argumennya bahwa hak hidup *(al-ḥayāh)* mencakup seluruh umat manusia, yang beriman dan yang tidak beriman. Kehidupan adalah anugerah Allah yang merupakan syarat adanya ilmu dan kemampuan sekaligus menjadi syarat adanya *taklīf* sebab hanya orang hidup yang mendapatkan *taklīf* agama. Kehidupan yang dimaksud adalah kehidupan yang berakal (*al-ḥayāh al-'āqilah*) sehingga *ḥifẓ al-'aql* diletakkan di nomor dua.[87]

Seperti Hanafi, Saeed juga menempatkan *"nafs"* pada urutan pertama. Ia menjelaskan urutan lima *maqāṣid ḍarūriyah* sebagai berikut: *"These five universal values refer to protection of life, property, honour, progeny and religion"* (lima nilai universal ini merujuk pada perlindungan hidup, kekayaan, harga diri, keturunan, dan agama).[88] Pernyataan tersebut jelas memposisikan *ḥifẓ al-nafs* (*protection of life*) sebelum empat yang lain. Namun demikian, selain tidak dijabarkan alasannya, *positioning* tersebut juga berbeda dengan urutan yang Saeed sebutkan di karya lainnya.[89] Hal ini sekaligus menjadi bukti ketidakseriusannya dalam membahas hierarki nilai fundamental karena lebih fokus menyusun hierarki nilai-nilai.

Persamaan yang lain adalah terkait term yang digunakan, yakni *'irḍ* atau *honour (ḥifẓ al-'irḍ).*[90] Tetapi, lagi-lagi, Saeed tidak menjelaskan argumentasinya tentang pilihan term tersebut. Sedangkan Hanafi menjabarkannya dengan contoh-contoh yang sangat gamblang.[91] Menariknya, kedua pemikir juga sama-sama tidak menempatkan *ḥifẓ al-dīn* pada urutan pertama: Saeed menempatkannya di posisi paling akhir meskipun ia juga tidak menyampaikan alasannya, sementara Hanafi memposisikannya pada urutan ketiga setelah *nafs* dan *'aql* yang disertai dengan argumentasi yang memadai.[92] Meski demikian, Saeed tampaknya juga tidak konsistem karena di karya lainnya ia menempatkan agama di nomor pertama.[93]

Menurut Hanafi, *dīn* berada pada posisi ketiga setelah *ḥayāh* dan *'aql* karena agama tidak bisa dipahami kecuali dengan akal sementara akal merupakan asas bagi *naql*. Artinya, syariat tidak bisa dipahami tanpa akal sehingga berdalil dengan al-Qur'an dan hadis meniscayakan keterlibatan

---

[87] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 309.

[88] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133.

[89] Lihat Saeed. *Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates between Islamic Law and International Human Rights Law*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2018, h. 18.

[90] Hassan Hanafi, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, Kairo: al-Tanwīr, 1981, h. 181.

[91] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 327, 301, 338.

[92] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133; Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2008, h. 166.

[93] Lihat Saeed, *Human Rights and Islam…,* h. 18.

nalar.[94] Setumpuk ayat telah menegaskan perintah kepada para pembacanya untuk menggunakan akal dalam memahami ajaran-ajaran al-Qur'an sekaligus sebagai kuriositas untuk mengungkap pesan-pesan di dalamnya dengan kalimat kunci: *afalā tatafakkarūn* (seperti QS. Al-An'ām [6]: 50; Al-A'rāf [7]: 176; al-Naḥl [16]: 11, 44, 69)*, afalā tażakkarūn* (QS. Al-An'ām [6]: 152, Al-A'rāf [7]: 3, 67)*, afalā ta'qilūn* (QS. Al-Baqarah [2]: 44, 73, 76, 242; Āli Imrān [3]: 65, 118)*,* dan *afalā yanẓurūn* (QS. al-Ghāsyiyah [99]: 17-20)*.* Bunyi dari ayat terakhir adalah sebagai berikut:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ.

Tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan? Bagaimana langit ditinggikan? Bagaimana gunung-gunung ditegakkan? Bagaimana pula bumi dihamparkan?

Menurut Ibnu Asyur, ayat yang diawali dengan istifham inkari terhadap mereka yang berpikir terhadap rahasia detail pada ciptaan Allah.[95] Ayat ini dan ayat-ayat senada menjadi semacam tantangan kuriositas dari Allah kepada manusia untuk menggunakan akal dalam mencermati fenomena alam kosmos,[96] dan memahami ajaran agama secara umum. Artinya, posisi akal sangat fundamental dalam keberagamaan setiap manusia dalam mengenal Tuhan, makhluk, dan ajaran kitab suci.

Terjaganya regenerasi *(ḥifẓ al-nasl)*, di sisi lain, dimasukkan Hanafi ke dalam *ḥifẓ al-ḥayāh.* Ia memahami *ḥifẓ al-nasl* sebagai "pelestarian generasi manusia" sehingga statusnya menjadi bagian tak terpisahkan dari *ḥifẓ al-ḥayāh* atau *nafs.* Sebagai penggantinya, Hanafi menghadirkan *ḥifẓ al-'irḍ* yang juga dia kembangkan dari para ulama tradisional. namun, ia tidak menjelaskan posisi *nasl* pada *ḥifẓ al-ḥayāh,* apakah posisinya sebagai *mukammil, mulhaq*, atau berada pada posisi *ḥājiyah,* atau lainnya. Ia hanya membahasakan *al-nasl ma'a al-ḥayāh* (melindungi keturunan itu ada bersama atau masuk di dalam perlindungan hak hidup).

Dahulu, para ulama pernah memperdebatkan istilah yang cocok antara *nasl, nasab,* dan *'irḍ.* Hanafi memilih term *irḍ* namun bukan sebagai substiitusi dari *nasl* melainkan kebutuhan *ḍaruriyah* yang berdiri sendiri. Meski demikian, sebagian contoh *ḥifẓ al-nasl* yang disajikan para ulama sebelumnya sama dengan contoh yang disampaikan Hanafi dengan term *ḥifẓ al-'irḍ*, yakni

---

[94] Al-Syāṭibī mengatakan, berdalil dengan *naql* mesti membutuhkan nalar *(al-istidlāl bi al-manqūlāt lā budda min al-naẓar),* begitu pula rasio tidak bisa dijadikan pegangan kecuali bersandar pada *naql.* Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 3, h. 227.

[95] Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984, Juz 30, h. 304.

[96] Lihat Kurdi Fadal. "Stagnasi Tafsir Falsafi dan Kuriositas Al-Quran." *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat,* Vol. 18 No. 2 Tahun 2022, h. 290-291.

terkait *intercourse* antara laki-laki dan perempuan. Ia lebih menekankan pada aspek "harga diri", meskipun ia tidak membatasi harga diri dan kehormatan hanya pada hubungan interpersonal atau urusan *ittiṣāl al-jinsī* antara laki-laki dan perempuan tapi lebih luas ke persoalan umat dan bangsa.[97]

Perlindungan terhadap harta *(ḥifẓ al-māl)* ditempatkan Hanafi pada posisi kelima, Saeed menempatkannya nomor dua. Namun, kedua pemikir sama-sama tidak menjabarkan posisi tujuan *ḍarūriyah* ini. Tetapi, ketika mencontohkan jihad sebagai bentuk perlindungan terhadap *'irḍ* (kehormatan), ia menjelaskan jihad demi kehormatan bangsa mesti dilakukan meskipun akan merusak banyak sarana dan properti berharga.

Hierarki versi Hanafi tersebut diakuinya bersifat *ṭabī'iyah*, yakni alamiah atau natural. Artinya, secara alamiah kebutuhan dasar manusia bisa diperoleh setelah eksitensinya di dunia. Kebutuhan menjaga akal dan beragama hanya bisa diraih dan diimplementasikan hanya ketika ada eksistensi di dunia, pun dengan kebutuhan-kebutuhan dasar yang lain. Seorang manusia tak bisa melakukan apapun, termasuk beragama, kecuali setelah ia mendapatkan kehidupannya di alam ini. Hidup manusia membutuhkan akal untuk berpikir tentang kewajiban dan hak-haknya termasuk dalam menangkap kebenaran agama dan memahami ajaran-ajarannya. Karena itulah posisi agama diletakkan setelah hak hidup dan akal. Dengan hidup, akal, dan agama, seorang manusia membutuhkan hak lainnya berupa kehormatan *(ḥifẓ al-'irḍ)* kemudian kekayaan untuk merealisasikan amanah sebagai khalifah di bumi.

Sejatinya, sifat natural tidak hanya terkait hierarki pada kelima nilai tersebut tetapi, seperti apapun urutannya, juga merupakan kebutuhan alamiah setiap manusia. Artinya, *maqāṣid* tersebut menjadi tujuan hidup manusia yang bersifat alamiah: hidup adalah kebutuhan alamiah manusia, agama juga merupakan kebutuhan alamiah bagi setiap orang hidup, begitupun kebutuhan atas pengetahuan (akal), harta, dan kehormatan.

Pilihan Hanafi dalam menempatkan *nafs* pada urutan pertama sejatinya bukan hal baru karena sebagian ulama pra-modern juga telah melakukannya. Al-Syawkānī adalah salah satu tokohnya. Ulama terkemukan bermarga Yaman (Yamanī) ini menyusun lima *maqāṣid* menjadi: *ḥifẓ al-nafs, māl, nasl,* kemudian *dīn* dan *'aql.* Argumen agak mirip dengan Hanafi, seandainya tidak ada *nafs* maka maka tak ada eksistensinya makhluk di dunia ini dan sistem kehidupan akan berhenti. Karena itu, *'aql* berada diposisi kedua karena menjadi penopang kehidupan.[98]

Selain itu, Hanafi dan Saeed juga berbeda dalam menempatkan *nasl* atau *progeny* (keturunan), di mana Hanafi memasukkannya ke dalam *ḥidẓ al-nafs* atau *ḥayāh* dan menggantinya dengan *ḥifẓ al-'irḍ,* sementara Saeed justru

---

[97] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī...*, h. 301, 309.
[98] Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl...,* Juz, 2, h. 129-130.

menyebut keduanya, *nasl* (*progeny*) dan *'irḍ (honour),* pada posisi yang setara dengan tiga *maqāṣid* lainnya. Tampak *absurd* karena hierarki semacam itu tidak pernah memiliki preseden dari khazanah pemikiran para ulama sebelumnya. Lebih *absurd* lagi, dalam sebagian karyanya, Saeed tidak menyinggung akal *(ḥifẓ al-'aql)* dalam deretan lima *maqāṣid* tersebut.[99] Tidak ada ulama yang melewatkan *'aql* dari daftar kelima *maqāṣid ḍarūriyāt*. Perdebatan di kalangan ulama terjadi pada pilihan antara *nasl, nasab* atau *'irḍ* yang digunakan secara substitusional. Artinya, jika yang menjadi pilihan adalah *nasl* maka yang lain diabaikan, begitupun kalau yang dipilih adalah *'irḍ* atau *nasab* maka *nasl* tidak dimasukkan.

Meski demikian, sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumnya, sebagian ulama memosisikan *'irḍ* sebagai salah satu dari *ḍarūriyāt* di mana *nasl* juga tidak dibuang dan tetap berada dalam satu barisan bersama lima yang lain, sehingga terdapat enam yang tercatat *(al-ḍarūriyāt al-sitt)*. Hal itu menunjukkan betapa *'irḍ* (kehormatan) memang sangat urgen. Kata al-Zarkasyī dan al-Syawkānī, masuknya *'irḍ* pada deretan *ḍarūriyat* karena *ahl al-'uqalā'* (orang-orang yang menggunakan pertimbangan akal) akan lebih rela mengorbankan jiwa dan harta mereka tetapi tidak akan sudi kehilangan harga diri mereka.[100]

Sebagian ulama yang lain tetap menilai *ḥifẓ al-'irḍ* tidak bisa dipaksakan masuk dalam deretan lima *maqāṣid ḍarūriyāt,* prinsip dasar yang menjadi perhatian semua agama.[101] Al-Syāṭibī sendiri menempuh jalan tengah dalam perdebatan ini. Meskipun tetap menilai *'irḍ* sangat urgen, ia lebih suka menjadikannya sesuatu yang *mulḥaq* (dianalogikan) dengan yang *ḍarūriyāt.* Sebab, tandasnya, dalam al-Qur'an juga telah jelas contohnya, yakni ayat *li'ān* (tuduhan perselingkuhan atas pasangan) dan *qażf* (pencemaran nama baik karena tuduhan zina) dan dijabarkan pula dalam hadis. Secara umum, *ḥifẓ al-'irḍ* terkait dengan larangan *īżā' al-nafs* (penghinaan, menyinggung perasaan, atau pencermacan nama baik).[102]

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, para ulama pemikir di bidang *maqāṣidī* telah mendiskusikan posisi *'irḍ* dalam deretan lima *maqāṣid ḍarūriyah.* Di abad modern, Ibn 'Āsyūr[103] dan al-Raisūnī lebih memilih

---

[99] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 133.Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66; Saeed, *The Qur'an…*, h. 227.

[100] Al-Zarkasyī, *al-Baḥr l-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh,* Giza: Dār al-Kutbī, 1994, Juz 7, h. 267; al-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999, Juz, 2, h. 130.

[101] Al-Kūrānī, "al-Durr al-Lawāmi' fī Syarḥ Jam'i al-Jawāmi'," *Risālah Duktūrah,* al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Madīnah al-Munawwarah, 2008, Juz 3, h. 292.

[102] Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 238, Juz 4, 349.

[103] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Juz 3, h. 239.

nasl,[104] yang diadopsi dari pendapat sebagian ulama pra-modern. Akan tetapi, Hanafi bersikukuh menjadikan *'irḍ* sebagai bagian dari lima *ḍarūriyāt* dan pilihan ini juga memiliki *legacy* dari ulama tradisional, seperti al-Qarāfī (w. 684 H), al-Ṭūfī (w. 716 H), dan al-Subkī (w. 771 H).[105] Namun, pilihan term *'irḍ* bukan sebagai padanan dari *nasl* karena *nasl* telah dibubuhkan ke dalam *ḥifẓ al-ḥayāh.* Poin lain dari Hanafi adalah bahwa terpeliharanya nasab dalam level *ḍarūrī* bukan tentang ketersambungan nasab seseorang tetapi soal jaminan terwujudnya kebutuhan *basic* dalam hidup manusia di dunia, yakni hak hidup, hak kebebasan berpikir, menjaga kehormatan, beragama, dan kekayaan atas segala hal yang berhubungan dengan nasab.

Perbedaan pendapat dalam masalah ini bisa dimaklumi karena dalam al-Qur'an dan hadis banyak menyebutkan perlindungan terhadap *nasl,* sebagian ayat terkait nasab, namun yang lain mengarah pada *'irḍ* (kehormatan). Dalam sebuah hadis riwayat Muslim disebutkan:

عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كُلُّ المُسْلِمِ عَلَى المُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُه ومَالُه وعِرْضُه.[١٠٦]

Hadis dari Hisyām ibn Sa'd dari Zayd ibn Aslam dari Abī Ṣāliḥ dari Abī Hurairah, ia berkata: Nabi bersabda: "Setiap Muslim atas Muslim lainnya itu haram darah, harta dan kehormatannya.

Kata *'irḍ* dalam hadis tersebut menegaskan larangan menumpahkan darah (merenggut nyawa) sesama Muslim, merampas hartanya, dan menodai *'irḍ* atau kehormatannya. *'Irḍ* di sini dibedakan dari soal harta dan jiwa. *'Irḍ* yang dimaksud dalam hadis lebih ke urusan "nama baik" yang wajib dijaga oleh setiap Muslim tanpa menodai harga diri atau mengumbar keburukan sesamanya.[107]

Beberapa ayat menjelaskan larangan melakukan perbuatan yang menodai *'ird*, kehormatan, atau nama baik seseorang, seperti QS. Al-Nūr [24]: 11 tentang berita bohong (*ifk*), QS. Al-Ḥujurāt [49]: 12 tentang larangan

---

[104] Menurut al-Raisūnī, tidak masuknya *'irḍ* dalam deretan *ḍarūriyāt* karena dianggap tidak memiliki batasan yang jelas mulai dari mana dan berakhir kemana, juga tidak jelas parameter yang membedakan antara *'irḍ* dan *nasab.* Seandainya *'irḍ* dan *nasab* diposisikan pada level *ḍarūriyat* maka berarti bisa juga menjadikan iman, ibadah, *kasb* (bekerja), dan makan atau serupanya sebagai bagian yang selevel dengan lima *ḍarūriyāt* lainnya. Lihat al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid…,* h. 48.

[105] Jamal al-Dīn 'Aṭiyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2001, h. 140-141; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* Berūt: Dār al-Fikr, 1973, h. 392. 43.

[106] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Juz 4, h. 1986, Nomor Hadis: 2564. Dalam hadis lain yang menyebutkan *'irḍ* diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbān tentang harga diri seseorang yang sengaja menunda pembayaran hutang. Ibn Ḥibbān, Juz 11, h. 486. Nomor Hadis: 5089; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* , Juz 2, h. 811, Nomor Hadis: 2427.

[107] Lihat Syihāb al-Dīn, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1989, Juz 1, h. 414.

berprasangka buruk, mencaci, mencela, memfitnah, atau sikap apapun yang dapat mencederai harga diri dan perasaan orang lain seperti *body shaming* atau *bullying* (perundungan).

Bentuk perlindungan terhadap *'irḍ* juga dicontohkan dalam beberapa ayat yang lain khususnya terkait hubungan laki-laki dan perempuan terutama tentang seksualitas, seperti perzinaan *(fornication*) atau hubungan luar nikah (QS. al-An'ām [6]: 151; al-A'rāf [7]: 33; al-Isrā' [17]: 32;), tuduhan perselingkuhan atau perzinaan dengan orang lain *(adultery*) kepada pasangan yang disebut *li'ān* (QS. al-Nūr [24]: 6) maupun pada selain pasangan atau *qażf* (QS. al-Nūr [24]: 4).

Terlepas dari hierarki *ḍarūriyāt* di atas, baik Hassan Hanafi yang menjabarkannya secara detail maupun Saeed yang enggan mengelaborasinya, masing-masing dari kelima *ḍarūriyāt* tersebut bekerja secara berkelindan dalam kehidupan umat. Satu *maqṣid ḍarūrī* saling terkait dengan urusan *ḍarūrī* lainnya. *Ḥifẓ al-dīn* berkelindan dengan *ḥifẓ al-nafs, 'aql,* dan atau lainnya. Posisi masing-masing juga bisa bersifat fleksibel. Sesekali satu perkara *ḍarūriyah* lebih didahulukan dari *ḍarūriyah* yang lain. Misalnya, *ḥifẓ al-nafs* tidak selalu dikedepankan dari *ḥifẓ al-dīn* atau *ḥifẓ al-'aql.* Pertimbangannya adalah nilai maslahat dan mudarat yang saling bertautan, mana yang lebih besar, yang paling urgen, dan paling memberikan *impact* (dampak) lebih luas bagi umat, baik individu dan kelompok.

Keimanan, sebagai elemen tertinggi dalam *ḥifẓ al-dīn*, merupakan fondasi paling penting bagi kehidupan manusia karena beriman dan bertauhid kepada Allah menjadi *uṣūl al-naẓar* (basis kognisi) manusia bagi terwujudnya kebutuhan-kebutuhan *ḍarūriyāt* yang lain. Salah satu wujud dari keimanan adalah melaksanakan perintah jihad. Menurut Hanafi, jihad akan tetap menjadi kewajiban meskipun melahirkan *impact* yang tidak kecil berupa jatuhnya korban dan terjadinya kerusakan sarana dan prasarana yang tidak sedikit. Demi tegaknya agama dan eksistensi serta marwah umat Islam, apalagi jihad tidak akan memusnahkan seluruh umat Islam melainkan hanya sebagian saja, jihad tetap menjadi kewajiban. Namun, contoh jihad yang disitir Hanafi tersebut terkait dengan jihad membela negara. Ia tidak menjadikan jihad sebagai kewajiban membela agama karena ia menilai tidak ada istilah pembelaan atas nama agama *(al-difā' 'an al-dīn)*. Agama, menurutnya, tidak perlu dibela melainkan yang patut diperjuangkan adalah umat Islam dari penindasan dan keterbelakangan.[108] Ia justru kerap menghubungkan perjuangan membela negara dan bangsa dalam konteks *ḥifẓ al-'irḍ,* yakni demi memperjuangkan harga diri dan martabat bangsa.[109] Walhasil, ekspektasi dari perintah jihad adalah kejayaan, martabat, dan eksistensi umat Islam pada generasi sekarang

[108] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 107.
[109] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 309.

hingga generasi berikutnya.[110] Jihad dilaksanakan untuk mencapai kemaslahatan umat yang bersifat *kullī,* sementara hilangnya sebagian nyawa dan kerusakan sebagian properti adalah mafsadat yang bersifat *juz'ī.*

Jadi, setiap perlindungan terhadap lima prinsip dasar kembali pada pertimbangan kemaslahatan, *jalb al-maṣlaḥah wa dar'u al-mafsadah*. Para ulama telah menyusun tumpukan kaidah fikih sebagai rumusan implementatif tentang cara kerja *maqāṣid syarī'ah*, sepeti kaidah berikut:

إِذاَ تَعَارَضَ مَفْسَدَتاَنِ رُوْعِيَ أَعْظَمُهُمَا بِاِرْتِكَابِ أَخَفِّهِمَا.[111]

Ketika dua mafsadat saling berhadapan maka yang lebih besar harus dihindari dengan memilih melakukan mafsadat yang lebih ringan.

Kaidah ini menjelaskan langkah konseptual ketika terjadi dilema antara dua hal yang sama-sama mengandung mafsadat dalam kehidupan manusia, baik secara individu maupun kelompok. Maka, pertimbangan mafsadat yang paling ringan yang mesti menjadi pilihan. Kaidah-kaidah lain juga bisa dijumpai dalam keterangan para ulama terdahulu di mana kaidah-kaidah itu menjadi prinsip umum, sebagai *mabādi' 'āmmah* untuk memperkuat proteksi terhadap *ḥifẓ al-ḥayāh, 'aql,* dan *maqāṣid ḍarūriyāt* lainnya.

Di sisi lain, kelima *maqāṣid* bisa dicapai sesuai domainnya masing-masing. *Ḥifẓ al-dīn* diwujudkan dengan cara-cara khusus yang telah ditetapkan, yakni salat, zakat, haji, jihad, dan semacamnya. Untuk mencapai *ḥifẓ al-māl* maka berdagang dan berprofesi adalah jalannya. Untuk meraih *ḥifẓ al-'aql,* mencari atau *ngaji* ilmu dan tidak mengkonsumsi narkoba adalah pilihannya. Akan tetapi, satu tujuan *(maqṣid)* juga bisa saling berkelindan dengan *maqṣid* lainnya dalam upaya mewujudkannya, bahkan tercapainya satu *maqṣid* dapat menguatkan *maqṣid* yang lain dalam satu waktu dan perbuatan. Suatu perbuatan bisa menjangkau dua atau lebih *maqāṣid* yang berbeda secara bersamaan atau beriringan. Misalnya, *ḥifẓ al-'aql* dapat dicapai dengan cara *ngaji* ilmu dan menempuh pendidikan tinggi hingga ilmu dikuasai dan nalar pikir dapat dikembangkan, tetapi dengan ilmu yang didapat juga sekaligus bisa mengantarkan seseorang *mukallaf* meraih pekerjaan secara profesional demi masa depan *ḥifẓ al-māl* dirinya bersama keluarga.

3. Ekstensi ruang lingkup *maqāṣid*

a. Ranah *maqāṣid ḍarūriyah*

Sebagaimana telas dibahas bahwa Hanafi dan Saeed sama-sama menawarkan rekonstruksi perluasan ruang lingkup *(majāl) maqāṣid* di level *ḍarūriyāt*. Tetapi, keduanya memberikan sentuhan rekonstruksi yang berbeda.

---

[110] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[111] Al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, h. 87.

Hanafi tidak beriktikad untuk menambah atau mengurangi kelima *maqāṣid kulliyāt ḍarūriyāt. Maqāṣid* yang hendak diperluas pada tataran *mabādi' kulliyyah.* Tidak hanya itu, domain pembacaan ulang Hanafi pada *maqāṣid* di level *ḍarūriyāt* difokuskan pada objek materi, metode analisis, atau menghadirkan terminologi baru. Tentang objek materi, misalnya, mengenai *ḥifẓ al-dīn*, Hanafi menawarkan perlindungan terhadap agama tidak hanya pada ranah kredo yang sakral (akidah, syiar, dan kitab-kitab suci) tetapi juga terkait urusan-urusan profan yang menekankan kebenaran universal.[112] Metode analisis untuk melakukan rekonstruksi, sebagaimana telah dibahas, dibuktikan dengan *istiqrā' min al-waqāi'* (menemukan *maqāṣid* baru dari realitas). Sedangkan terminologi baru telah dihadirkan apa yang disebut dengan *ahdāf al-ummah,* yang sekaligus perluasan cakupan kajian *maqāṣid* itu sendiri (akan dibahas dalam sub tersendiri).

Tidak seperti Hanafi, Saeed justru sangat percaya diri untuk memperluas lingkup *maqāṣid* pada level *ḍarūriyat* dengan cara menambahkannya. Ia membeberkan beberapa contoh yang disebutnya sebagai perluasan *maqāṣid* yang sejajar dengan lima *maqāṣid kulliyyah* (nilai universal) selain *maqāṣid ḍarūriyāt* yang sudah di tetapkan sebelumnya:

> Following this method, one could derive values that protect a range of basic human rights not previously covered by the scholars of law. Examples include freedom of speech, equality before the law, freedom from torture or inhumane punishment, freedom from arbitrary arrest, detention or exile, presumption of innocence if accused, protection of the environment, and protection of the rights of the disadvantaged.[113]
>
> "Mengikuti metode ini *(istiqrā')*, seseorang dapat memperoleh nilai-nilai yang memproteksi hak-hak asasi manusia yang sebelumnya tidak tercakup oleh para sarjana hukum. Contohnya adalah nilai kebebasan berbicara, persamaan di hadapan hukum, bebas dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi, bebas dari penangkapan, penahanan, atau pengasingan sewenang-wenang, praduga tidak bersalah, perlindungan lingkungan hidup, dan perlindungan hak-hak orang lemah."

Saeed meyakini beberapa contoh tersebut merupakan nilai-nilai universal yang bisa ditambahkan sebagai *maqāṣid ḍarūriyāṭ,* yang telah diperkenalkan para ulama tradisional. Nilai-nilai tersebut ia adopsi dari dokumen *basic human rights* (Hak Asasi Manusia). Pernyataan tersebut membuktikan bahwa ia memahami seolah setiap nilai fundamental universal harus disejajarkan dengan *ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-'aql* dan tiga lainnya. Ia tidak

---

[112] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 300-301.

[113] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

berpikir bahwa nilai-nilai yang ia sitir di atas hanya sebagai penopang melainkan menjadi bagian yang ditambahkan dan selevel dengan kelima *maqāṣid ḍarūriyāt kulliyāt.*

Namun demikian, apa yang disebut sebagai *maqāṣid kulliyāt* tidak mesti selalu bertajuk *al-maqāṣid al-ḍarūriyāt al-khams.* Dengan kata lain, *maqāṣid kulliyāt* tidak hanya terbatas pada yang bersifat *ḍarūriyāt.* Kategori *kulliyyah* juga disematkan pada *maqāṣid ḥājiyah* dan *taḥsīniyah* karena sifat keduanya juga berlaku secara umum dan kategorisasi *ḥājiyah* maupun *taḥsīniyah* juga dihasilkan dari pengamatan dan penelusuran secara *kullī* (menyeluruh) ke berbagai nas agama.

Termasuk *maqāṣid* yang berstatus *kulliyyāt* adalah *mabādi' insāniyah 'āmmah,* yakni *maqāṣid* yang menjadi ruang pembacaan ulang Hanafi sehingga ia juga menyebutnya dengan *mabadi' kulliyah* (bentuk plural dari *mabda' kullī*).[114] *Maqāṣid* dalam bentuk *mabadi'* menjadi prinsip umum yang mewarnai kelima *maqāṣid ḍarūriyāt,* baik statusnya sebagai penopang afirmatif *(min jānib al-wujud)* maupun preventif *(min jānib al-'adam).*

Mabādi' 'āmmah (prinsip umum) yang dicontohkan Hanafi seperti *lā ḍarar wa lā ḍirār* (tidak boleh ada tindakan yang memudaratkan dan sikap saling memudaratkan), *al-Islām dīn al-'aql wa al-ṭabī'ah* (Islam sebagai agama rasional dan alamiah)*, al-Islām dīn al-ḥurriyyah wa al-musāwāh* (Islam adalah agama pembebasan dan kesetaraan)*,* dan kaidah umum yang lainnya.[115] Begitupun dengan *mabadi'* yang lain baik yang sudah dikenalkan para ulama tradisional maupun *mabadi'* anyar yang bisa terus diproduksi. Semuanya berkisar pada upaya penguatan terhadap kelima *maqāṣid ḍarūriyāt,* dan bukan sejajar dengan *maqāṣid ḍarūriyāt* itu sendiri.

Karena itu, sejatinya, beberapa contoh yang diketengahkan Saeed di atas lebih cocok dimasukkan sebagai penopang bagi *maqāṣid ḍarūriyāt*, atau contoh-contoh tersebut adalah bentuk proteksi terhadap *maqāṣid ḍarūriyāt 'āmmah* (*ḥifẓ al-dīn, nafs, nasl, 'aql,* dan *ḥifẓ al-māl).* Nilai "kebebasan berbicara", yang disebut sebagai salah satu nilai universal, adalah bagian dari salah satu bentuk dari *maqṣid al-ḥurriyah. Al-ḥurriyah* adalah nilai universal*,* yang di bawahnya terdapat hak-hak kebebasan berpendapat, kebebasan berfikir, kebebasan bertindak, atau kebebasan lainnya. *Maqṣid al-hurriyah* adalah tujuan yang melekat dalam diri manusia. Hak ini dapat diimplementasikan pada kelima *maqāṣid al-ḍarūriyah* di mana nilai "kebebasan berbicara" secara khusus proteksi kongkret terhadap *ḥifẓ al-'aql*

---

[114] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299.
[115] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

karena hak berbicara atau menyatakan pendapat sebagai ekspresi dari hasil berpikir rasional.

Nilai "persamaan di hadapan hukum" *(equality befor the law)* adalah bentuk proteksi kongkret bagi *maqṣid al-musāwāh* (hak persamaan) yang melingkupi lima kebutuhan dasar *(al-ḍarūriyāt al-khams)* manusia. Jika konteksnya adalah *jināyat* maka, menurut al-Syāṭibī, itu mencakup perlindungan seluruh yang *ḍarūriyāt* dari aspek *min jānib al-'adam.*[116] Pun, ketika berkaitan dengan aturan hukum lainnya maka setiap *mukallaf* memiliki status yang sama di bawah hukum Allah atau hukum negara yang mengatur pemenuhan lima kebutuhan dasar. Nilai *equality* (kesetaraan) berhubungan erat dengan nilai *justice* atau *al-'adālah* (keadilan). Artinya, perlindungan terhadap persamaan berarti perlindungan untuk mendapatkan hak keadilan, karena *equality* tidak bisa dilepaskan dari *justice* dan setara di depan hukum berarti setara untuk mendapatkan keadilan. Setiap orang, apapun ras dan warna kulit atau jenis kelaminnya, sama-sama berhak mendapatkan kesetaraan dan memperoleh keadilan yang sama.

Prinsip "praduga tak bersalah" dalam kaidah fikih dikenal dengan *al-aṣl barā'ah al-żimmah*, sebuah asas yang menempatkan setiap orang sebagai pihak yang tidak bersalah sebelum ada bukti kuat yang menyatakan sebaliknya.[117] Artinya, setiap orang tidak bisa dipersalahkan atas suatu tindakan tertentu sebelum ada bukti yang meyakinkan. Kaidah umum ini juga melengkapi pemenuhan terhadap lima *maqāṣid ḍarūriyāt* dan bukan di posisi sejajar dengannya.

Demikian pula, nilai universal lain yang ditawarkan Saeed berupa "kebebasan dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi dan kebebasan dari penangkapan, penahanan, atau pengasingan sewenang-wenang," "perlindungan hak-hak orang yang dirugikan". tidak bisa dilepaskan dari implementasi atas *al-ḍarūriyāt al-khams* dari aspek *min jānib al-'adam*. Dalam al-Qur'an dan hadis banyak disebutkan larangan merugikan atau perbuatan zalim kepada orang lain. Karena itu, nilai-nilai tersebut juga menjadi turunan dari sebagian lima *maqāṣid ḍarūriyāt,* terutama *ḥifẓ al-nafs* sebab setiap jiwa manusia wajib dilindungi dari perlakuan apapun apalagi jika melampaui batas kemanusiaan. Bentuk-bentuk kezaliman sangat jelas dan tegas larangannya dalam al-Qur'an (Al-Aḥzāb [33]:58) dan diperkuat dalam hadis. Kezaliman juga bertentangan dengan keadilan (seperti QS. Al-Māidah

[116] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 19-20.
[117] Al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 53.

[5]: 8) sebab perintah berbuat adil berarti larangan bersikap zalim kepada sesama.[118]

Saeed juga menawarkan *"protection of freedom of religion"* (menjaga kebebasan beragama) untuk ditambahkan pada lima *kulliyyāt ḍarūriyat* yang sifatnya juga universal.[119] Akan tetapi, lagi-lagi, tawaran tersebut tidak memenuhi kriteria. Senada dengan argumen di atas, posisi nilai "kebebasan beragama" lebih cocok menjadi proteksi kongkret *(min jānib al-wujūd)* dari *ḥifẓ al-dīn* dan bukan dalam posisi sejajar dengannya. Banyaknya ayat dan hadis yang meneguhkan nilai kebebasan beragama, baik di fase Mekah maupun Madinah, menjadikannya bersifat universal.

Nilai lain dari tawaran Saeed adalah *protection of the environment* (perlindungan lingkungan). Tawaran yang sama juga berasal dari pemikir Muslim yang lain, seperti al-Ghanūsyī. Selain perlindungan lingkungan, ia juga menyertakan nilai lain berupa nilai *al-musāwāh* (persamaan)*, al-'adālah* (keadilan)*, al-īkhā'* (persaudaraan).[120] Namun, lagi-lagi, nilai *ḥifẓ al-bī'ah* juga tidak bisa disisipkan sejajar dengan lima *maqāṣid* tapi bisa menjadi nilai lain umum yang disebut *mabda' kullī*, dan yang paling dekat masuk dalam bagian *ḥidfẓ al-nafs* dari sisi preventif *(min jānib al-'adam)* karena tujuan dari perlindungan lingkingan adalah untuk keselamatan jiwa-jiwa manusia. Jika lingkungan rusak maka ancamannya pada ekosistem makhluk hidup, sebagaimana pelbagai krisis lingkungan yang terjadi belakangan ini berupa pemanasan lapisan ozon, banjir, longsor, krisis air bersih, dan lain-lain. Akibat buruk yang paling mengancam dari kerusakan lingkungan tersebut adalah jiwa manusia. Namun, di sisi lain, *ḥifẓ al-bī'ah* juga masuk dalam penguatan *(min jānib al-wujūd)* terhadap *ḥifẓ al-māl* di level global dan negara, karena konservasi lingkungan berarti pula menjaga kekayaan alam milik negara dan manusia secara umum.

Mengacu pada hierarki nilai yang dirumuskan Saeed, beberapa contoh di atas masuk dalam kategori *protectional values* (nilai proteksi). Nilai ini

---

[118] Ada beberapa kategori tindakan kezaliman dalam al-Qur'an, di antaranya adalah membahayakan jiwa manusia *(al-iḍrār bi al-nafs).* Beberapa ayat yang menegaskan hal ini adalah QS. Al-Baqarah [2]: 57; al-A'rāf [7]: 160; Hūd [11]: 101. Kategori lainnya adalah *al-jaḥd* (ingkar)*, al-syirk* (syirik kepada Allah)*, al-naqṣ* (mengurangi)*.* Lihat Jamāl al-Dīn al-Jawziy, *Nazhah al-'A'yun al-Nawāẓir fī 'Ilm al-Wujūh al-Naẓā'ir,* Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1984, h. 427.

[119] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[120] Rasyīd al-Ghanūsyī, "Maqāṣid al-Hurriyah fī al-Fiqh al-Islāmī Ḥaqq al-Tanẓīm al-Hizbī wa al-Intikhāb Namūżaj", dalam Salīm al-'Awwā (ed.), *Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Majāl al-Siyāsī*, London: Muassasah al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmī, 2014, h. 104

disebutnya berlaku secara universal,[121] sama seperti larangan pencurian atau pembunuhan yang menjadi nilai proteksional dari *ḥifẓ al-māl* dan *ḥifẓ al-nafs.* Jadi, beberapa contoh tersebut tidak berada pada posisi sejajar dengan lima *maqāṣid ḍarūruyāt kulliyah* tetapi sebagai bentuk kongkret proteksi secara preventif.

Kalau nilai universal seperti "bebas dari penyiksaan dan hukuman tidak manusiawi" disejajarkan dengan kelima *maqāṣid ḍarūriyah* maka akan lebih banyak lagi nilai lainnya lainnya yang bisa dimasukkan, seperti kaidah *al-ḍarar yuzāl* (bahaya harus dihilangkan), *al-ḍarūriyāt tubīḥ al-maḥẓūrāt* (keadaan darurat membolehkan melakukan yang dilarang), atau prinsip (kaidah) umum lainnya hingga jumlah yang sangat banyak.[122] Tetapi, para ulama tidak menjadikan semua kaidah itu dalam satu barisan dengan lima kebutuhan dasar *ḍarūriyāt* melainkan sebagai *mabādi' 'āmmah* yang menopang dan mewarnai lima *maqāṣid ḍarūriyah.* "Bebas dari hukuman tidak manusiwi" atau yang senada bahkan bisa menjadi cabang atau subbagian dari kaidah *al-ḍarar yuzāl* karena kaidah ini bersifat lebih umum untuk urusan apapun, tidak hanya terkait hukuman.

Lebih dari itu, beberapa nilai baru yang direkomendasikan Saeed tersebut juga tidak memenuhi kriteria yang disampaikannya sendiri, yakni harus ditegaskan berulang-ulang *(emphasised repeatedly in the Qur'an)* dan diperkuat dengan bukti tekstual yang lain *(substantial textual evidence)*.[123] Bukti tekstual yang dimaksud tentu saja *nuṣūṣ* atau teks al-Qur'an dan hadis. Apakah nilai-nilai baru tersebut memiliki sandaran tekstual? Tentu saja ada sandarannya, meskipun tidak *letterlijk*-tekstual spesifik. Saeed sudah menegaskannya, *"There are numerous individual verses in the Qur'an, which, if inductive corroboration were used, might support the universality of these values."*[124] Sebagian dari nilai tersebut memang memiliki sandaran tekstual yang cukup melimpah, seperti proteksi terhadap "kebebasan beragama" (QS. al-Baqarah [2]: 256; al-Qaṣaṣ [28]: 56; Yūnus [10]: 99; al-Kāfirūn [109]: 1-6, dan lainnya) dan "perlindungan kaum lemah", seperti QS. al-Baqarah [2]: 177; al-Nisā' [4]: 75, 98; dan al-Mā'ūn [107]: 1-3 berikut:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ. فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ. وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ.

---

[121] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66-67.

[122] Seperti kaidah-kaidah umum yang terbentang sangat banyak dalam kitab-kitab kaidah fikih, terutama yang telah disepakati oleh para ulama, baik kaidah dasar maupun kaidah cabang. Lihat al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir,* h. 7-101.

[123] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[124] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133.

Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan untuk memberi makan orang miskin.

Pesan dari rangkaian ayat tersebut adalah tentang hubungan antara sikap beragama dan kepedulian terhadap kaum lemah, khususnya anak yatim. Menurut al-Māwardī, ayat di atas berpesan agar tidak membiarkan kelaparan anak yatim yang lemah secara ekonomi, atau tidak menyerahkan harta anak tersebut secara zalim.[125] Pesan ini termasuk nilai proteksi bagi nilai fundamental berupa *ḥifẓ al-nafs* karena bisa menyengsarakan hidupnya, atau *ḥifẓ al-māl* jika terkait dengan hak atas harta kekayaan.

Menurut Saeed, nilai proteksional juga disebut sangat esensial dan bersifat universal yang posisinya sebagai *legislitive support* tercapainya nilai fundamental.[126] Nilai-nilai tersebut masuk dalam kategori "nilai proteksional" di mana Saeed tidak mensyaratkan adanya dukungan setumpuk ayat, tetapi bisa diwakili dengan satu dalil tekstual saja.[127] Saeed hendak menegaskan bahwa sebagian nilai fundamental hanya bertopang pada teks yang sangat minim. Namun, jika yang dia maksud adalah nilai fundamental yang bertajuk *al-ḍarūriyāt al-khams* maka masing-masing dari kelimanya didukung dengan nilai proteksional ayat yang sangat banyak. Tetapi, jika apa yang dimaksud Saeed sebagai nilai fundamental adalah nilai seperti nilai *freedom from torture or inhumane punishment, freedom from arbitrary arrest* (bebas dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi), maka tentu saja demikian adanya. Padahal, nilai tersebut tidak pas disebut sebagai nilai fundamental yang sejajar dengan *ḥifẓ al-dīn* dan empat *maqāṣid kulliyah* lainnya. Sebab, contoh nilai tersebut justru menjadi bagian dari nilai proteksional bagi *ḥifẓ al-nafs.*

Namun demikian, terlepas dari adanya paradoks antara nilai fundamental dan nilai proteksional, Saeed hendak menekankan beberapa nilai di atas mesti mendapat perhatian serius bagi umat Islam pada umumnya dan mufasir secara khusus agar pembacaan terhadap al-Qur'an mesti memperhatikan nilai-nilai universal tidak hanya apa yang sudah menjadi produk ulama tradisional tapi juga prinsip-prinsip universal di zaman mutakhir.

Di sisi lain, ekstensi atau perluasan *maqāṣid* juga muncul dengan dihadirkannya term *maqāṣid al-'aqīdah* yang disejajarkan dengan kajian

---

[125] Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., Juz 6, h. 351.

[126] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 134; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 67.

[127] Pijakan pada satu ayat tentu saja tidak hanya pesan tekstualnya yang bisa dikembangkan. Misalnya, ketika al-Qur'an menjelaskan salah satu bentuk kongkret proteksi terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*) adalah larangan memakan harta anak yatim (QS. Al-Nisā' [4]: 10), maka yang dimaksud tidak hanya "makan" dari pengertian tekstual tetapi juga berarti membuang, membakar, atau tindakan kezaliman apapun terhadap harta anak yatim. Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā…,* h. 264.

maqāṣid al-syarī'ah. Ada pula istilah *maqāṣid al-Qur'an, maqāṣid al-Islām,* bahkan *maqāṣid al-sunnah,* atau yang lebih spesifik semacam *maqāṣid al-ibādah, maqāṣid al-nikāh, maqāṣid al-jināyah* dan semacamnya. Tidak ada yang salah dengan istilah-istilah tersebut, tetapi semuanya mesti mengacu pada al-Qur'an karena posisinya sebagai sumber primer. Sebab, kata Hanafi, seluruh ayat al-Qur'an adalah *maqāṣid (al-waḥy kulluh qaṣd Ilāhy),* wahyu adalah *maqāṣid* itu sendiri.[128] Abdullah Saeed juga meyakini bahwa *maqāṣid* sudah *embedded* (tertanam) dalam al-Qur'an.[129]

Dari beberapa terminologi *maqāṣid* di atas, *maqāṣid syarī'ah*, *maqāṣid al-Qur'ān,* dan *maqāṣid al-Islām* adalah istilah yang bersifat umum dan memiliki posisi yang sama dengan substansi yang tidak berbeda. Artinya, *maqāṣid syarī'ah* sama dengan *maqāṣid al-Islām* dan keduanya adalah *maqāṣid al-Qur'ān* itu sendiri. *Maqāṣid al-Qur'ān* adalah *maqāṣid syarī'ah* itu sendiri. *Maqāṣid al-Islām* berarti pula *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid syarī'ah.* Ketiganya menjadikan ayat-ayat sebagai sumber primernya, juga sama-sama mencakup seluruh tema dalam al-Qur'an. Perbedaannya, jika mau dipaksa untuk dibedakan, *maqāṣid al-Islām* dan *maqāṣid syarī'ah* tidak hanya mengacu pada al-Qur'an melainkan juga hadis, sementara *maqāṣid al-Qur'ān* mengacu pada al-Qur'an. Akan tetapi, apakah *maqāṣid al-Qur'ān* tidak melirik sumber hadis? Sebagaimana kajian tafsir pada umumnya, sumber hadis selalu dilibatkan dalam setiap upaya memahami ayat. Tafsir atas al-Qur'an yang tidak melibatkan hadis adalah tafsir yang tidak utuh dan tindakan yang jelas keliru. Hal yang sama juga berlaku pada *maqāṣid syarī'ah* dan *maqāṣid al-Islām.* Mengabaikan hadis sangat beresiko terjebak pada sikap *munkir al-Sunnah.* Sikap semacam ini tidak dibenarkan dalam Islam karena akan mereduksi sumber ajaran agama ini. Karena argumen tersebut, tidak perlu ada istilah *maqāṣid al-sunnah* atau *maqāṣid al-ḥadīṡ* karena ujung-ujungnya juga harus menyertakan ayat sebagai sumber primer Islam. Artinya, tidak dibenarkan hanya menggunakan hadis tanpa dikonfirmasi pada ayat, juga keliru hanya mengupas kandungan *maqāṣid* dari hadis tapi menafikan *maqāṣid* dalam al-Qur'an.

Maqāṣid al-Syarī'ah yang dikembangkan oleh para ulama sejak awal adalah *maqāṣid* syariat Islam dalam arti menyangkut seluruh ajaran Islam. Kata *"syarī'ah"* dalam susunan *maqāṣid al-syarī'ah* bukan "hukum" dalam pengertian yang sempit, bukan syariah dalam kategorisasi trilogi ajaran Islam yang ditetapkan kemudian: *aqīdah, syarī'ah,* dan *akhlāq*. Buktinya, dalam rumusan *maqāṣid al-ḍarūriyyāt al-khams* juga telah dihimpun *ḥifẓ al-dīn* yang juga menyasar pada akidah dan keimanan.

---

[128] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 291.
[129] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 9.

Sebagian ulama pemikir berusaha menggagas konsep *tafsīr maqāṣidī* yang mengacu pada *maqāṣid al-Qur'ān.* Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd dan Abdul Mustaqim merupakan contoh terbaru yang memahami sempitnya ruang lingkup *maqāṣid al-syarī'ah*. Washfi 'Āsyūr menduga bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* lebih luas dari pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Menurutnya, al-Qur'an melingkupi tema-tema yang lebih luas berupa akidah, akhlak, ibadah, muamalat, dan adab, termasuk bidang politik, ekonomi, pendidikan, budaya, pemikiran, dan sosial. Pendekatan *tafsīr maqāṣidī* ditawarkannya untuk menghimpun tema-tema tersebut, yang tidak bisa diatasi dengan teori *maqāṣid al-syarī'ah* karena hanya berkaitan dengan persoalan hukum.[130] Abdul Mustaqim juga menimpali dengan gagasan yang kurang lebih sama. Ia mengklaim pendekatan *tafsīr maqāṣidī* yang dia rumuskan tidak hanya berkutat pada masalah fikih. Menurutnya, pendekatan *tafsīr maqāṣidī* yang mengacu pada *maqāṣid* (tujuan-tujuan) al-Qur'an dihadirkan karena adanya problem epistemologis dalam penafsiran ayat-ayat di luar tema hukum. Dengan pendekatan *maqāṣidī,* tandasnya, ayat-ayat lain juga bisa dijangkau, seperti teologi, kisah,[131] *amṡāl,* relasi gender hingga ayat-ayat bertemakan eskatologis.[132] Sekali lagi, Waṣfī 'Āsyūr dan Abdul Mustaqim memahami bahwa selama ini kajian *maqāṣid al-syarī'ah* tidak menjangkau ayat-ayat yang bertemakan teologi, eskatologi, kisah, *amṡāl,* relasi gender, dan yang lain di luar hukum yang disebut dengan "fikih". Mereka menegarai kata "syarī'ah" pada terma *maqāṣid al-syarī'ah* berarti hukum dalam arti sempit.

Pandangan Gamal Abdelnour juga sama dengan kedua pemikir di atas. Ia meyakini bahwa *maqāṣid aqīdah* berbeda dari *maqāṣid syarī'ah,* karena kata *syarī'ah* pada susunan *"maqāṣid syarī'ah"* hanya tentang *law* (hukum) dan tidak mencakup yang lain. Sehingga, tegasnya, dengan hanya berpegang pada *maqāṣid syarī'ah* berarti telah mereduksi ajaran Islam karena menjadikan *maqāṣid* teologi dan *maqāṣid* Islam secara umum sebagai subkategori dari hukum padahal hukum sendiri merupakan subkategori dari ajaran Islam secara umum.[133]

---

[130] Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidiī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār Barhoun al-Dauliyyah, 2019, h. 13.

[131] Kisah banyak sekali disebutkan dalam al-Qur'an yang secara umum bukan termasuk hukum, tetapi tidak sedikit yang menjadi pijakan hukum, tidak hanya masuk dalam pembahasan *syar'u man qablana* tetapi menjadi dalil hukum secara mandiri, seperti kisah sumpah nabi Ayyūb untuk memukul istrinya 100 kali (QS. Ṣād [38]: 44).

[132] Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam,* Pidato, Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Quran pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019, h. 10-12.

[133] Mohammed Gamal Abdelnour, *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida,* Oxford: Oxford University Press, 2022, h. 110.

Namun, gagasan pemikiran Hassan Hanafi menolak anggapan di atas. Abdullah Saeed juga tidak memahami "syariah" sesempit pandangan tersebut. *Maqāṣid* yang dikaji Hanafi adalah *maqāṣid syarī'ah* yang memang dihubungkan dengan *aḥkām* (hukum), tetapi *aḥkām* yang dia maksud adalah hukum yang mengatur seluruh tindak tanduk *(af'āl)* manusia, dalam relasi vertikal dan horizontal, baik sebagai individu, anggota masyarakat maupun sebagai bagian dari makhluk penghuni alam jagat. Contoh-contoh yang disajikan Hanafi tentang lima *maqāṣid ḍarūriyāt* menjadi bukti yang jelas.[134]

Sementara itu, kajian pembaruan tafsir Saeed disebut berada dalam kodirdor ayat yang ia sebut dengan *ethico-legal al-Qur'an.* Menurutnya, ayat dengan tema tersebut harus dipahami lebih luas dari sekadar hukum dalam arti sempit. Ia menegaskan: *"These texts are within the broad category of what I call "ethico-legal" texts, that are more about ethical, moral, social, or legal matters."* [135] (Teks-teks ini berada dalam kategori luas yang saya sebut teks "etika-hukum", yang lebih luas ke pembahasan masalah etika, moral, sosial, atau hukum). Hierarki nilai *(hierarchy of values)* yang dibahas Saeed adalah kerangka konseptual tantang nilai-nilai al-Qur'an tentang ayat-ayat hukum dalam pengertiannya yang luas, bahkan "nilai" yang dia gunakan juga menyangkut *belief* (kepercayaan).[136] Berbagai contoh yang disertakan dalam pembahasan hierarki nilai serta tawaraan pembaruan tafsirnya membuktikan luasnya ruang lingkup "hukum" yang dikaji Saeed, termasuk pembahasan teologi, politik, jinayat, gender dan sebagainya.

Lebih dari itu, Saeed menegaskan, *"The laws of the Qur'an were not arbitrary—they aimed to realise certain ideals. These included the creation of a just and compassionate society, as well as instilling personal morality and God-consciousness. By "laws" I refer both to specific rulings as well as more general principles and values,*[137] (Hukum-hukum al-Qur'an tidak bersifat arbitrer—hukum-hukum tersebut bertujuan untuk mewujudkan cita-cita tertentu. Cita-cita tersebut mencakup terciptanya masyarakat yang adil dan penuh kasih sayang, serta menanamkan moralitas pribadi dan kesadaran akan Tuhan. Yang saya maksud dengan "hukum" adalah ketentuan- ketentuan khusus maupun prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang lebih umum). Ungkapan Saeed tersebut, terutama pada kalimat terakhir, sangat tegas bahwa hukum yang dia maksud adalah aturan-aturan spesifik yang dijelaskan dalam ayat-ayat al-Qur'an serta prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang bersifat umum di dalamnya.

---

[134] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 309, 324-328.
[135] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 6.
[136] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 64.
[137] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 15.

Dalam ilmu ushul fikih, definisi hukum syar'i menunjukkan cakupan yang luas dari perbuatan manusia. Para ulama ushul memberikan definisi hukum sebagai titah Allah yang berhubungan dengan "tindakan manusia" baik berupa hukum *taklīfī* maupun *waḍ'ī*.[138] Hassan Hanafi kemudian menjabarkan adanya hubungan dwi-tunggal antara *aḥkām* dan *maqāṣid. Aḥkām* ditetapkan untuk mengatur *af'āl al-mukallaf* (prilaku manusia). *Maqāṣid* adalah *al-ghāyāt* (tujuan inti) dari *aḥkām* (aturan hukum). *Al-ghāyāt* atau tujuan hanya bisa terwujud oleh prilaku manusia, baik dalam relasi vertikal dengan Allah maupun dalam hubungan horisontal.[139]

Hukum terdiri dari dua kategori: *taklīfī* dan *waḍ'ī*. *Maqāṣid* juga diklasifikasi menjadi dua: *maqāṣid Syāri'* dan *maqāṣid mukallaf*. Hukum *taklīfī* terkait dengan tindakan dan peran manusia di alam semesta, sementara hukum *waḍ'ī* berkenaan dengan hukum alam semesta yang menjadi panduan bagi perilaku dan sikap manusia. Hukum *waḍ'ī* bersifat objektif karena ia nyata sebagai hukum alam sehingga hukum *taklīfī* bagi manusia juga berpijak pada hukum alamiah itu.[140] Kewajiban salat, puasa, zakat, dan haji adalah kewajiban-kewajiban yang mengacu pada hukum alam *(waḍ'ī)* karena masing-masing ada waktu pelaksanaannya. Salat dan puasa ditentukan oleh peredaran matahari, puasa dan haji terikat dengan peredaran bulan *(hilāl)*. Selain ibadah, hukum *taklīfī* (yang dituntun oleh hukum *waḍ'ī*) juga terkait segala prilaku manusia yang dipesankan dalam al-Qur'an dalam berbagai bentuk redaksi dan tema apapun.

Pada dasarnya, kata Hanafi, syari'ah (ajaran al-Qur'an) merupakan *maqāṣid* (tujuan) sebelum menjadi hukum yang kongkret *(al-syarī'ah maqṣīd qabl an takūna hukman).*[141] Karena itulah hukum dan tujuannya *(aḥkām* dan *maqāṣid)* bersinergi satu sama lain: hukum mesti mengacu pada *maqāṣid*-nya dan *maqāṣid* tidak boleh mengambang hanya sebagai prinsip tanpa aturan pastinya. Dalam konteks inilah *maqāṣid syarī'ah* dirumuskan oleh para ulama, termasuk oleh al-Syāṭibī. *Maqāṣid syari'ah* diuraikan dalam dua kutub antara

---

[138] Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah,* Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1987, Juz 1, h. 254; lihat juga Ḥasan Maḥmūd al-'Āṭṭār, *Ḥāsyiyah al-'Āṭṭār 'alā Syarḥ al-Jalāl al-Maḥallī 'alā Jam'i al-Jawāmi',* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th., Juz 1, h. 75.

[139] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 302; Hassan Hanafi, *Mausū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 87-88;

[140] Hanafi memaparkan lebih detail bahwa *maqāṣid* merupakan bagian dari empat bangunan besar dalam ilmu ushul fikih: *aḥkām, maqāṣid, adillah,* dan ijtihad. *Maqāṣid* berhubungan erat dengan *aḥkām* di mana *maqāṣid* sebagai tujuan akhir dan *aḥkām* tersistem pada *af'āl* (perbuatan) manusia. *Adillah* (dalil al-Qur'an dan Sunnah) adalah sumber bagi *aḥkām* dan *maqāṣid.* Sedangkan ijtihad adalah metode menelurkan *aḥkām* dan *maqāṣid* yang diperoleh dari *adillah.* Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 303-304.

[141] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 304.

maqāṣid Syāri' dan *maqāṣid mukallaf*. Intinya, *maqāṣid Syāri'* menjadi panduan bagi manusia sehingga setiap niat dan maksud dari perbuatan manusia harus sejalan dengan *maqāṣid Syāri'*.

Karena itu, beberapa tema ayat al-Qur'an yang disebut Waṣfī 'Āsyūr, Abdul Mustaqim dan Gamar Abdelnour di atas masih menjadi bagian yang intergral dan tanpa bisa dipisahkan dari kajian *maqāṣid al-syarī'ah. Pertama,* tema akidah. Jika menelaah konsep *maqāṣid* dari para ulama tradisional, terutama al-Syāṭibī, sangat jelas posisi akidah berada dalam lingkup *ḥifẓ al-dīn.* Ia dengan tegas mengatakan bahwa keimanan dan dua kalimat syahadat adalah bentuk proteksi kongkret *(min jānib al-wujūd)* dari *ḥifẓ al-dīn.*[142] Perlindungan agama tentu saja menjadi kajian *maqāṣid al-syarī'ah.* Al-Qaraḍāwī sudah menegaskannya. Menurutnya, masalah akidah menjadi bagian yang inhern dalam kajian *maqāṣid syarī'ah* yang telah diperkenalkan para ulama sebelumnya.[143] Hal tersebut sekaligus menjadi jawaban atas diskursus seputar ruang lingkup *maqāṣid syarī'ah* yang dinilai oleh sebagian pemikir Muslim hanya terbatas bidang hukum Islam dalam lingkup terbatas, dan tidak di bidang lainnya.

Maqāṣid syarī'ah di mana poin pentingnya adalah *maqāṣid ḍarūriyāt* menekankan tentang kebutuhan mendasar bagi kehidupan manusia. Salah satunya adalah kebutuhan atas agama *(ḥifẓ al-dīn)*. Preservasi terhadap agama tidak hanya tentang ibadah namun pada basisnya yaitu akidah. Jadi, akidah inilah yang menjadi kebutuhan dasar hidup manusia sebagai hamba yang bertauhid kepada Allah sehingga masuk dalam bingkai *maqāṣid ḍarūriyāt.*

Hassan Hanafi cukup detail menjabarkan masalah akidah atau teologi dalam pembahasan *maqāṣid syarī'ah*. Ketika mencontohkan *ḥifẓ al-dīn,* ia menyebut akidah, syiar agama, kitab suci atau hal-hal yang bersifat transenden sebagai contoh klasik. Kemudian ia memberikan daftar contoh-contoh baru yang dianggapnya relevan untuk zaman sekarang. Ia menegaskan bahwa perlindungan terhadap *dīn* berarti berpegang pada kebenaran mutlak yang bersifat universal, *qiyam* (nilai-nilai) universal yang disepakati seluruh bangsa, kearifan turun temurun, nilai yang menjadi parameter bersama untuk menyelesaikan perselisihan, nilai yang memperkuat asosiasi untuk kemaslahatan umat, atau yang mempersatukan umat. Semua itu adalah cermin dari *ḥifẓ al-dīn.* Sebaliknya, apapun yang bertolak belakang dengan nilai-nilai tersebut berarti tidak mencerminkan *ḥifẓ al-dīn*, sehingga prinsip beragama

---

[142] al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 18-19.
[143] Al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah,* h. 20.

menentang standar ganda, relativisme, skeptisisme, agnostisme-gnostisisme, nihilisme, atau segala hal yang tidak sesuai dengan akal sehat.[144]

Abdullah Saeed juga menjadikan *fundamental belief* (keimanan dasar) sebagai bagian dari konsepnya tentang hierarki nilai, khususnya *obligatory values. Fundamental belief* yang dia maksud mencakup akidah berupa keimanan (iman kepada Allah dan rukun iman lainnya).[145] Hal ini juga menunjukkan bahwa keimanan atau urusan kredo tidak bisa dipisahkan dari rumusan *etico-legal* al-Qur'an yang menjadi fokus tafsir progresifnya.

Dalam al-Qur'an, ayat-ayat tentang akidah sangat melimpah sebab ketauhidan menjadi salah satu tema besar di dalamnya dan salah satu tujuan pentingnya adalah untuk meneguhkannya. Semuanya adalah pedoman bagi kehidupan manusia. Artinya, subjek semua itu adalah manusia, baik berupa *af'āl* maupun *akidah* (kredo). Kredo *syahādah* juga merupakan impelementasi dari akidah setiap Muslim. Kredo ini disebut Hanafi sebagai simbol penegasan tentang *hurriyah insāniyah* (kemerdekaan manusia) dan solidaritas antar sesama manusia, cermin kesetaraan semua pihak di hadapan satu prinsip tauhid (mengesakan Allah). Zakat adalah gambaran kesetaraan bagi seluruh umat Islam dan bentuk dari *al-iltizām al-ijtimā'ī* (komitmen sosial) tanpa perbedaan laki-laki dan perempuan atau perbedaan lainnya untuk memberdayakan kaum lemah.[146]

Memang, ilmu ushul fikih berbeda kajian dengan *uṣūl al-dīn*. Ushul fikih adalah *uṣūl al-'amal* (dasar amaliah) manusia dan *uṣūl al-dīn* sebagai *uṣūl al-naẓar* (basis bernalar) mereka.[147] Namun, keduanya berhubungan sangat erat. Selain sebagai kerja nalar, akidah juga sebagai *'amaliyah fi'liyah* dalam realitas, yakni tindakan perlindungan aktif *(al-difā' al-fi'lī)* dan realisasi tauhid di tengah masyarakat, seperti menghadapi kolonialisasi dan imperialisasi. Artinya, semua yang berada dalam ranah *uṣūl al-dīn* sekaligus menjadi basis bagi gerakan nyata bagi kehidupan manusia di dunia. "Tauhid" mesti beranjak dari *tawḥīd naẓarī* menuju *tawḥīd 'amalī*. Nalar teologis mesti menjadi panduan gerakan nyata di masyarakat untuk menyongsong terwujudnya tujuan atau *maqāṣid* yang telah dititahkan Tuhan.[148]

Masih menurut Hanafi, kalimat *syahādah* tidak hanya ucapan kosong belaka. Ketika seorang Muslim mengucapkannya maka kalimat itu tidak

---

[144] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.

[145] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 130-131; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

[146] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 273.

[147] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 293.

[148] Hassan Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṡawrah,* Juz 1, h. 59-62, 75.

sekadar makna yang terkandung dalam susun redaksinya, tidak hanya disadari sebagai komitmen dalam dirinya tentang ketauhidan dan kepercayaan pada kerasulan Muhammad, dan tidak hanya menjadi kesadaran dalam hati, tetapi kalimat itu harus termanifestasikan dalam realitas dan menjadi gerakan nyata.[149] Ketika semua umat beriman mendeklarasikan kalimat "*lā ilāh illa Allah*" maka kebebasan berpikir telah dideklarasikan untuk menolak dan menyangkal tuhan-tuhan palsu abad ini hingga hanya mengimani satu Tuhan, serta tanpa membedakan status sosial setiap hamba karena akan berpotensi melahirkan tirani, penindasan, dan kezaliman. Agama juga menghendaki manusia bebas dari segala macam rasa takut tersebut.[150] Karena itu, *ḥifẓ al-dīn* yang kunci utamanya adalah akidah menjadi bagian dari *maqāṣid syarī'ah* dalam tataran nilai keumatan yang bersifat universal. Pada level praksis personal, *ḥifẓ al-dīn* adalah *tadayyun* atau sikap keberagamaan (religiusitas) praksis setiap orang atau kelompok dalam hubungan interpersonal dan antarkomunitas sosial yang banyak ditegaskan dalam al-Qur'an.

Kata *syarī'ah,* dalam susunan *maqāṣid al-syarī'ah,* berarti ajaran bagi manusia di mana hukum wajib, haram, dan lainnya menegaskan status dari sikap dan perbuatan mereka. Perintah *āminū billah* yang banyak dijumpai dalam al-Qur'an (seperti QS. al-Nisā' [4]: 136; al-Ḥadīd [57]: 7) adalah perintah wajib untuk beriman kepada Allah. Kalimat *lā tusyrik billāh* (QS. Luqmān [31]: 13) menunjukkan haramnya menyekutukan Allah. Kedua kalimat kredo tersebut untuk meneguhkan ketauhidan sebagai *maqāṣid al-Qur'ān* atau *ḥifẓ al-dīn* dalam tajuk *maqāṣid syarī'ah*. Perintah dan larangan tersebut adalah kajian ushul fikih di mana *maqāṣid syarī'ah* menjadi bagian integral di dalamnya.

Kedua, kisah al-Qur'an. Banyak ayat kisah dituturkan untuk meneguhkan *ḥifẓ al-dīn,* termasuk kisah-kisah analogi tentang kehidupan surga. Ketika al-Qur'an mengisahkan umat terdahulu dan pengingkaran mereka terhadap para nabi dan rasul, tujuan dan pesan yang disampaikan adalah untuk mengingatkan mereka pada kebenaran akidah mereka, meluruskan penyimpangan keyakinan dan ketauhidan. Menurut al-Syāṭibī, kisah dalam al-Qur'an menjadi *mutammim* (penyempurna), atau ia bisa menegaskan prinsip *maqāṣid* yang telah dibahas dalam *maqāṣid syarī'ah,* yakni berupa *ḥifẓ al-din* atau perlindungan terhadap agama, yakni ketauhidan dan keimanan kepada Allah.[151]

Ibn 'Āsyūr menjelaskan kisah al-Qur'an sebagai inspirasi atas kisah sukses dan kebaikan umat terdahulu sekaligus sebagai *taḥżīr* (peringatan

---

[149] Hassan Hanafi, *al-Yamān wa al-Yasār fī al-Fikr al-Islāmī,* h. 147.
[150] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.
[151] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 4, h. 418.

kewaspadaan) dari perangai buruk mereka.[152] Walaupun ia menyebutnya sebagai salah satu bagian dari tujuan al-Qur'an, tetapi dituturkannya kisah-kisah itu adalah untuk mencapai tujuan tertinggi al-Qur'an, yakni kebaikan manusia baik secara personal *(fardiyah)*, masyarakat *(ijtimā'iyah)*, dan dunia Islam *('umrāniyah).*[153] Tujuan ini pula yang ditekankan dalam *maqāṣid al-syarī'ah.*

Ketiga, ayat *amṡāl* (perumpamaan), yang juga menjadi bagian penting dalam rumusan *maqāṣid al-syarī'ah.* Para ulama sudah cukup detail membahas gaya tutur al-Qur'an ini. Al-Syāṭibī sangat sering membahasnya dan menjadikannya sebagai salah satu bagian penting dari tema *qaṣd al-Syāri' fī waḍ'i al-Syarī'ah li al-ifhām,* yakni bagaimana manusia bisa memahami bahasa al-Qur'an.[154]

Sebuah ayat yang bercorak *maṡal* bisa bertemakan hukum, akidah, maupun akhlak—dalam tiga kategorisasi tema umum al-Qur'an, atau tema ibadah, muamalat, munakahat, politik, dan hukum—dalam klasifikasi *ahkām al-Qur'ān*. Artinya, tema apapun dalam al-Qur'an bisa dituturkan dalam redaksi *amṡāl*. Misalnya, ayat yang bertemakan akidah bisa dijumpai dalam QS. Al-Baqarah [2]: 17-20; 171; Ali 'Imrān [3]: 59-60; al-'Ankabūt [29]: 41-43. Ayat-ayat tersebut dinarasikan dengan redaksi *maṡal* untuk meneguhkan keimanan dan ketauhidan kepada Allah dan risalah nabi Muhammad. Selain mengenai keimanan dan akidah, ayat kiasan juga menyangkut kehidupan sosial. QS. Al-Ḥadīd [57]: 20 menjelaskan hakikat kehidupan duniawi yang diserupakan atau ditamsilkan dengan sebuah permainan belaka. Tamsil ini memberikan dorongan untuk memberikan kebaikan bagi kehidupan duniawi. Ayat *amṡāl* dengan tema lainnya juga bisa dijumpai dalam QS. Al-Baqarah [2]: 261-266 yang mengumpamakan berinfak dengan menanam benih yang akan tumbuh berlipat. Pesan yang disampaikan adalah tentang etika dalam berinfak, antara etika baik dan buruk. Berinfak adalah bagian dari ajaran Islam yang menjadi tuntunan bagi setiap Muslim, namun melaksanakannya saja tidak cukup tanpa disertai niat yang tulus. Niat tulus dalam konteks ini dapat berarti melaksanakan infak, membatu orang lemah, menjadi *volunteer*, berderma untuk kebaikan umat atau kemaslahatan umum tanpa pamrih, tanpa kepentingan pribadi, tidak berharap imbalan, tidak mengharapkan popularitas atau janji jabatan maupun keuntungan personal.

Menurut Hassan Hanafi, bahasa tutur al-Qur'an tidak lepas dari tradisi tutur bangsa Arab dan ini menjadi salah satu piranti untuk memahami *maqāṣid al-syarī'ah.* Melanjutkan apa yang telah dibahas al-Syāṭibī, Hanafi menjadikan pembahasan tentang gaya tutur al-Qur'an sebagai bagian dari upaya

---

[152] Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 1, h. 41.
[153] Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 1, h. 38.
[154] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 122.

memahami tujuan Allah dalam mewahyukan ajaran-ajaran. Salah satunya gaya tutur yang dikenal masyarakat Arab yang *ummī,* bagaimana mereka memahami bahasa al-Qur'an: susunan redaksi dan maknanya, dan prioritas pada makna dari pada redaksinya karena tujuan utamanya adalah makna sementara redaksi hanya sebagai media.[155]

Saeed lebih spesifik mendiskusikan soal gaya tutur al-Qur'an, termasuk ungkapan metafor di dalamnya. Ia mengatakan:

> The Quran adopted culturally specific symbols, metaphors and expressions in order to convey its message more easily to its first recipients. Knowledge of this context provides greater insight into the importance and relevance of the Quran's ethico-legal teachings to the community of the Prophet. In turn, this understanding allows us better to translate that meaning into the context of the world today.[156]
>
> "Al-Quran menjadikan simbol, metafora, dan ekspresi yang spesifik secara budaya untuk menyampaikan pesannya dengan lebih mudah kepada penerima pertamanya. Pengetahuan tentang konteks ini memberikan wawasan yang lebih luas tentang urgensi dan relevansi ajaran etika-hukum al-Quran bagi masyarakat Nabi. Pada gilirannya, pemahaman ini memungkinkan kita untuk menerjemahkan makna itu dengan lebih baik ke dalam konteks dunia saat ini."

Saeed, berdasarkan pernyataan di atas, hendak menegaskan bahwa gaya tutur *amṡāl* dalam al-Qur'an dimaksudkan untuk memudahkan masyarakat di masa kenabian memahami pesan wahyu. Hal itu menunjukkan gaya tutur tersebut tidak bisa dilepaskan dalam syariat (hukum) al-Qur'an sendiri. Bahkan, Saeed secara khusus menjabarkan *maṡal* al-Qur'an dan bentuk-bentuknya *(muṣarraḥah, kāminah,* dan *mursalah)* serta pesan-pesan yang bisa dipahami dalam konteks zaman kekinian.[157]

Ayat dengan redaksi *amṡāl* tersebut, dan ayat-ayat serupa, secara umum masuk dalam kategori *maḥāsin al-akhlāq,* yang menurut al-Syāṭibī tergolong dalam *maqāṣid taḥsīniyah*. Akan tetapi, *akhlāq* semacam itu dalam lingkup kehidupan masyarakat dan negara bisa dimasukkan sebagai *mukammil* bagi *maqāṣid* di level *ḍarūriyah*, bukan hanya di level *tahsīniyah,* sebab jika kebaikan itu dimaksudkan hanya untuk mendapatkan imbalan untuk kepentingan pribadi, untuk mendapatkan *priviledge*, atau untuk mendapatkan "kue jabatan" maka hal itu akan berakibat fatal bagi kebaikan dan kemaslahatan umum. Dengan demikian, ayat-ayat dengan berbagai redaksinya, baik *amṡāl* maupun lainnya, ditegaskan dalam al-Qur'an untuk memperkuat *maqāṣid ḍarūriyah,* atau masuk dalam kategori *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.*

Selain itu, ayat-ayat relasi gender, sudah jelas menjadi bagian dari *af'āl al-mukallaf* karena terkait dengan interaksi atau hubungan interpersonal manusia, baik relasi dalam keluarga maupun dalam unit masyarakat yang lebih

---

[155] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 310, 313.

[156] Saeed. "Some reflections on the Contextualist approach to ethico-legal texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.2 (2008), h. 224.

[157] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 97-101.

luas. Karena itu, bagaimana mungkin peran perempuan dan laki-laki dan relasi keduanya tidak menjadi bagian dari kajian *maqāṣid syarī'ah,* apalagi hukum Islam tradisional sudah sangat detail membahasnya dalam tema besar *al-aḥwāl al-syakhṣiyah* yang mencakup warisan, perkawinan, dan tema-tema lainnya. Diskursus tentang relasi gender atau *gender equality* belakangan ini hanya sebagai upaya untuk "menggugat" produk hukum lama yang dianggap tidak kontekstual untuk zaman ini, tetapi posisinya sebagai kajian hukum Islam tetap tidak bergeser. Dalam berbagai kitab tafsir, tema itu juga dibahas dalam kerangka *af'āl al-mukallafīn* (perbuatan manusia *mukallaf)* dan tafsir-tafsir pembaruan dihadirkan untuk memberikan tawaran anyar yang lebih menyegarkan.

Hassan Hanafi juga tidak mau ketinggalan membahasnya. Bahkan, ia menguraikannya panjang lebar mulai dari peran perempuan dalam bidang ibadah, muamalat, munakahat, siyasah, jinayat, dan peran-peran sosial lainnya. Gagasan-gagasan barunya mengenai tema ini didialogkan dengan produk pemikiran ulama tradisional.[158] Saeed juga sudah mengkajinya secara detail masalah tersebut. Uraiannya tetap tidak lepas dari bingkai *hierarchy of values* (hierarki nilai) yang tidak bisa dipisahkan dari rumusan baru hierarki *maqāṣid syarī'ah.* Ia berusaha mengalisisnya secara kritis tentang peran perempuan dalam pentas sejarah pewahyuan dan konteks mutakhir.[159]

Seacara umum, posisi kajian relasi render dalam kelima *maqāṣid ḍarūriyāt* bergantung pada konteks masalahnya. Jika berkaitan dengan urusan relasi dalam ibadah maka ia masuk dalam kajian *ḥifẓ al-dīn,* kalau terkait pernikahan maka ia menjadi bagian dari *ḥifẓ al-nasl,* dan konteks lain seperti sosial, politik, dan ekonomi yang semuanya terhimpun dalam *mabda' kullī* berupa *maqāṣid ḥurriyyah* (hak kebebasan)*, 'adālah* (keadilan)*,* atau *musāwāh* (kesetaraan)*.*

Walakin, terlepas dari status "akidah" sebagai tema yang tak terpisahkan dalam *maqāṣid al-syarī'ah,* kajian tentang *maqāṣid al-'aqīdah* tidak berarti menjadi sia-sia atau tidak penting. Kajian *maqāṣid al-'aqīdah* atau teologi masih perlu dikembangkan namun mesti diletakkan dalam posisi sebagai subbagian dari *maqāṣid al-syarī'ah* karena *maqāṣid al-aqīdah* adalah *maqāṣid khāṣṣah* (khusus dalam tema akidah) sebagaimana *maqāṣid al-mu'āmalah* atau *maqāṣid al-jināyah* yang menjadi subbagian dari *maqāṣid al-syarī'ah* (yang bersifat *'āmmah*)*.* Karena itu, kajian tentang *maqāṣid al-aqīdah* harus dihubungkan dengan rumusan besar *maqāṣid al-syarī'ah* namun dalam posisi yang tidak sejajar, yakni antara yang bersifat *'āmmah (maqāṣid al-syarī'ah)* dan yang *khāṣṣah (maqāṣid al-'aqīdah).*

---

[158] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 261-288.

[159] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 111-125.

b. Subjek *maqāṣid:* personal hingga misi keumatan *(ahdāf al-ummah)*

Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed tidak hanya hendak menjadikan *maqāṣid* sebagai nilai yang bersifat universal untuk seluruh umat manusia. Keduanya juga menginginkannya sebagai epistemologi yang bisa melahirkan misi keumatan. Namun, Hanafi lebih tegas menyuarakannya dari pada Saeed. Hanafi menawarkan konsep *ahdāf al-ummah,* yakni misi keumatan di mana ajaran al-Qur'an dengan *maqāṣid* yang terkandung di dalamnya ditujukan kepada umat secara kolektif.[160] Sedangkan Saeed hendak menjadikan *maqāṣid* sebagai ajaran fundamental agama sebagai *universal humanitarian values* (nilai kemanusiaan universal), bukan hanya menjadi dogma-dogma teologis.[161] Mempertautkan *maqāṣid* dengan nilai-nilai dari deklarasi universal hak asasi manusia menjadi bukti kuat upaya kedua tokoh tersebut. Revitalisasi epistemologi *maqāṣid* sengaja dirumuskan untuk mendukung ekspektasi tersebut. Karena itu, subjek dari *maqāṣid* tidak hanya manusia *mukallaf* secara personal melainkan juga ke ranah keumatan.

Sebelumnya, *maqāṣid al-syarī'ah* memadukan antara dua horizon: *maqāṣid al-Syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf.* Apa yang menjadi tujuan *Syāri'* (Allah) mesti diindahkan oleh setiap *mukallaf,* atau niat dan tujuan seorang *mukallaf* harus berkorelasi dengan tujuan utama yang telah digariskan *Syāri'*. Hanafi menambahkan *ahdāf al-ummah* sebagai horizon ketiga. Ia menjabarkan:

فَاللهُ وَالْفَرْدُ وَالأُمَّةُ ثَلَاثَةُ أَطْرَافٍ فِي الْمَقَاصِدِ: مَقَاصِدُ الشَّارِعِ وَمَقَاصِدُ الْمُكَلَّفِ وَمَقَاصِدُ الأُمَّةِ مَقَاصِدُ وَاحِدَةٌ. فَإِذَا كَانَت الضَّرُوْرِيَّاتُ الْخَمْسُ لُبَّ المَقَاصِدِ، وَضْعُ الشَرِيْعَةِ إِبْتِدَاءً الحَيَاةُ والعَقْلُ والقِيْمَةُ الثَّابِتَةُ والكَرَامَةُ والثَرْوَةُ الوَطَنِيَّةُ فَإِنَّهَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُوْنَ حَامِلاً لِلْأَهْدَافِ القَوْمِيَّةِ التِي تُعْطِي النُّظُمَ السِيَاسِيَّةَ شَرْعِيَّتَهَا إذا مَا قَامَتْ بِتَحْقِيْقِهَا، وَيَلْتَقِي عَلَيْهَا الإِسْلاَمِيُّوْنَ لِأَنَّهَا مَقَاصِدُ الشَرِيْعَةِ وَالعَلْمَانِيُّوْنَ لِأَنَّهَا مَقَاصِدُ الأُمَّةِ.[162]

"Allah, individu manusia, dan umat merupakan tiga horizon *maqāṣid*: *maqāṣid Syāri'*, *maqāṣid mukallaf*, dan *maqāṣid* umat. Ketiganya adalah satu kesatuan *maqāṣid*. Ketika lima *ḍarūriyāt* menjadi inti dari *maqāṣid*, di mana tujuan awal syari'ah ditetapkan untuk menjunjung tinggi prinsip kehidupan, akal, nilai konstan (agama), kehormatan, dan kekayaan negara, maka hal itu bisa mengarah pada misi keumatan untuk mengatur terwujudnya tatanan politik. Kelompok agamawan akan menyepakatinya karena itu merupakan tujuan syariah dan kaum sekuler menerimanya karena hal itu menjadi misi umat."

Hassan Hanafi hendak menegaskan bahwa ada tiga horizon *maqāṣid* yang berhubungan satu sama lain atau menjadi satu kesatuan, yakni antara tujuan *Syāri'*, tujuan manusia *mukallaf* serbagai individu dan umat secara kolektif. Titik temunya ada pada lima *maqāṣid ḍarūriyah* sebagai tujuan paling

---

[160] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 324-328.
[161] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 125.
[162] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 324.

mendasar, yakni perlindungan hak hidup, rasionalitas, nilai yang bersifat konstan *(ḥifẓ al-dīn),* martabat atau kemuliaan *(ḥifẓ al-'irḍ),* dan sumber kekayaan negara *(ḥifẓ al-māl).* Nilai-nilai ini menjadi perhatian secara simultan dalam satu tarikan pada tiga horizon tersebut.[163] Artinya, kelima *maqāṣid ḍarūriyah* tersebut merupakan misi awal Tuhan *(maqāṣid Syāri')* sekaligus sebagai kebutuhan mendasar manusia baik secara individu *(maqāṣid mukallaf)* maupun dalam kehidupan kolektif *(maqāṣid al-ummah)*.

Hanafi juga menegaskan kelima tujuan dasar tersebut menjadi konsen bersama yang disepakati semua kalangan: kaum agamawan maupun kelompok sekuler, karena kaum agamawan menyebutnya sebagai *maqāṣid al-syarī'ah* dan kaum sekuler menilainya sebagai *maqāṣid al-ummah* (misi seluruh umat) yang bisa diwujudkan melalui dukungan legislatif.

Gagasan Hanafi tentang *ahdāf al-ummah* tersebut sejatinya telah diperkenalkan Ibn 'Āsyūr, sebagai ulama pertama yang menghidupkan kembali teori *maqāṣid* di era modern. Ibn 'Āsyūr sudah menjelaskan *maqāṣid* pada lingkup personal, masyarakat, dan umat.[164] Belakangan, Jamāl al-Dīn 'Āṭiyah bahkan menjabarkan ruang lingkup *maqāṣid* secara lebih detail ke dalam empat ranah *(al-majālāt al-arba'),* yakni *fardiyah* (individu)*, usrah-'āilah* (keluarga)*, ummah* (komunitas umat)*,* dan *insāniyah* (kemanusiaan global).[165] Ṭāha Jābir al-'Alwānī juga menawarkan *maqāṣid* pada level *al-'umrāniyah,*[166] yakni tujuan puncak terwujudnya peradaban.

Peradaban yang dimaksud adalah kemajuan umat yang terpenuhi seluruh kebutuhan, hak dan kewajiban warga yang bersifat primer-*ḍarūrī,* sekunder-*ḥājī* hingga tertier-*taḥsīnī.* Maka, umat yang berperadaban adalah umat yang sudah tidak mengalami masalah dalam urusan primer-*ḍarūriyah*, teratasi kebutuhan sekunder-*ḥājiyah,* dan bahkan mencapai kehidupan unggul, makmur, dan kompetitif dalam kelima aspek kebutuhan yang menjadi ekspektasi bersama dalam kehidupan manusia. Terabaikannya satu saja dari kelima kebutuhan dasar tersebut akan menjerembabkan sebuah umat atau bangsa ke dalam kubangan krisis kemanusiaan.

Pertama, ḥifẓ al-ḥayāh (preservasi eksistensi hidup) atau *ḥifz al-nafs* (perlindungan jiwa manusia). Sebagaimana telah dijelaskan, proteksi ini menjadi prinsip yang paling dibutuhkan karena kehidupan duniawi ditentukan eksistensi manusia di dalamnya. Maka, menjaga regenerasi *(nasl)* juga menjadi

---

[163] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 328.

[164] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 3, h. 236.

[165] Jamal al-Dīn 'Aṭiyah, *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 2001*,* h. 139.

[166] Lihat Al-'Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirūt: Dār al-Hādī, 2001, h. 137-138.

bagian dari *ḥifẓ al-ḥayāh.* Menjaga eksistensi hidup dan kehidupan di dunia bukan berarti manusia tidak boleh mati karena kematian merupakan takdir bagi apapun yang tidak abadi, juga bukan berarti kehidupan di dunia harus kekal selamanya karena kiamat sudah menjadi menjadi kepastian. Akan tetapi, karena kehidupan ini adalah anugerah dari *al-Muḥyī* (Pemberi Kehidupan) maka hanya Dia jua yang berhak mematikan, dan yang lain tidak memiliki hak apapun.

Bagi Hanafi*,* perlindungan terhadap eksistensi umat berarti perlawanan atas segala tindakan pemusnahan dan pembinasaan yang terjadi secara internal, seperti terjadinya *starving* (kelaparan), kemiskinan, kekeringan, wabah pandemi, maupun eksternal dalam bentuk ketergantungan dan kontrol penuh pihak asing, agresi, invasi, *inḥilāl* (genosida). Maka, segala bentuk pembebasan bangsa dan tanah air dari segala macam krisis kemanusiaan tersebut adalah bagian dari perlindungan atas eksistensi umat.[167] Segala upaya memperkuat keamanan wilayah negeri dari pihak luar juga mesti menjadi perhatian, termasuk keamanan maritim dan keamanan dirgantara, untuk melindungi rakyat dari berbagai serangan.

Ahdāf al-ummah dalam konteks *ḥifẓ al-ḥayāh* atau *ḥifẓ al-nafs* diwujudkan dengan terjaminnya eksistensi hidup setiap individu, terlindungi jiwa dan fisiknya dari segala gangguan atau ancaman yang bisa berakibat fatal bagi nyawa, tidak ada yang mengalami masalah dengan urusan kesehatan karena sudah terjamin, mudah diakses, tanpa ada seorang pun anggota masyarakat yang tidak mendapatkan layanan kesehatan.

Saat jiwa dan kehidupan seseorang aman tanpa ancaman, juga tidak mengalami gangguan apapun, bahkan bisa menjalani kehidupan dengan penuh kesejahteraan, kedamaian, ketenangan, dan wibawa maka dia sudah mencapai *ḥifẓ al-nafs* di level *taḥsīniyah.* Ini adalah contoh sikap afirmatif dan peneguhan terhadap perlindungan eksistensi hidup manusia.

Aspek afirmatif lainnya adalah menjaga regenerasi yang disebut para ulama sebelumnya sebagai *ḥifẓ al-nasl.* Regenerasi hanya bisa diwujudkan melalui kelahiran manusia di setiap generasinya. Pernikahan menjadi cara satu-satunya dalam syariat al-Qur'an*.* Dengan pernikahan, kehidupan umat manusia dapat dijaga dan dilestarikan dari generasi ke generasi. Tetapi, perintah menikah dapat dilihat secara hiriarkis pada setiap level masyarakat yang berbeda. Di level global dan strata keumatan, perintah menikah dalam QS. Al-Nisā' [4]: 3 merupakan kewajiban dan berada pada status *ḍarūriyah*.

---

[167] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 325.

Namun, perintah tersebut pada level keluarga apalagi ranah individu bisa bersifat *tahsīniyah* atau *ḥājiyah.* Kehidupan seseorang akan biasa-biasa saja meski tanpa istri atau suami. Pun, tidak akan terjadi keburukan serius kalau tidak ada anak keturunan yang melengkapi kebahagiaan mereka. Memang, para ulama mewajibkan seseorang secara individu untuk menikah terutama dalam situasi darurat, yakni jika tanpa menikah dia diyakini akan terjerumus pada perbuatan zina. Itu adalah kondisi emergensi. Tapi agama sudah memberikan resep bagi setiap jomblo untuk menjaga dirinya dari perbuatan terlarang.

Di level keluarga, adanya sebagian anggota yang tidak menikah juga tidak berdampak fatal bagi keluarga mereka. Juga tidak akan menjadi mala petaka juga bagi mereka walaupun ada anggota keluarga yang sudah menikah tanpa keturunan. Mungkin saja hidup tanpa pernikahan akan sedikit mempersulit bagi sebagian orang (sehingga levelnya hanya *ḥājiyah*) tapi normalnya tidak akan berdampak fatal (tidak akan mencapai level *ḍarūriyah*). Demikian pula pasangan suami istri yang tidak memiliki anak, bisa saja mereka akan mendapati kesulitan hidup di titik tertentu namun biasanya tidak membuat kehidupan berpasangan terjebak pada situasi fatal-*ḍarūriyat.* Suami istri akan tetap menjalani kebahagiaan, ketenangan, dan kenyamanan bersama pasangan.

Karena itu, perintah menikah pada ayat di atas bagi subjek individu dalam kondisi normal merupakan perintah tidak wajib, bisa berupa *amr li al-nadb* (sunnah) atau *li al-ibāḥah* (pilihan) dan berada di ranah *ḥājiyah* atau *taḥsīniyah.* Dalam keadaan normal juga, memiliki anak ataupun tanpa kehadiran anak tidak memberikan *impact* serius bagi kehidupan individu, suami atau istri. Ketentuan ini berlaku secara *kullī* atau kondisi umum. Adapun jika terjadi anomali pada pengalaman sebagian orang maka berlaku ketentuan *juz'ī.* Pertimbangan semacam ini tidak hanya berlaku bagi umat Islam namun juga umat agama lain.

Namun, akan berbeda situasinya jika menyangkut tatanan masyarakat yang lebih luas, apalagi di level negara dan duni global. Di level ini, sebagaimana dijelaskan di atas, menikah dan memiliki anak adalah kewajiban tak bisa ditawar *(amr jāzim).* Karena itu, tidak boleh ada gerakan seperti *marriage is scary* (pernikahan itu menakutkan) dan *childfree* (tanpa anak) karena akan memengaruhi banyak orang secara masif apalagi jika gerakan itu disebarkan melalui media sosial digital yang bisa menjangkau secara global. Gerakan ini akan membahayakan bagi populasi suatu negara dan bagi kelangsungan regenerasi umat manusia. Beberapa negara sudah mengalami kepanikakan menghadapi problem fertilitas warganya.

Sebagian orang yang memilih jomblo atau *childfree* bisa beralasan demi kebahagiaan mereka, atau lebih tepatnya demi kesenangan. Itu adalah pilihan hidup setiap pribadi. Namun, tujuan inti dari ajaran al-Qur'an adalah terwujudnya kemaslahatan, kebaikan, kebahagiaan, atau kenyamanan yang harus dicapai dengan cara yang tidak bertentangan dengan *maqāṣid 'āmmah,* atau tidak bertabrakan dengan salah satu dari lima *maqāṣid ḍarūriyah.* Karena itu, apapun pilihan hidup setiap individu tidak bisa hanya mendalihkan pertimbangan pribadi namun juga mempertimbangkan dampaknya bagi pihak lain secara umum, juga tidak bisa mengacu pada pertimbangan jangka pendek tetapi kebaikan jangka panjang dalam kehidupannya. Sebab, pilihan hidup yang "tidak biasa" itu juga berpotensi menuai problem susulan yang berefek negatif (mafsadat) bagi diri dan pihak lain di ranah keluarga dan masyarakat. Tentu saja, sekali lagi, jika gaya hidup semacam itu merupakan *ikhtiyārī* (pilihan sadar), bukan *iḍṭirārī* (keterpaksaan) baik karena faktor biologis-hormonal maupun lainnya.

Kedua, ḥifẓ al-'aql, yakni proteksi atas akal universal. Tidak hanya bersifat personal, ruang lingkup perlindungan terhadap akal juga bersifat komunal dan sosial keumatan. Dengan akal, manusia sebagai individu dan bagian dari komunitas bisa terbebas dari kebodohan dan buta huruf. Dengan akal pula, manusia dapat mengembangkan ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi manusia. Kepedulian terhadap pendidikan menjadi kunci utama di zaman modern. Negara wajib menjamin hak pendidikan setiap warga sehingga tidak boleh ada yang putus sekolah karena alasan apapun.

Hanafi mencontohkan sebagian dari misi keumatan dalam konteks perlindungan akal adalah memberantas kebodohan, khurafat, takhayul, dan seluruh fenomena irrasionalitas dalam kehidupan umat.[168] Karena itu, kata Saeed, tugas negara adalah menjamin dan mengembangkan pendidikan bagi masyarakat.[169] Contoh-contoh tersebut merupakan kebutuhan dasar hidup manusia yang harus dilindungi.

Hanafi juga menekankan *ḥifẓ al-aql* dalam wujud kemampuan berpikir dan berinovasi, bukan hanya menukil dan bertaklid seperti yang terjadi dalam sistem pendidikan sejak sekolah hingga perguruan tinggi. Menurutnya, tidak ada bedanya menukil dan bertaklid pada tokoh lama atau tokoh zaman ini, atau sama saja mengutip pandangan Ibn Taymiyah atau Karl Marx, tetapi tanpa memahami substansi gagasan mereka dan realitas sosial yang menjadi latar belakang lahirnya pemikiran mereka. Karena itu, lanjut Hanafi, akal

---

[168] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 338, 325.
[169] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 8.

menyingkap realitas masyarakat hingga tercipta pelbagai bidang ilmu sosial. Dengan akal dan rasionalitas, manusia mampu menyingkap fakta-fakta alamiah untuk mencapai kemajuan ilmu pengetahuan dan membimbing umat menuju peradaban.[170]

Dalam konteks negara modern, kemajuan sebuah bangsa sangat ditentukan oleh sumber daya manusianya, bukan oleh sumber daya alamnya. Beberapa negara maju menjadi contoh kongkret, seperti Belanda, Singapura, Israel, Korea Selatan, dan beberapa negara di Eropa. Negara-negara maju tersebut jelas tidak memiliki kekayaan alam yang memadai namun mereka mempunyai sumber daya manusia yang memukau dan menguasai ilmu pengetahuan. Sebagian negara maju yang lain memang memiliki sumber daya alam, seperti Amerika Serikat, tetapi yang paling menonjol tetap pada kekayaan sumber daya manusia dan kemajuan ilmu pengetahuan. Maka, kata Hanafi, siapapun yang berilmu maka dialah yang akan memiliki *power* untuk menguasai peradaban.[171] Jadi, *ḥifẓ al-'aql* tidak sekadar bisa "Calistung" (baca, tulis, dan hitung) tapi menguasai ilmu pengetahuan. Masyarakat yang buta huruf tidak hanya mereka yang tidak bisa "Calistung" tetapi mereka yang tidak menguasai ilmu pengetahuan teknologi sebagai modal utama lahirnya bangsa yang maju dan berperadaban berdasarkan tujuan-tujuan utama ajaran al-Qur'an.

Ketiga, ḥifẓ al-dīn, yang berarti perlindungan agama masyarakat dan umat secara umum. Perintah untuk menjaga agama tidak hanya ditujukan kepada *mukallaf* sebagai pribadi namun *mukallaf* sebagai komunitas dan dalam konteks keumatan. Jadi, perlindungan terhadap agama menjadi tujuan bersama umat Islam bahkan seluruh umat. Hanafi dan Saeed, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, telah membahas hubungan antara *ḥifẓ al-dīn* dan hak asasi manusia yang telah dideklarasikan bersama dan berlaku secara universal. Artinya, semua umat berkomitmen untuk menjadikan agama sebagai bagian penting dalam kehidupan manusia yang harus dipelihara.

Ada dua aspek yang mesti menjadi komitmen bersama setiap umat dalam konteks *ḥifẓ al-dīn:* (1) agama pada level kognitif; dan (2) agama pada level praksis. Pada level kognitif, UDHR ataupun UIDHR telah sama-masa sepakat untuk dijaga dan menjadi hak setiap manusia. Hanafi dan Saeed juga sama-sama menegaskan aspek ini.[172] Setiap orang, menurut Hanafi, berkomitmen pada hal-hal yang bersifat transenden berupa dogma-dogma

---

[170] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 325-326.

[171] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.

[172] Saeed, "Ambiguities of apostasy and the repression of Muslim dissent." *The Review of Faith & International Affairs.* No. 9, Vol. 2, Tahun 2011, h. 33

teologis dan fundamental, sebagaimana telah banyak dibahas para ulama tradisional. Lebih dari itu, Hanafi memperluas pemaknaan agama pada kebenaran abadi dan bersifat aksiomatik yang wajib dipegang secara konsisten. Proteksi terhadap *dīn,* tambah Hanafi, dibuktikan melalui sikap penolakan atas paham relativisme atau apapun yang bertentangan dengan ketauhidan.[173] Pada level praksis, *ḥifẓ al-dīn* lebih tepat disebut *ḥifẓ al-tadayyun.* Jika *ḥifẓ al-dīn* berarti komitmen pada level kognitif berupa kebenaran transenden yang bersifat aksiomatik dan penolakan pada paham-paham yang bertentangan dengan nilai-nilai ketauhidan, *ḥifẓ al-tadayyun* adalah komitmen pada level praksis, sikap nyata dan implementasi keseharian setiap individu dalam menjalankan ajaran agama.

Ḥifẓ al-tadayyun juga berkaitan dengan kewajiban dan hak. Setiap individu memiliki kewajiban untuk melaksanakan ajaran agamanya. Setiap umat beragama juga memiliki hak untuk menjalankannya. Hak *tadayyun* ini dimiliki setiap individu masyarakat. Setiap unsur harus menjamin hak tersebut mulai dari keluarga, masyarakat hingga negara. Jaminan itu dibuktikan dengan peraturan pemerintah yang berlaku bagi seluruh warga masyarakat tanpa diskriminasi, gangguan, kekerasan, persekusi, dan intimidasi. *Ḥifẓ al-tadayyun* juga telah dibahas Hanafi dan Saeed dalam hubungannya dengan hak asasi manusia sebagai konsensus bersama semua umat dan seluruh negara negara di dunia, dengan beberapa pengecualian dan distingsi antara UDHR dan UIDHR atau CDHRI.

Hanafi dan Saeed juga telah menegaskan hak beragama di level praksis ini. Hanafi, misalnya, menjelaskan bahwa hak beragama dalam ranah kolektif kemasyarakatan dan keumatan berarti bebas dari segala jenis ketakutan, penindasan, dominasi, dan tirani.[174] Saeed berbicara dalam konteks negara, di mana Muslim sebagai mayoritas, pemerintah wajib melindungi hak-hak warga minoritas terlepas apapun agama dan kepercayaan mereka tanpa diskriminasi, tentu saja tidak memberlakukan tradisi khas Islam untuk mereka.[175]

Keempat, ḥifẓ 'irḍ, yakni perlindungan terhadap harga diri *(dignity*) dan kehormatan *(karāmah)*. Menurut Hanafi, *maqṣid* ini tidak hanya tentang kehormatan dalam relasi interpersonal laki-laki dan perempuan, atau mengenai seksualitas, tetapi juga kehormatan tanah air atau harga diri bangsa dan umat.[176] Saeed, di sisi lain, menegaskan *human dignity* sebagai salah satu

---

[173] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.
[174] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.
[175] Saeed. *Human Rights and Islam…,* h. 90.
[176] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301, 338.

bagian yang signifikan dalam pergaulan dunia modern.[177] Di ranah inilah pilihan menjejerkan *'irḍ* dalam deretan *al-ḍarūriyāt al-khams* sangat relevan dan rasional.

Kehormatan adalah hak individu dan masyarakat secara komunal yang harus dilindungi. Kehormatan manusia *(human dignity)* melakat dalam diri setiap orang bukan karena jabatan sosial apapun yang diembannya, tetapi sebagai "manusia" ciptaan Allah, kehormatan yang telah digariskan dalam al-Qur'an, *wa laqad karramnā nanī Ādam* (QS. Al-Isrā' [17]: 70).[178] Tidak hanya harga diri secara personal tapi harga diri sebagai umat (anak cucu Adam). Karena itu, harga diri setiap individu wajib dilindungi, tidak boleh dinodai atau dicemari. Namun, tentu saja, bentuk perlindungannya tergantung pada level *maqāṣid*-nya. Setiap tindakan pencemaran nama baik seseorang bisa melahirkan dampak yang berbeda dari satu individu ke individu yang lain. Jika pencemaran nama baik atau penodaan harga diri seseorang berdampak sangat parah bagi kehidupannya dalam keluarga atau di masyarakat maka *ḥifẓ al-'irḍ* tersebut tergolong *ḍarūriyah.* Jika dampaknya hanya mempersulit atau mengganggu kemudahan dan tidak sampai mencederai secara serius maka *'irḍ* tersebut bisa masuk kategori *ḥājiyah.*[179]

Nilai-nilai tersebut dapat diterima secara objektif oleh setiap manusia modern yang berakal dan berpikir rasional dan mampu memadukan antara *maqāṣid al-Syāri'* dan *qaṣd al-mukallaf*. Hanya orang yang individualis dan mengedepankan hawa nafsu yang akan melecehkan harga diri orang lain. Cuma kaum yang egois dan despotis yang mau merendahkan dan negara dan kaum yang lain. Karena itu, kutip Saeed, sikap despotis harus dilawan karena akan melahirkan berbagai problem sosial.[180]

---

[177] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 2.

[178] Ayat ini menjelaskan bahwa Allah menganugerahkan kemuliaan bagi anak keturunan Adam di mana kemuliaan itu dilengkapi dengan *previlege* (keistimewaan) menapaki perjalanan di darat dan di laut, memanfaatkan sumber daya alam. Derajat kemuliaan mereka melebihi makhluk Allah lainnya yang berupa jiwa, raga dan akal. Menurut al-Rāzī, jiwa manusia diciptakan paling mulia di antara jiwa-jiwa lainnya. Raganya juga lebih mulia dari pada raga-raga makhluk Allah yang lain. Akal menambah kesempurnaan dari makhluk lainnya. Lihat Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 21, h. 372.

[179] Salah satu bentuk pelanggaran atas *ḥifẓ al-'irḍ* adalah pelecehan seksual. Bentuk pidana ini sangat beragam.Dalam konteks Indonesia, Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2022 Tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual Pasal 4 menyebutkan beberapa bentuk tindak pidana kekerasan seksual meliputi pelecehan seksual fisik dan nonfisik, penyiksaan, eksploitasi, dan perbudakan seksual, serta kekerasan seksual berbasis elektronik. Selain itu, tindak pidana kekerasan seksual juga meliputi: perkosaan, perbuatan cabul, pemaksaan pelacuran, dan bentuk-bentuk lainnya sebagaimana dijabarkan dalam Pasal 4 ayat (1) dan (2).

[180] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 154.

Dalam konteks negara dan keumatan, Hanafi menilai *ḥifẓ al-'irḍ* tercermin pada upaya mempertahankan identitas budaya bangsa. Sebab, menurutnya, setiap umat dan bangsa berpegang pada peradaban dan budayanya sendiri. Ketika sebuah bangsa ditundukkan dan diklaim oleh yang lain maka identitas budaya bangsa tersebut akan musnah dengan sendirinya dan diganti menjadi budaya lain.[181] Hilangnya identitas budaya dan peradaban Islam dalam catatan sejarah menjadi bukti betapa urgen harga diri umat untuk diproteksi. Perang Salib *(Crusades)* yang terjadi berjilid-jilid pada akhirnya menghapus peradaban Islam di Eropa, khusunya Andalusia (Spanyol),[182] tempat lahirnya *Abū al-Maqāṣid*, al-Syāṭibī sendiri, dan para filsuf besar Muslim (Ibn Rusyd, Ibn Bajah, Ibn Thufail, dan lainnya). Saat ini, jejak peradaban Islam di negeri Matador hanya menjadi puing-puing cerita umat Islam di tempat lain. Contoh lain, peradaban Islam Mughal (1526-1857) di India hanya mewariskan Taj Mahal sebagai simbol keperkasaan budaya Islam masa lalu.[183] Demi harga diri bangsa pula, setiap pemimpin bangsa harus mampu memancangkan identitasnya kepada dunia atau bangsa-bangsa lain, menunjukkan marwah bangsa, dan memperkuat kerjasama secara berwibawa dalam relasi yang seimbang dan demi kemaslahatan bangsa atau rakyat secara umum.

Kelima, ḥifẓ al-māl, yaitu harta kekayaan yang tidak hanya hak milik individu atau keluarga, tetapi juga kekayaan milik umum masyarakat atau aset negara *(al-ṡarwah al-waṭaniyah)*, termasuk kekayaan sumber daya alam dan pemanfaatan terhadapnya. Larangan mencuri sebagai proteksi atas harta milik orang lain ditegaskan dalam al-Qur'an tidak hanya kepemilikan pribadi namun kepemilikan publik. Ayat *wa lā ta'kulū amwālakum baynakum bi al-bāṭil*, jangan kalian makan harta di antara kalian dengan cara batil (QS. al-Baqarah [2]: 188; al-Nisā' [4]: 29), tidak hanya menyangkut kepemilikan pribadi tapi juga kepemilikan umum. Karena itu, tindakan korupsi dengan segala bentuknya masuk dalam ketentuan ayat ini, termasuk suap menyuap dan pengkhianatan jabatan untuk memperkaya diri.[184]

---

[181] Lihat Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 327.

[182] Lihat Joseph F. O'Callaghan. *Reconquest and crusade in medieval Spain*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013, h. 109-110.

[183] Lihat Fakhar Bilal, *et al*. "Mansabdari System and Downfall of the Mughal Empire." *Journal of Historical Studies,* Vol. 6, No. 1 Tahun 2020, h. 214-216; Laura E. Parodi. "The Taj Mahal and the Garden Tradition of the Mughals." *Orientations,* Vol. 48, No. 3 Tahun 2017, h. 118-25.

[184] Lihat al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H., Juz 1, h. 234; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 10, h. 56.

Juga dalam konteks negara, kepedulian terhadap orang-orang yang dirampas haknya miliknya, tempat tinggal atau semacanya merupakan pelanggaran terhadap *ḥifẓ al-māl* dalam ranah *aḥdāf al-ummah.* Negara wajib menjamin hak-hak orang lemah secara ekonomi sehingga mereka tidak menjadi sasaran kebijakan yang lebih menyusahkan bagi mereka.

Menurut Hanafi, bentuk proteksi terhadap harta kekayaan disesuaikan dengan perkembangan zaman. Pemaknaan harta juga atas pertimbangan realitas yang terus berubah, serta konteks historis, sosial, politik, dan ekonomi yang mengalami pergeseran. Para ulama tradisional telah mencontohkan perlindungan atas kekayaan sesuai konteks zaman mereka. Zaman modern juga punya contoh yang sesuai. *Maqāṣid* atau tujuannya tetap sama, yaitu proteksi kekayaan, namun contoh dan bentuknya bisa berkembang berdasarkan nilai kemaslahatan zaman.[185] Dalam bahasa Saeed, al-Qur'an terus menjadi tuntunan fundamental yang mengakomodasi setiap perubahan dan kebaruan lingkungan masyarakat.[186]

Jadi, harta dalam konteks keumatan adalah kekayaan milik negara dan rakyat, bukan kekayaan pribadi dan keluarga penguasa. Aset yang wajib dijaga adalah aset negara milik rakyat, bukan aset pemimpin dan pejabat korup yang hanya ingin memperkaya diri melalui jabatannya. Kekayaan negara dihasilkan dari sumber kekayaan alam berupa tambang atau kekayaan alam dari perut bumi wilayah milik negara yang harus diperuntukkan bagi kesejahteraan rakyat secara menyeluruh, tidak boleh dikuasai untuk memperkaya para pejabat atau segelintir orang, juga tidak boleh terpusat hanya di wilayah tertentu sementara di daerah lain masyarakat mengalami kemiskinan.[187]

Ajaran zakat sebagai bagian dari rukun Islam juga bisa didudukkan sebagai bentuk *ḥifẓ al-māl* atau proteksi atas kekayaan pada konteks umat dan negara, sebab zakat merupakan salah satu *income* negara untuk kesejahteraan masyarakat umum. Menurut Hassan Hanafi, zakat menjadi pendapatan negara untuk kemaslahatan umum yang dihimpun secara produktif untuk membuka lapangan kerja masyarakat dan pengembangkan produksi ekonomi.[188] Saeed bahkan menyebutkan zakat sebagai institusi fundamental dalam Islam yang menjadi *tax system* (sistem pajak) baru yang belum pernah ada sebelumnya. Nabi memberlakukan sistem ini di tengah masyarakat yang secara umum tidak memiliki pekerjaan stabil.[189] Karena itu, menunaikan harta zakat tidak hanya

---

[185] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.
[186] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 179.
[187] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 328.
[188] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 236-237.
[189] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 7-8.

antarpribadi *(muzakkī* dan *mustahiq)* melainkan mesti dikelola oleh negara dengan mekanisme yang tepat. Ayat *khuż min amwālihim ṣadaqah*, "ambillah zakat dari harta mereka" (QS. al-Tawbah [9]: 103) menegaskan perintah kepada pemimpin Islam, Nabi Muhammad, agar menghimpun zakat dan mendistribusikannya untuk kesejahteraan umat secara umum.

Uraian di atas, sekali lagi, merupakan cermin dari terwujudnya *ahdaf al-ummah,* misi keumatan, dan tujuan umat secara kolektif untuk mencapai peradaban yang diimpikan sebagai implementasi amanah al-Qur'an kepada manusia, *khalīfah fi al-arḍ.* "Umat" yang dimaksud adalah sebuah komunitas kolektif. Dalam al-Qur'an, kata *"ummah"* banyak mengacu pada komunitas umat Islam secara khusus, seperti QS. al-Baqarah [2]: 143; Āli 'Imrān [3]: 104, 110. Pada awalnya, seluruh manusia merupakan satu umat, namun kemudian Allah mentakdirkan manusia dalam keragaman umat (QS. Al-Baqarah [2]: 213; Hūd [11]: 118 dan Yūnus [10]: 19. Artinya, sebuah umat berarti komunitas masyarakat dengan satu identitas yang sama dan yang berbeda dari umat lainnya. Narasi senada juga disebutkan dalam QS. al-Māidah [5]: 48. Ibn 'Āsyūr menyebut aspek ini dengan *ukhuwah islāmiyah* (persaudaraan sesama Muslim). Asas ini masuk dalam kategori prinsip *musāwāh* (kesetaraan) yang berlaku bagi umat umat Islam, termasuk setara dalam memperoleh perlindungan dan hak hidup, mengembangkan akal pikiran, beragama, keturunan, dan akses atas kekayaan. Hak yang paling besar, menurut Ibn 'Āsyūr, adalah *intisāb* atau afiliasi pada satu himpunan dan komunitas agama.[190]

Karena itu, "umat Islam" tidak bisa dimonopoli berdasarkan kawasan seperti "Bangsa Arab" atau Timur Tengah. Selain karena tidak semua penduduk di kawasan tersebut beragama Islam, negara-negara di kawasan lain bisa menjadi representasi umat Islam, apalagi Indonesia dan Pakistan sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia. Ada pula Malaysia, Bangladesh, Brunei Darussalam, dan beberapa negara Asia lainnya. itu adalah "umat" dalam pengertian bangsa atau negara dengan penduduk mayotitas Islam. Di luar itu, umat Islam juga tersebar di seluruh negara yang dikenal minoritas Muslim baik sebagai warga asli *(indigenous)* maupun imigran. Semua adalah umat Nabi Muhammad saw yang menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman suci dalam hidup mereka.

Berbagai contoh yang Hanafi sajikan mengarah pada pengertian umat Islam secara khusus dan lebih spesifik tentang Dunia Timur Tengah. Misalnya,

[190] Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 279-281.

ia menyebutkan bahwa *al-'ālam al-'Arabī qalb al-'ālam al-Islāmī,*[191] (dunia Arab adalah jantung dari dunia Islam). Pernyataan ini tidak lepas dari latar belakang pemikiran pembaruannya yang diinspirasi dari kondisi umat Islam, khususnya dunia Arab ketika menghadapi negeri Israel, atau kekalahan Mesir dari Israel, pencaplokan wilayah oleh Israel.[192] Tidak bisa dibantah pula ungkapan tersebut jika dikaitkan dengan aspek sejarah awal Islam karena agama ini lahir dan berkembang di wilayah tersebut. Namun, Islam juga pernah berkembang pesat di Andalusia yang Eropa, tanah kelahiran imam al-Syāṭibī sang perumus teori *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Di negeri itu pula para ilmuan besar Islam lahir dan *legacy* intelektualisme mereka memperkuat marwah Islam yang diakui hingga zaman ini. Bahkan, hari ini, di abad 21, populasi umat Islam di luar Arab sudah jauh melampaui. Tercatat lebih dari 60 persen penduduk Muslim justru berada di Asia Pasifik yang mencakup Indonesia, Pakistan, India, dan Bangladesh (empat negara dengan populasi Muslim terbesar).[193] Tetapi, Hanafi bahkan nyaris tidak menyebutkan Indonesia,[194] sementara Saeed masih lebih "perhatian" bahkan terkait perkembangan pembaruan pemikiran.[195] Dari sudut pandang kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, negara Islam di luar Arab juga tidak bisa dinafikan.

Terlepas dari *ahdāf al-ummah* lebih spesifik pada umat Islam, ekspektasi Hanafi dan Saeed adalah terwujudnya peradaban dari internal Islam menuju umat global, kesatuan umat manusia, dan peradaban kemanusiaan tanpa ada sektarianisme, polarisasi, atau fragmentasi Timur dan Barat, Islam-Kristen, dan semacamnya.[196] Lebih-lebih, tentu saja, *ahdāf al-ummah* yang diekspektasikan adalah kemajuan tanpa sektarianisme dalam internal Islam, di mana secara historis umat Islam kerap terkooptasi oleh fanatisme kelompok dan golongan sehingga ikut menghambat tercapainya kemajuan.

---

[191] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 325.

[192] Lihat Hassan Hanafi, "Reformist and Moderate Voices of Islam in the Arab East." dalam *Reformist Voices of Islam*, New York: Routledge, 2015, h. 98.

[193] Lihat Prithvish Nag and Amrita Paul, *Global Depopulation and Redistribution by 2050 A.D,* Newcastle: Cambrigde Scholar Publishing, 2024, h. 404.

[194] Hassan Hanafi menyebutkan bahwa "Pancasila" sebagai landasan negara Indonesia yang bersumber dari nilai Islam merupakan contoh dari *cultural Islam* yang lahir di Indonesia. Hassan Hanafi, *New Directions in Islamic Thought*, Qatar: CIRS Georgetown University School of Foreign Service, 2010, h. 3-4.

[195] Bahkan, secara khusus Saeed pernah menulis tentang pembaruan pemikiran dua tokoh pemikir besar Indonesia, yakni Gusdur dan Nurcholis Majid. Lihat Saeed, "Ijtihad and Innovation in Neo-modernist Islamic Thought in Indonesia," dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, 1997, h. 279-295.

[196] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.

4. *Maqāṣid* dan Hak Asasi Manusia (HAM)

Hanafi dan Saeed sama-sama mengkorelasikan *maqāṣid* dengan Hak Asasi Manusia (HAM).[197] Upaya itu tidak lepas adanya titik kohesi di mana *maqāṣid* berkaitan dengan nilai-nilai universal Islam dan HAM terkait nilai-nilai universal bagi manusia. Universal Islam berarti pula universal kemanusiaan karena ajaran Islam tidak lain adalah ajaran untuk kemanusiaan.

Hak Asasi Manusia yang dimaksud adalah *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) atau Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM) yang telah ditetapkan di Eropa. Deklarasi ini melanjutkan yang pertama yang dikeluarkan Barat pada Revolusi Prancis tahun 1789. Selain itu, komunitas Muslim dunia juga telah mendeklarasi HAM yang dianggap kompatibel dengan budaya dan nilai-nilai Islam, seperti *The Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR) yang disusun di Paris oleh Islamic Council for Euroupe pada 19 Sepetember 1981 dan *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) yang dikembangkan di Kairo tahun 1990 oleh Organisation of Islamic Cooperation (OIC),[198] atau deklarasi lainnya.

Islam memang perlu mengembangkan sendiri pedoman hak-hak asasi manusia. Tetapi, hak asasi manusia yang dihasilkan mesti menjadi panduan untuk seluruh manusia tanpa melihat latar belakang budaya manapun dan tidak mengacu pada pandangan filsafat tertentu, tetapi merupakan nalar universal, bersifat interkontinental tanpa membedakan antara Eropa dan Afrika, Amerika dan Asia, tanpa ada dominasi dan merasa paling berperadaban dari yang lain, tanpa merasa menjadi penentu standar nilai kehidupan bagi yang lain.[199]

Karena itu, Hanafi mengajak perlunya membaca UDHR yang dihasilkan Barat dalam perspektif Islam berdasarkan sumber-sumber keislaman yang telah diperkenalkan sejak empat belas abad yang lalu.[200] Saeed, di sisi lain, mengajak untuk mengharmonisasikan hukum Islam dengan hak asasi manusia universal. Saeed menguraikan:

> In my view, international human rights law, as articulated by instruments such as the Universal Declaration of Human Rights, can be harmonised with Islamic law. The goal, as I see it, is not necessarily to develop an alternative "Islamic" rights framework but to foster participation in the global discourse. However, it is important

---

[197] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 359; Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[198] Lihat Adil Hussain Bhat and Irfan ul Haq. "Islam and the Issue of Human Rights: Compatibility or Contradiction." *East Asian Journal of Multidisciplinary Research,* Vol. 2, No. 2 Tahun 2023, h. 599-612; Bakht Munir. "CDHRI and International Human Rights Framework." *Pakistan Social Sciences Review,* Vol. 4, No 2, Tahun 2020, h. 895-905; Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 52-56.

[199] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 359-360.

[200] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 366.

> for Muslims to have the opportunity to re-frame universal rights in such a way that reflects the contexts and values that are most relevant to them.[201]
> "Menurut pandangan saya, hukum hak asasi manusia internasional, sebagaimana diartikulasikan oleh instrumen seperti Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, dapat diharmonisasikan dengan hukum Islam. Tujuannya, bagi saya, bukan untuk mengembangkan kerangka hak asasi manusia "Islam" alternatif, melainkan untuk mendorong partisipasi dalam wacana global. Namun, penting bagi umat Islam untuk memiliki kesempatan untuk membingkai ulang hak-hak universal sedemikian rupa sehingga mencerminkan konteks dan nilai-nilai yang paling relevan bagi mereka."

Kalimat terakhir dari uraian Saeed di atas menunjukkan kesamaan pandangan dengan Hanafi bahwa umat Islam mesti merumuskan HAM versi sendiri yang *compatible* dengan budaya dan ajaran agamanya.

Hanafi mencermati hak-hak asasi manusia dalam Muslim Council of Europe juga merangkum lima tujuan utama *maqāṣid syarī'ah*, tidak jauh berbeda dari apa yang telah disuarakan al-Ghazālī dan al-Syāṭibī. Kebutuhan dasar *nafs* meliputi hak *'amal* (berbuat), jaminan hidup bagi kaum lemah, orang tua renta, pengangguran, dan jaminan tempat tinggal, makanan dan mainuman. Hak dasar *'aql* meliputi hak pendidikan, tidak ada monopoli pengetahuan, atau kontrol terhadap sarana pendidikan. Perlindungan terhadap kehormatan tidak hanya tentang kehormatan manusia secara personal namun juga harga diri bangsa dan warga negara secara umum. Perlindungan terhadap harta kekayaan tidak hanya soal kekayaan individu tapi juga mencakup sumber daya alam milik publik tanpa monopoli.[202]

UDHR juga menekankan *ḥifẓ al-dīn* dengan narasi perlindungan kebebasan beragama (pasal 18)*; ḥifẓ al-'aql* berupa kebebasan berpendapat (pasal 19) dan hak atas pendidikan (pasal 26); *ḥifẓ al-nasl* tentang hak untuk menikah dan berkeluarga; *ḥifẓ al-nafs,* yakni hak hidup (pasal 3), bebas dari penyiksaan dan hukuman tidak tidak manusiawi (pasal 5), bebas dari penangkapan, penahanan, dan pengasingan sewenang-wenang (pasal 9), dan hak jaminan kesehatan dan kejahteraan (pasal 25); *ḥifẓ al-māl* dalam bentuk hak atas harta dan bebas dari perampasan sewenang-wenang (pasal 17).

Bagi Saeed, nilai-nilai universal yang telah ditetapkan sebagai hak asasi manusia bisa ditambahkan sebagai bagian dari *maqāṣid* dan menyokong apa yang telah dirumuskan para ulama terkemuka, seperti al-Ghazālī, Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salam, dan al-Syāṭibī. Nilai-nilai universal yang ia sebut sebagai contohnya, berdasarkan UDHR, adalah *freedom of speech* (kebebasan berbicara)*, equality before the law* (persamaan di depan hukum)*, freedom from torture or inhumane punishment* (bebas dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi)*, freedom from arbitrary arrest, detention or exile* (bebas dari penangkapan, penahanan atau pengasingan sewenang-wenang)*, presumption of innocence if accused* (praduga tak bersalah jika dituduh)*, protection of the*

---

[201] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 4.
[202] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 368.

environment (perlindungan lingkungan hidup), dan *protection of the rights of the disadvantaged* (perlindungan hak-hak kaum lemah).[203]

Namun, dokumen UDHR (*The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) yang disahkan tahun 10 Desember 1948 ini melahirkan kontroversi dan penolakan dari berbagai kalangan khususnya beberapa negara Islam. Hanafi dan Saeed sama-sama mencermati isu penolakan ini.[204] "Sifat universal" menjadi subjek penolakan karena isinya dianggap tidak mewakili budaya sebagian bangsa di dunia terutama budaya umat Islam.[205] Sebagian dari apa yang dianggap wajar sebagai hak dan kebebasan yang ditetapkan dalam UDHR tersebut justru tidak dirasakan oleh masyarakat Islam dengan persoalan-persoalan yang menyentuh bidang hukum, sosial, dan budaya.[206] Karena itu, wacana tentang apakah HAM yang dirumuskan dalam UDHR dapat dinilai kompatibel dengan Islam sangat penting menjadi kajian serius dalam konteks zaman globalisasi.

Hanafi sendiri tidak hanya mencermati soal hak dan nilai kebebasan versi UDHR. Ia juga menilai rumusan UDHR lebih fokus pada hak secara personal. Padahal, ia menambahkan, hak juga mencakup *ḥuqūq al-mawāṭin wa al-syu'ūb* (hak warga negara dan masyarakat).[207] Karena itu, Hanafi mengapresiasi lahirlah Deklarasi Aljazair tahun 1971 yang menambahkan *People Rights* (hak-hak rakyat) tersebut. *People Rights* ini menjadi hak alamiah bagi rakyat untuk menentukan nasib dan kemerdekaan negaranya, perjuangan nasional untuk kemerdekaan bangsanya, perlawanan terhadap okupasi (pendudukan), perlawanan rakyat terhadap segala bentuk dominasi eksternal berupa kolonialisme dan imperialisme. *People Rights* juga menegaskan adanya hak kontrol terhadap kekayaan alam negeri sendiri tanpa eksploitasi pihak asing.[208] Karena itu, wilayah negeri harus terjaga keamanannya dari berbagai bentuk ancaman, termasuk keamanan dirgantara dan keamanan maritim.

Deklarasi Kairo (CDHRI) juga dihadirkan dalam sudut pandang Islam dan merespon UDHR dan menyajikan rumusan yang berbeda dari aspek sumber rujukan dan sebagian materi pembahasannya. Jika UDHR merujuk pada pandangan filsafat humanisme, Deklarasi Kairo berpegang pada teks-teks

---

[203] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66, 71.

[204] Lihat Saeed, Abdullah. *Freedom of religion, apostasy and Islam*. London & New York: Routledge, 2017, h. 3.

[205] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 48.

[206] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 4.

[207] Hassan Hanafi. "Human Rights between Universality and Cultural Conditioning." *The Journal of Human Rights,* Vol. 5, No. 2 Tahun 2010, h. 24; Hanafi, *Hiṣār al-Zaman min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*, h. 360-361.

[208] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 360-361.

ajaran Islam. Kalau UDHR berbasis pada kepentingan manusia, CDHRI berpijak pada pandangan syariah atau sumber utama Islam.[209]

Kontroversi dan penolakan dari negara-negara Muslim mencakup beberapa hal: (1) hak dan kebebasan beragama; (2) bentuk *punishment* (hukuman) atas pelanggaran pidana tertentu; dan (3) *gender equality,* hak dan kesetaraan laki-laki dan perempuan.

Tentang kebebasan beragama, UDHR pasal 18 menyebutkan: *"Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance."* [210] (Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama; hak ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dengan cara mengajarkannya, mempraktikkannya, beribadah, dan menaatinya).

Deklarasi Paris atau yang disebut Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)[211] memberikan respon dengan redaksi yang berbeda: *"Every person has the right to freedom of conscience and worship in accordance with his religious beliefs"* (Setiap orang berhak atas kebebasan hati nurani dan beribadah sesuai dengan kepercayaannya). Sedangkan dalam Deklarasi Kairo pasal (10) disebutkan bahwa Islam sebagai agama fitrah, sehingga dilarang melakukan paksaan dalam bentuk apapun terhadap manusia atau memanfaatkan kemiskinan atau kebodohannya untuk memaksanya pindah agama ke agama lain atau ke ateisme.

Jadi, poin pembeda dari Deklarasi Kairo terletak pada rumusan bahwa semua hak dan kebebasan hanya tunduk pada syariah Islam karena syariah Islam menjadi sumber rujukan satu-satunya bagi kebebasan dan hak apapun. Sehingga, Deklarasi tersebut tidak memberikan hak untuk menjadi murtad

---

[209] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 54-55; Lihat juga Alfarishy. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Deklarasi Universal HAM dan Deklarasi Kairo 1990." *IN RIGHT: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia,* Vol. 12, No. 1 Tahun 2023, h. 81.

[210] United Nations, "Universal Declaration of Human Rights," Dikutip 11 Nopember 2024 dalam https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

[211] *The Universal Islamic Declaration of Human Rights* (UIDHR) ini dihelat pada 19 September 1981 oleh *Islamic Council of Europe.* Deklarasi ini ditetapkan pada 19 September 1981 bersamaan dengan Konferensi Internasional Islam di Paris di gedung Organisasi Pendidikan, Ilmu Pengetahuan, dan Kebudayaan Perserikatan Bangsa-Bangsa (UNESCO). Sama dengan UDHR, UIDHR juga menjadi *draft* hak asasi manusia namun dengan *framework* Islam, yakni memperhitungkan peran Tuhan dalam memberikan hak-hak; kewajiban-kewajiban pemerintah dan lembaga-lembaga masyarakat Muslim; dan tugas-tugas manusia terhadap Tuhan dan negara. Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 52.

(keluar dari Islam), sebab Deklarasi tersebut menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang murni dan tidak berubah.

Bentuk *punishment* itulah yang dikritisi Saeed, bahwa hukuman mati bagi orang murtad atau keluar dari Islam *(apostasy)* tidak bisa diterapkan dalam konteks dunia modern. Larangan murtad memang sangat jelas dalam al-Qur'an dan pesannya bersifat *qaṭ'ī* atau tidak bisa berubah *(immutable),* namun tidak ada satupun ayat yang menyebutkan bentuk sanksinya. Penjelasannya hanya bisa dijumpai dalam hadis ahad, sebagai *isolated tradition* (tradisi yang terisolasi),[212] kemudian dijadikan dasar yang disepakati oleh para ulama pra-modern. Akan tetapi, tandas Saeed, bentuk hukuman mati tidak tergolong ajaran fundamental sehingga tidak mesti diterapkan juga di zaman modern, sebab bentuk hukuman mati tersebut ditetapkan berdasarkan konteks sosio-politik periode risalah.

Terkait bentuk *punishment* (hukuman) dan *gender equality* (hak dan kesetaraan laki-laki dan Perempuan), Hanafi maupun Saeed sangat tegas dalam menilai adanya kesesuaian antara ajaran Islam dan hak asasi dalam UDHR.[213] Dengan kata lain, nilai yang ditegaskan dalam UDHR sejalan dengan *maqāṣid* dan ruh ajaran Islam itu sendiri.

Jika dijabarkan lebih detail, pandangan Hanafi dan Saeed mengenai korelasi antara hak asasi dalam UDHR dan ajaran al-Qur'an berada dalam dua kemungkinan. *Pertama,* sejalan dengan ajaran al-Qur'an *(muwāfiq li al-syarī'ah)*. Dalam hal ini, Hanafi dan Saeed memberikan contoh yang sama, yakni "bebas dari penyiksaan atau hukuman yang tidak manusiawi," "bebas dari penangkapan, penahanan, atau pengasingan sewenang-wenang," dan asas "praduga tidak bersalah." Bahkan, poin ini bisa dinilai sebagai *"nafs al-syarī'ah"* (ajaran al-Qur'an itu sendiri).

Kedua, tidak sejalan dengan bunyi teks al-Qur'an namun tidak berseberangan dengan spirit syariah *(ghayr mukhālif li al-syarī'ah)*. Contohnya adalah *'uqūbah al-ḥudūd,* seperti hukuman potong tangan, hukuman mati, dan cambuk, atau *al-aḥwāl al-syakhṣiah* berupa hak kesetaraan bagi kaum perempuan.

Hanafi dan Saeed satu suara dalam menilai bentuk-bentuk sanksi dalam Islam. Menurut Hanafi, maksud dari aturan-aturan itu bukan untuk diterapkan apa adanya melainkan tujuannya adalah bagaimana masyarakat bisa berubah agar tidak terjadi pencurian atau tindak pidana lainnya. Jadi, tujuan diterapkannya sanksi hukuman untuk memberikan efek jera bagi pelaku sehingga tidak terjadi tindak kriminal serupa atau *residivism* (tindakan mengulangi kejahatan setelah hukuman dijatuhkan). Hukuman mati dan

---

[212] Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Routledge, 2017, h. 1-2; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 93.

[213] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 374; Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

cambuk adalah bentuk pencegahan yang sudah dikenal dalam syariat-syariat sebelum Islam.[214] Untuk saat ini, cara-cara penindakan bisa diterapkan dengan cara yang dinilai lebih efektif. Hukuman penjara bisa menjadi pilihannya, namun bentuk sanksi yang lain bisa menjadi pertimbangan.

Hanafi dan Saeed juga cenderung sepakat tentang hak ekualitas bagi laki-laki dan perempuan, mulai hak warisan, persaksian, kepemimpinan, perkawinan, dan perceraian. Hanafi menegaskan yang mesti diperhatikan adalah perbedaan antara *qānūn* dan spiritnya, antara tujuan abadi yang permanen dan bentuk temporal yang bisa berubah. Hanafi dan Saeed juga sepakat bahwa aturan-aturan yang diformulasikan dalam al-Qur'an tidak lepas dari status sosial kaum perempuan saat pewahyuan di mana mereka sempat menjadi jenis manusia yang tak berdaya secara sosial, ekonomi, budaya, dan politik. Al-Qur'an mengangkat martabat mereka untuk mewujudkan kesetaraan *(musāwāh)* secara bertahap hingga proses itu mencapai pada tahap *najāḥ* (berhasil) tanpa mundur ke belakang dan kembali ke masyarakat tradisional.[215] Hanafi menambahkan argumennya bahwa hak-hak kesetaraan perempuan masyarakat Muslim sudah lama disuarakan dan dipraktikkan. Perempuan Mesir sudah memiliki hak memilih sebelum masyarakat Barat melakukannya, bahkan sebelum Revolusi Prancis tahun 1789.[216]

Karena itu, Hanafi melancarkan kritik kepada sebagian kelompok Muslim yang menolak mentah-mentah produk UDHR tersebut lantaran dianggap hanya untuk masyarakat Barat dan sesuai budaya mereka yang tidak bisa diberlakukan untuk budaya yang lain. UDHR bagi mereka justru dianggap mengganti syariat Islam karena bertentangan dengan syariat. Apalagi terkait poligami, warisan, atau sanksi hukuman yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an. Namun, kata Hanafi, pandangan semacam itu adalah *kalimah ḥaqq yurādu bih al-bāṭil.* Memang benar bahwa UDHR versi Barat berpijak pada falsafat mereka, falsafah Barat dan rinciannya terkadang memang bertentangan dengan budaya bangsa lain.

Akan tetapi, harus diakui bahwa di dalamnya ada nilai-nilai moral, prinsip kemanusiaan universal *(mabādi' insāniyah 'āmmah)* yang melampaui budaya dan tradisi manapun, seperti nilai-nilai kehidupan dan rasionalitas (akal sehat), perlindungan terhadap kekayaan umat dan martabat manusia, seperti bebas dari penyiksaan dan penangkapan tidak manusiawi. Termasuk di dalamnya adalah *ḥudūd* (sanksi) dan *gender equality* (kesetaraan gender). Semua itu sejalan dengan spirit ajaran al-Qur'an,[217] meskipun tampak

---

[214] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 374-375.

[215] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 375. Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 11-125.

[216] Lihat Hassan Hanafi. "Human Rights between Universality and Cultural Conditioning." *The Journal of Human Rights,* Vol. 5, No. 2 Tahun 2010, h. 27.

[217] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 359-364

bertentangan secara tekstual. Apalagi, kata Saeed, ketika UDHR ditetapkan, tidak ada satu pun negara Muslim yang memberikan suara untuk menentangnya. Arab Saudi adalah satu-satunya negara Muslim yang abstain, diikuti oleh Afrika Selatan dan beberapa negara Blok Timur. Karena itu, tidaklah tepat untuk mengklaim bahwa UDHR yang ditetapkan PBB menjadi musuh negara-negara Muslim.[218]

Apresiasi terhadap rumusan Hak Asasi Manusia versi PBB tersebut, meski dengan catatan, menegaskan posisi Hanafi dan Saeed sebagai figur yang hendak menempatkan Islam, melalui epistemologi *maqāṣid,* dalam konteks masyarakat modern yang berpartisipasi aktif dalam wacana global. Selain itu, Kecenderungan kedua pemikir untuk menerima elemen-elemen hak asasi manusia sebagai *maqāṣid* menggiring Hanafi untuk mengatakan bahwa *maqāṣid* lebih menekankan pada hak *(ḥuqūq)* dari pada kewajiban *(wājibāt)*: *ḥifẓ al-ḥayāh* atau *nafs* adalah hak untuk hidup atau hak proteksi atas jiwa manusia; *ḥifẓ al-'aql* adalah hak berpikir, berpendapat, belajar; *ḥifẓ al-dīn* adalah hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, kebebasan menjalankan ibadah; *ḥifẓ al-'irḍ* berarti hak untuk dihargai, mempertahankan harga diri, mendapatkan kemerdekaan; dan *ḥifẓ al-māl* mencerminkan hak atas kekayaan pribadi, hak menikamti kekayaan alam, perlindungan atas sumber daya alam, tanpa praktik penjarahan, pencurian, penyelewengan, penggelapan atau monopoli atas kekayaan.

Bahkan, Hanafi mengklaim dirinya sebagai orang pertama yang memberikan *stressing* pada urusan *ḥuqūq al-insān,* hak-hak kemanusiaan. Pemikiran keislaman selama ini selalu menempatkan kewajiban lebih dominan dari pada hak.[219] Klaim Hanafi bisa dibenarkan jika melihat contoh-contoh perlindungan terhadap lima *ḍarūriyāt* yang disuguhkan para ulama terdahulu yang selalu tentang kewajiban (melakukan atau menjauhi): kewajiban beriman, beribadah, berjihad; larangan berzina atau kewajiban menghindarinya; larangan membunuh dan menganiaya; larangan mabuk atau kewajiban meninggalkan sesuatu yang memabukkan; larangan mencuri.

Pandangan tersebut juga diperkuat dengan teori hukum *taklīfī* yang lebih menekankan kewajiban: *ījāb* (wajib), *taḥrīm* (haram), *nadb* (sunnah), dan *karāhah* (makruh) dikenal sebagai kewajiban (melakukan dan meninggalkan). Hanya hukum *ibāḥah* yang lebih dekat sebagai hak dari pada kewajiban karena hukum *mubāḥ* berarti memberikan kebebasan untuk memilih.

Sejatinya, teori usul fikih tradisional sudah memperkenalkan konsep *ḥaqq al-adamī* (hak manusia) dan *ḥaqq Allah* (hak Allah), atau hak keduanya sekaligus (Allah dan manusia), baik yang lebih dominan pada *ḥaqq Allah*

---

[218] Saeed. *Human Rights and Islam…*, h. 52.
[219] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 374.

maupun pada sisi *ḥaqq al-adamī. Ḥaqq* yang dimaksud adalah peran dan hak untuk menentukan, memilih, atau menetapkan sesuatu. Contoh yang paling jelas adalah aturan sanksi pidana yang banyak ditetapkan sebagai *ḥaqq al-adamī* atau lebih dominan dari pada *ḥaqq Allah.* Lebih dari itu, para ulama menegaskan pilihan pada *ḥaqq al-adamī* dari pada *ḥaqq Allah* ketika terjadi ambigu antara keduanya.

Al-Āmidī (w. 631 H), misalnya, menegaskan bahwa secara garis besar *ḥifẓ al-dīn* merupakan hak Allah di mana iman dan ibadah seorang *mukallaf* hanya didedikasikan untuk-Nya. Sementara *ḥifẓ* yang lain lebih dekat sebagai hak manusia (*ḥaqq al-adamī*) dan menjadi urusan antarsesama manusia. Saat kedua hak tersebut saling bersahutan dalam satu masalah tertentu maka hak manusia yang didahulukan. Sebab, hal-hal terkait hak manusia diatur lebih ketat, sementara hak Allah lebih longgar dan memudahkan.[220]

Akan tetapi, Hanafi hendak memberikan *stressing* pada sisi yang berbeda dalam melihat subjek hukum *(mukallaf)*, sebab hak dan kewajiban selalu ada secara bersamaan dan berkelindan dalam satu perintah atau larangan. Misalnya, *ḥifẓ al-nafs* dengan larangan membunuh. Dalam larangan ini terkandung kewajiban dan hak secara bersamaan: kewajiban bagi setiap orang untuk mematuhi aturan tersebut (wajib menghindari membunuh) dan hak orang lain yang harus dijamin eksistensi hidupnya (hak tidak dibunuh). Ayat tentang larangan mencuri juga memiliki dua sisi sekaligus: kewajiban untuk menghargai kepemilikan orang lain di satu sisi, dan hak kepemilikan yang harus dijamin di sisi yang lain. Dalam *ḥifẓ al-dīn* terdapat sisi kewajiban bagi setiap *mukallaf* untuk menjalankan ritual keagamaan (*tadayyun*), sekaligus ada hak kebebasan baginya untuk melaksanakannya sehingga tidak boleh diganggu pihak lain.

5. *Maqāṣid* sebagai nilai universal-objektif

Keseriusan Hanafi dan Saeed dalam mengkorelasikan *maqāṣid* dengan nilai-nilai hak asasi manusia yang telah dirumuskan *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR maupun *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI) menjadi bukti bahwa kedua pemikir tersebut berusah agar ajaran al-Qur'an dengan *maqāṣid*-nya bisa bersuara secara universal bahkan bersifat objektif yang diterima semua kalangan.

Di sisi lain, Hanafi dan Saeed juga berusaha menjadikan kajian *maqāṣid* hanya pada yang bersifat fundamental-universal. Di luar yang sifatnya universal, mereka enggan menjadikannya sebagai *"maqāṣid"*. Karena

[220] Lihat al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 2003, Juz 4, h. 275.

itulah, Hanafi hanya menjabarkan metode *istiqrā'* untuk mengisbat *maqāṣid* di mana dengan metode tersebut prinsip universal yang baru bisa ditetapkan.[221] Saeed juga mengatakan hal serupa, bahwa *istiqrā'* atau *inductive corroboration* bisa menjadi metode untuk mengisbat *maqāṣid* baru yang ia sebut dengan *universal values*.[222] Metode isbat *maqāṣid* yang lain tidak dibahas oleh Hanafi maupun Saeed sebab tidak mengafirmasi *maqāṣid* di luar yang bersifat universal.

Terdapat beberapa istilah kunci dalam kajian *maqāṣid* yang berhubungan dengan makna universal: *maqāṣid 'āmmah, maqāṣid kulliyāt, maqāṣid qaṭ'iyyah*. *Maqāṣid 'āmmah* berarti tujuan-tujuan umum yang mencakup berbagai bab dan tema. *maqāṣid kulliyāt* adalah tujuan yang bersifat menyeluruh untuk elemen masyarakat secara umum, tidak hanya orang perorang atau kelompok terbatas.[223] Sedangkan *maqāṣid qaṭ'iyyah* dipahami sebagai tujuan yang bersifat konstan, tetap, tidak bisa diubah, dan berlaku untuk semua kalangan dan generasi dalam setiap ruang dan waktu dalam kehidupan umat.

Kebalikan dari *maqāṣid 'āmmah* adalah *maqāṣid khāṣṣah*, lawan dari *maqāṣid kulliyyāṭ* adalah *maqāṣid juz'iyyāṭ,* dan antonim dari *qaṭ'iyyah* adalah *ẓanniyyah.* Jika *maqāṣid 'āmmah* mencakup secara general pada tema dan bab ajaran Islam, *maqāṣid khāṣṣah* hanya spesifik pada satu bab tertentu. Kalau sasaran *maqāṣid kulliyyāṭ* untuk seluruh umat maka *maqāṣid juz'iyyāṭ* spesifik pada individu atau pada subjek yang spesifik. Bila *maqāṣid qaṭ'iyyah* berlaku sepanjang masa untuk setiap zaman dan tempat maka *maqāṣid ẓanniyyah* hanya bersifat temporal.

Selain itu, terdapat term-term lain yang disebutkan Hanafi dan Saeed yang mengacu pada makna "universal", baik dalam kategori lima *ḍarūriyāt* atau penopang utama lima *maqāṣid* tersebut. Makna "universal" dalam term yang disampaikan Hanafi adalah *mabda' kullī*,[224] *mabādi' insāniyah 'āmmah,*[225] dan *al-kulliyāt al-istiqrā'iyah.*[226] Saeed menggunakan istilah-istilah *fundamental values,*[227] *kulliyyāt, basic human values,*[228] *general*

---

[221] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299.

[222] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

[223] Lihat Ibn Bayyah, *Masyāhid min al-Maqāṣid,* h. 127-128; al-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid...*, h. 8; Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah allslāmiyyah*, Juz 3, h. 154.

[224] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299.

[225] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

[226] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 299.

[227] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 90, 133.

[228] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 298; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

principles (prinsip umum).[229] Term-term di atas menjadi modal bagi Hanafi maupun Saeed untuk menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologi tafsir al-Qur'an dalam merespon isu-isu global dan untuk meneguhkan ajaran al-Qur'an yang bersifat universal.

Tidak hanya universal dalam tataran internal umat Islam, Hanafi juga hendak mengobjektifikasi nilai-nilai ajaran al-Qur'an melalui epistemologi *maqāṣid*. Pangkalnya, ajaran Islam menjadi ajaran yang diterima secara objektif bagi semua kalangan, semua agama dan umat manusia yang berakal sehat. Ekspektasi yang sama juga ditunjukkan Saeed. Untuk tujuan tersebut, kedua pemikir melakukan beberapa hal. *Pertama,* kedua pemikir menegaskan kembali bahwa lima *maqāṣid ḍarūriyah kulliyah* merupakan nilai yang diterima dan disepakati oleh seluruh kaum dan semua agama.[230] Meskipun kesimpulan ini sudah ditegaskan oleh para ulama dari masa klasik hingga periode modern-kontemporer, Hanafi dan Saeed menekankan kembali dengan contoh-contoh baru yang *relate* dengan perkembangan global hari ini.

Kedua, kedua tokoh tidak tertarik untuk membahas *maqāṣid* yang bersifat *naṣṣiyah juz'iyah.* Sebagaimana telah dijelaskan, Hanafi sama sekali menghindarinya seraya fokus pada penguatan argumen yang sesuai dengan konteks zaman mutakhir. Sedangkan Saeed tegas dengan kritiknya disertai argumen rekonstruksinya berupa hierarki nilai yang ditawarkannya. *Ketiga,* Hanafi menghubungkan *maqāṣid ḍarūriyat* pada ranah yang lebih general, tidak hanya dalam ruang personal namun juga ke ranah keumatan, bahkan tidak hanya tentang umat Islam tapi juga umat agama lain.[231] Dalam hal ini, Saeed memang tidak tegas menguraikannya dalam pembahasan *maqāṣid,* namun penjelasannya mengenai ajaran Islam menunjukkan pandangan tersebut, seperti ketika ia menjadikan perkembangan pesat zaman ini sebagai kegelisahan akademiknya dan titik pijak pembaruan pemikiran tafsirnya.[232]

Hanafi maupun Saeed menegaskan kelima *maqāṣid ḍarūriyāt* merupakan nilai fundamental, bersifat universal, dan berlaku secara umum. Hassan Hanafi menyatakan:

---

[229] Saeed. "Some reflections on the Contextualist approach to ethico-legal texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* No. 71, Vol. 2 Tahun 2008, h. 227.

[230] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 306.

[231] Misalnya, Hanafi menegaskan hak hidup (*ḥifẓ al-ḥayāh*) menjadi hak bagi setiap manusia, tidak hanya orang beriman namun juga orang kafir. Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*, h. 309.

[232] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 2.

الضَرُوريّاتُ هِيَ الأَسَاسُ وَهِيَ الحُقُوْقُ الطَبِيْعِية لِلإِنْسَانِ والتي اتَّفَقَتْ عَلَيهَا جَمِيْعُ المِلَلِ وَالأَقْوَامِ.[233]

Maqāṣid ḍarūriyāt *adalah fondasi. Ia merupakan hak alamiah bagi manusia dan telah disepakati semua agama dan kaum.*

Pernyataan di atas sejalan dengan apa yang telah ditegaskan para ulama terkemuka sebelumnya, seperti al-Ghazālī (w. 505 H), al-Āmidī (w. 631 H), al-Qarāfī (w. 684 H), al-Isnawī (w. 772 H), al-Syāṭibī (w. 790 H) hingga Zakariyā al-Anṣārī (w. 926 H).[234] Hanafi memberikan penekanan bahwa kelima *maqāṣid ḍarūriyat* tersebut merupakan hak dasar manusia yang bersifat universal yang melampaui batas wilayah dan identitas apapun.[235]

Perbedaannya hanya terjadi pada langkah teknis operasionalnya. Artinya, semua agama dan umat manusia sepakat bahwa jiwa, akal, agama, kehormatan, dan harta wajib dilindungi. Al-Qur'an yang didukung penjelasan hadis telah menetapkan perintah dan larangan untuk memproteksi *maqāṣid ḍarūriyat* tersebut, baik *min jānib al-wujūd,* yakni bersifat promotif (peningkatan) atau afirmatif (penguatan), maupun *min jānib al-'adam,* yang terkait langkah preventif (pencegahan), kuratif (penanganan) dan rehabilitatif (pemulihan).

Ḥifẓ al-nafs telah menjadi perhatian seluruh agama karena semuanya sepakat hak hidup setiap orang harus dilindungi. Dalam Deklarasi Majelis PBB disebutkan: "Setiap orang berhak atas kehidupan, kebebasan dan keselamatan sebagai induvidu." Artinya, semua orang memiliki hak melangsungkan hidup dengan terpenuhinya kebutuhan dasar makan, minum, dan hak kesehatan. Hak menikah dan memiliki keturunan juga masuk dalam proteksi ini. Dalam konteks Indonesia, hak untuk menikah dijamin dalam Pasal 28 B ayat (1) Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945.

Langkah proteksi dalam bentuk *min jānib al-'adam* banyak disebut al-Qur'an dalam bentuk larangan membunuh (QS. Al-Baqarah [2]: 195; al-An'ām [6]: 151; al-Isrā' [17]: 33; al-Furqān [25]: 68), mencederai anggota tubuh apalagi cedera fatal (QS. Al-Baqarah [2]: 178-179; al-Māidah [5]: 45). Dari beberapa ayat tersebut, bisa dipahami pula bahwa segala bentuk

---

[233] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 306.

[234] Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...,* h. 174; al-Ghazālī, *Syifā' al-Ghalīl*, h. 164; Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, h. 304; Al-Qarāfī, *al-Furūq*, Juz 1, h. 218; Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 2003, Juz 3, h. 343; al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 20; Juz 3, h. 365; lihat juga Jamāl al-Dīn al-Isnawī, *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wusūl*, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, h. 326; Zakariyā al-Anṣārī, *Ghāyah al-Wuṣūl fī Syarḥ Lubb al-Uṣūl,* Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, t.th., h. 130.

[235] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 307.

penganiayaan yang membahayakan jiwa manusia sangat dilarang, apapun menyebabkan kematian dan kebinasaan tidak boleh dibiarkan, dan kelaparan *(starving)* dan hidup terlantar tidak boleh terjadi.[236]

Semua bentuk proteksi terhadap nyawa dan fisik, di level *ḍarūrī, ḥājī,* dan *taḥsīnī* pada contoh-contoh di atas bersifat universal dalam arti menjadi tujuan seluruh manusia. Semuanya juga bersifat *qaṭ'ī* tidak berubah oleh waktu dan tempat. Semua orang di seluruh dunia dan setiap generasi sama-sama menolak segala bentuk penghilangan nyawa dan cedera fisik dalam bentuk apapun, juga menginginkan hidup tanpa cedera, aniaya, kekerasan, serta berkespektasi hidup damai, sejahtera dan penuh berkah. Contoh yang terakhir ini masuk dalam perlindungan afirmatif *(min jānib al-wujūd).*

Ḥifẓ al-'aql atau perlindungan terhadap fungsi akal juga bersifat universal. Seluruh agama juga mengakui *maqṣid* atau nilai ini. Di level *daruri,* proteksi terhadapnya tercermin dalam bentuk larangan merusaknya. Teknis proteksinya dijelaskan dalam al-Qur'an berupa larangan mengkonsumsi barang-barang yang memabukkan karena dapat merusak fungsi akal. Namun, kata sebagian ulama, yang disepakati secara universal oleh semua agama adalah menjaga hilangnya akal secara permanen, karena umat agama lain masih menoleransi mabuk yang hanya bersifat sementara. Sebagian agama memang melegalkan minum khamr, karena mabuk dan hilangnya kesadaran dengan minum khamr hanya bersifat sementara, tapi hilangnya fungsi akal tetap dilindungi dan disepakati semua agama.[237] Dalam Islam sendiri, larangan kerasnya baru diatur di periode Madinah dengan turunnya QS. Al-Māidah [5]: 90-91 yang disertai dengan argumen pelarangannya.[238] Intinya, yang menjadi parameter adalah dampak buruk yang ditimbulkan dari minuman keras atau zak adiktif yang dikonsumsi. Maka, narkotika dan psikoterpika menjadi isu global dan mengedarkannya dianggap kejahatan serius oleh negara-negara modern saat ini. Islam melaranganya dan dunia internasional juga tidak melegalkannya.[239]

---

[236] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 338.

[237] Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Oman: Dār al-Kutbī, 1994. Juz 7, h. 267.

[238] Argumen alau alasan di balik pelarangan konsumsi khamar adalah karena dapat melahirkan dampak buruk yang bersifat duniawi dan religius *(diīniyah)*. Lihat *al-Bayḍāwī, Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabi, 1418 H., Juz 2, h. 142.

[239] Seperti diatur dalam Pasal 32 Ayat 2 Konvensi PBB tentang Narkotika. Lihat Wiguna, Yudha Arya, dan Nasir Sitompul. "Implementasi Konvensi PBB Menentang Peredaran Gelap Narkotika dan Psikotropika Pasal 32 Ayat 2 Terhadap PERMENKES No. 5 Tahun 2023." *UNES Law Review,* Vol. 6, No. 3 Tahun 2024, h. 9239.

Pengakuan universal lainnya tentang perlindungan terhadap akal adalah hak belajar dan berpendidikan. Semua negara mesti sepakat bahwa hak pendidikan menjadi hak dasar setiap orang. Ini adalah hak afirmatif terhadap *ḥifẓ al-'aql,* yakni untuk memperkuat fungsi akal dan mengembangkan daya berpikir. Nilai dasar yang senada dengan hak ini adalah hak kebebasan berpikir, kebebasan berpendapat atau menyuarakan gagasan. Semua hak dasar tersebut merupakan nilai proteksi *min jānib al-wujūd* bagi *ḥifẓ al-'aql* yang diterima semua umat dan diakui secara universal.

Ḥifẓ al-dīn secara *kulliyah*-universal juga menjadi *concern* setiap umat beragama, tidak hanya Islam. Hak beragama berarti berpegang pada *qīmah ṡābitah* (nilai paten), tidak hanya mengacu pada hal-hal yang bersifat transenden, seperti dogma akidah, syi'ar, dan kitab suci (sebagaimana sering ditegaskan para ulama sejak pra-modern). Jadi, agama menyangkut kebenaran abadi, aksiomatis, bertentangan dengan paham relativisme atau segala sesuatu yang bertentangan dengan prinsip ketauhidan. Menjaga hak beragama juga berarti bebas dari segala jenis ketakutan, penindasan, dominasi, dan tirani. Itulah yang ditegaskan Hassan Hanafi tentang makna *ḥifẓ al-dīn*.[240]

Masih menurut Hanafi, termasuk kebenaran universal dalam beragama adalah nilai-nilai kemanusiaan yang disepakati seluruh bangsa, hikmah dan kearifan turun temurun, nilai yang menjadi parameter bersama saat terjadi perselisihan, nilai yang menjadi titik temu untuk memperkuat aliansi dan asosiasi untuk kemaslahatan umat. Hanafi menambahkan, agama adalah tunggal yang dibawa melalui pesan *nubuwwah.* Umat juga bersifat tunggal karena semuanya berpegang pada prinsip keesaan Tuhan dan menerima kebenaran yang bersifat universal.[241] Dalam QS. Al-Anbiyā' [21]: 92 ditegaskan: *"Inna hāżihī ummatukum ummah wāḥidah wa ana rabbukum fa'budūn."* (Sungguh, ini adalah umat yang satu dalam ketauhidan dan Aku adalah Tuhan kalian, maka sembahlah Aku).[242] Umat yang tunggal mencerminkan prinsip manunggal dan kebersamaan seluruh manusia. Sebaliknya, konflik, perpecahan, dan permusuhan antarumat, atau menuhankan hawa nafsu tidak mencerminkan prinsip kesatuan agama di ranah konseptual. Fragmentasi dan disintegrasi umat juga tidak menunjukkan kesatuan agama di sisi praksis. Agama juga menentang adanya sikap partisan, kesukuan, etnis, sektarianisme. maka tak perlu ada polarisasi antara Arab-

[240] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.

[241] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.

[242] *Ummah wāḥidah* yang dimaksud adalah agama yang satu, sebab satu umat berarti satu ciptaan sehingga beragama satu. Lihat al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn,* Juz 3, h. 469-470.

Nonarab, Syi'i-Sunni, NU-Muhammadiyah, bahkan Barat-Timur, Muslim-Kristen, atau bentuk sektarian dan polarisasi lainnya yang bisa meruntuhkan keberagamaan atau *ḥifẓ al-dīn*. Ketika semua bersaksi bahwa "*lā ilāh illa Allah*" berarti kebebasan berpikir telah dideklarasikan untuk menolak dan menyangkal tuhan-tuhan palsu abad ini hingga hanya mengimani satu Tuhan, tanpa membedakan status sosial setiap hamba karena akan berpotensi melahirkan tirani, penindasan, dan kezaliman. Agama juga menghendaki manusia bebas dari segala macam rasa takut tersebut.

Konsekuensi dari agama yang tunggal, agama menentang standar ganda *(al-mi'yār al-muzdawaj)*, relativisme, skeptisisme, agnostisme-gnostisisme, dan nihilisme, dan melawan kebenaran yang mengorbankan akal demi supremasi kekuasaan atau mempertaruhkan nilai kebijaksanaan demi mengukuhkan tirani.[243] Ketika "keesaan" adalah bentuk pembebasan manusia maka alam ini bersifat unipolar dan satu pangsa pasar global dalam satu sistem moneter dan perdagangan internasional.

Spektrum pemaknaan *dīn* di atas bersifat universal dan yang diterima semua kalangan umat beragama meskipun bentuk ekspresi *tadayyun*-nya bisa berbeda antara satu dengan lainnya. Terjadinya keragaman *tadayyun* melahirkan diferensiasi di tengah masyarakat. Pada titik tertentu, diversitas dapat melahirkan kegamangan para penganut agama. Bahkan kontestasi ideologi dalam komunitas sesama agama juga tumbuh subur di masyarakat hingga menumbuhkan ekeses negatif bagi masa depan kemanusiaan.

Ḥifẓ al-'irḍ juga menjadi tujuan universal yang diamini seluruh agama apapun dan bangsa manapun karena setiap orang memiliki hak melindungi dan dilindungi harga diri dan kehormatannya.[244] Setiap tindakan apapun yang dapat melukai harga diri seseorang tidak dapat dibenarkan dengan alasan apapun. Ajaran tentang *human dignity* sudah disitir dalam QS. Al-Isrā' [17]: 70 *(Sesungguhnya Kami muliakan anak Adam)*. Ayat ini menegaskan bahwa manusia memiliki posisi mulia dan bermartabat yang telah menjadi anugerah dan *privilege* dari Allah sehingga siapapun tidak boleh merenggut atau melecehkannya.

Gambaran yang cukup jelas tentang bentuk penghargaan atas martabat manusia adalah hak kedaulatan bagi seseorang atas tubuhnya. Pemerkosaan dan pelecehan seksual adalah pelanggaran berat dalam agama dan tidak dibenarkan secara universal dalam aturan manapun di dunia. Fitnah,

---

[243] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 326.
[244] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 154.

perundungan, atau prilaku apapun yang merendahkan harkat dan marwah seseorang tidak bisa dibenarkan di peraturan negara manapun.

Demikian pula, *ḥifẓ al-māl* atau perlindungan terhadap hak milik telah menjadi kesepakatan setiap orang dan suara bulat seluruh bangsa. Untuk menjadikan prinsip *ḥifẓ al-māl* bersifat universal dan objektif, Hanafi memaknai kekayaan pada ranah yang lebih umum, yakni aset dan kekayaan negara *(al-ṡarwah al-waṭaniyah)*, termasuk kekayaan sumber daya alam dan pemanfaatannya.[245] Bentuk kongkret proteksinya juga bersifat universal karena semua agama tidak membenarkan pencurian dan segala bentuk pencaplokan harta dan kekayaan milik orang lain. Tidak ada negara yang melegalkan pencurian atau tindakan serupa yang merugikan hak milik orang lain.

Hubungan antara *maqāṣid* dan hak asasi manusia yang dibahas Hanafi dan Saeed menegaskan posisi kedua tokoh mengenai sifat universal objektif setiap *maqāṣid* di atas, tidak hanya hak asasi versi Islam, seperti *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (CDHRI), namun juga *The Universal Declaration of Human Rights* (UDHR).

Pada titik ini, seluruh *maqāṣid ḍarūriyāt* yang bersifat *kulliyyah* memiliki sifat universal objektif. Namun, sebagian nilai proteksi kongkret atas kelima *ḍarūriyāt* tersebut tidak diamini di luar Islam. Contoh yang cukup jelas terdapat dalam proteksi atas *ḥifz al-dīn* yang kerap dicontohkan dengan kewajiban-kewajiban pokok dalam beragama, seperti keimanan dan ritual dasar agama. Saeed memasukkan kewajiban pokok beragama ke dalam *obligatory values* terutama tentang *fundamental belief* (dasar keimanan) dan *fundamental devotional practices* (amal ibadah dasar). Nilai ini, menurutnya, bersifat *immutable* (permanen) sepanjang masa bagi umat Islam,[246] bahkan oleh agama lain. Semua agama mengajarkan keimanan kepada Allah, atau apapun sebutan umat agama lain. Setiap agama juga mengajarkan salat dan ritual lainnya. Bahkan agama non-samawi juga disebut memiliki tradisi salat atau sembahyang dan puasa, namun tidak semua agama mengakui kerasulan Muhammad.

Selain itu, nilai lain yang tidak tergolong tidak berlaku secara universal adalah bentuk implementasinya *(implementational values)*. Misalnya, ajaran ritual bisa bervariasi antara satu agama dengan agama yang lain, seperti tata cara salat atau sembahyang, teknis puasa, dan zakat atau santunan berupa harta. Tidak hanya antaragama, dalam Islam sendiri juga bisa berbeda dalam tataran

---

[245] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.
[246] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

impelemnasi kewajiban salat, puasa, zakat, dan ritual lainnya. antara satu mazhab fikih dan tafsir telah menujukkan kecenderungan *ikhtilāf.*

Saeed juga memberikan sampel berupa sanksi-sanksi hukuman: hukuman mati (*qiṣāṣ* untuk pidana pembunuhan sengaja dan rajam bagi pelaku zina *muḥṣan,* atau bagi orang murtad), cambukan (bagi pezina *ghayr muḥṣan*), amputasi (bagi pencuri). Namun, bentuk sanksi tersebut, sebagai *implementational values,* tidak bisa diterapkan secara universal dan tidak berlaku sepanjang masa bagi umat Islam. Tidak semua negara dan masyarakat global mengafirmasinya.

Hanafi dan Saeed tampak sependapat mengenai konsep *ḥudūd* bahwa penerapan sanksi bukanlah tujuan. Apalagi dalam al-Qur'an juga diberlakukan adanya kemungkinan adanya grasi atau pengampunan (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Menurut Hanafi, tujuan intinya adalah bagaimana masyarakat bisa berubah dan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya pidana bisa diatasi.[247] Dalam bahasa Saeed, bentuk *ḥudūd* bukan ajaran fundamental karena bukan tujuan utama ajaran al-Qur'an. Hukuman seperti rajam dan potong tangan ditetapkan karena dianggap *highly effective* (sangat efektif) di masa pewahyuan dan efektifitas itu tidak mesti berlaku universal sehingga, bentuk hukuman mesti diterapkan di zaman ini adalah hukuman yang paling cocok dan efektif pula untuk kondisi hari ini.[248] Argumentasi Hanafi dan Saeed tersebut diketengahkan untuk memastikan aturan-aturan teknis dalam al-Qur'an mesti mengacu pada nilai *maqāṣid* di dalamnya sehingga bisa diterima secara objektif oleh semua kalangan. Apalagi, dalam ajaran Islam telah ditetapkan bahwa alasan sekecil apapun ternyata bisa menggagalkan hukuman, *idraū al-ḥudūd bi al-syubuhāt* (tinggalkan memberi sanksi karena adanya kesangsian).

Jadi, sifat universal dalam *maqāṣid* dapat diklasifikasi menjadi dua kategori. *Pertama,* universal subjektif, yakni ajaran bagi umat Islam yang berlaku sepanjang zaman. *Kedua,* universal objektif, yaitu ajaran Islam yang berlaku sepanjang zaman dan diakui oleh seluruh agama, tidak hanya bagi umat Islam namun juga umat lainnya.[249]

Kategorisasi ini mengacu pada karakteristik ajaran al-Qur'an dan realitas sosial. Sebagian ajaran al-Qur'an bersifat universal untuk seluruh manusia, sebagian yang lain hanya diyakini, dipahami, dan diterapkan di kalangan umat Islam. Dalam konteks realitas sosial, di sisi lain, keragaman

---

[247] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 364-365.

[248] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 140-141; *Reading the Qur'an…,* h. 67-68.

[249] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 20; Juz 3, h. 365.

agama merupakan fakta alamiah dan sudah menjadi takdir Allah, sebagaimana telah diisyaratkan dalam QS. al-Māidah [5]: 48; Yūnus [10]: 99; Hūd [11]: 118. Dalam QS. Al-Naḥl [16]: 93 juga ditegaskan:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Seandainya Allah berkehendak, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Dia menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). Kamu pasti akan ditanya tentang apa yang kamu kerjakan.

Ibn ‘Āsyūr menafsirkan ayat tersebut bahwa merupakan kehendak Allah menjadikan manusia berbeda. Perbedaan itu dipengaruhi oleh keragaman dalam berpikir dan tingkat daya nalar masing-masing.[250] Artinya, nalar dan pikiran manusia menentukan perbedaan hingga menjadi umat yang beragam. Karena itu, umat Islam tidak bisa memaksa pihak lain memeluk Islam. Ajaran al-Qur’an juga tidak bisa dipaksakan kepada umat agama lain untuk mengamalkannya. Tetapi, semuanya juga berpegang pada nilai-nilai universal yang disepakati bersama, yakni kebebasan beragama dan melaksanakan ajaran agama masing-masing, sehingga setiap umat beragama memiliki kebebasan melaksanakan ajaran agamanya, termasuk umat Islam menjalani ajaran al-Qur’an meskipun pihak lain tidak meyakini dan tidak ikut melaksanakannya.

Dalam diskursus ilmu usul fikih tradisional, status non-Muslim pernah menjadi perdebatan apakah mereka juga menerima *taklīf* ajaran Islam, *hal al-kuffār mukhāṭabūn bi al-syarāi’?* Syariat yang dimaksud tidak hanya kewajiban beriman melainkan juga kewajiban kepatuhan terhadap perintah dan larangan praksis.[251] Munculnya perdebatan semacam ini dianggap wajar dalam konteks saat itu karena umat Islam sebagai pemegang kekuasaan sehingga bisa memberi kontrol dominan bagi umat agama lain. Namun, diskursus serupa tidak bisa dihadirkan kembali di zaman ini dalam konteks kehidupan negara-

[250] Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz 14, h. 267.

[251] Sebagian ulama pra-modern menyatakan bahwa orang kafir juga wajib menjalankan ajaran Islam seperti aturan dalam muamalat dan sanksi pidana. Sementara, sebagian yang lain berpendapat sebaliknya, sebab mereka tidak beriman yang menjadi syarat adanya *taklīf.* Lihat al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī,* Beirūt: Dār al-Ma’rifah, t.th, Juz 1, h. 75; Alā’ al-Dīn, *Kasyf al-Asrār Syarḥ Uṣūl al-Bazdawī,* T.Tmp: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th., Juz 1, h. 77; al-Taftāzānī, *Syarḥ al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ,* Kairo: Maktabah Ṣabīḥ, t.th., Juz 1, h. 410.

bangsa yang masing-masing memiliki otoritas penuh untuk menyusun sistem hukum, politik, sosial, budaya, dan ekonomi.

Di bawah *maqāṣid ḍarūriyah* terdapat *maqāṣid ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Secara garis besar, keduanya sebagai pelengkap dan penopang tercapainya *maqāṣid ḍarūriyah.* keduanya bersifat *kulliyyah*, berlaku secara umum, dalam arti semua umat mengakui ada nilai-nilai kehidupan yang masuk dalam kategori *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Namun, secara implementatif, kedua kategori *maqāṣid* tidak bersifat universal-objektif untuk seluruh umat beragama. Sebagian bisa dianggap universal bagi internal umat Islam: nilai *ḥājiyah* atau *taḥsīniyah* yang dipercaya dan diterapkan oleh seluruh umat Islam sepanjang masa.

Salah satu contohnya adalah ajaran menutup aurat. Aturan ini masuk pada level *taḥsīniyah*,[252] termasuk *maḥāsin al-akhlāq,* yang menjadi penopang terwujudnya *ḥifẓ al-nasl* atau *ḥifẓ al-'irḍ* di level *ḍarūrī* berupa terjadi pelecehan seksual (perzinaan). Khusus bagi kaum perempuan, urusan *taḥsīniyah* ini lebih *strict* melalui aturan jilbab (QS. al-Aḥzāb [33]: 59). Ajaran jilbab yang *manṣūṣah* ini telah disepakati kewajibannya di kalangan para ahli tafsir meskipun tidak sampai pada level *ḍarūriyah*.

Namun demikian, ketika berjilbab sudah menjadi pilihan seseorang maka hal itu sudah menjadi hak yang harus dijaga dan dilindungi oleh setiap orang, semua umat beragama apapun. Artinya, jika seorang wanita memilih jilbab sebagai gaya hidupnya dan diyakini sebagai ekspresi keberagamaannya maka tidak seorangpun boleh merenggut hak individu tersebut. Hak yang dimaksud adalah hak berekspresi yang harus dijamin secara universal sehingga tidak ada alasan bagi siapapun untuk menolak dengan alasan yang tidak rasional. Hak asasi semacam ini diakui secara global sehingga negara sesekuler apapun wajib menjunjung tinggi hak kebebasan tersebut, sama seperti mereka membebaskan siapapun yang ingin berpakaian apapun atau tidak mengenakan sehelai benang pun.

Hak kebebasan *(ḥurriyah)* sendiri merupakan salah satu dari *maqāṣid* yang bersifat paten dan melekat pada setiap manusia, dalam konteks *ḥaqq al-siyāsī* (hak politik) dan *ḥaqq al-madanī* (hak sipil),[253] termasuk *ḥaqq al-tadayyun* berupa hak menjalankan ajaran agama. Maka, hak ini harus terwujud untuk memastikan tercapainya setiap lima *maqāṣid ḍarūriyah* pada berbagai aspek yang sangat luas. Dalam *ḥifẓ al-nafs,* misalnya, hak ini mencakup hak mendapatkan kehidupan layak dan kesejahteraan, hak kesehatan, hak

[252] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 2, h. 20; Juz 2, h. 22.
[253] Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Juz 2, h. 130.

menghirup udara segar, hak mendapatkan makanan dan minuman sehat, dan hak-hak hidup lainnya.

Secara umum, *maqāṣid* universal *(kulliyyah-'āmmah)* terdiri dari tiga lapisan. Lapisan pertama disebut *al-maqāṣid al-ulyā al-ḥākimah* yang mencakup *tawḥīd*, *tazkiyah*, *umrān*. Lapisan kedua ialah *al-maqāṣid al-fiṭriyah* yang melingkupi nilai *al-'adālah* (keadilan)*, ḥurriyah* (kebebasan)*, musāwāh* (kesetaraan). Sedangkan lapisan ketiga adalah *al-maqāṣid ḍarūriyāt* (jiwa, akal, agama, kehormatan, dan harta) yang disebut dengan *maqāṣid kubrā*.

Masing-masing dari lapisan *maqāṣid* tersebut, yang diperoleh dengan metode *(istiqrā'),* memiliki sifat *kulliyah-'āmmah-qaṭ'iyyah*, berlaku secara universal, konstan, tidak berubah oleh zaman. *Maqāṣid* pada lapisan pertama tentu bersifat universal bagi seluruh zaman dan tempat, tidak hanya bagi umat Islam melainkan juga objektif bagi seluruh umat beragama samawi, karena semua agama mengajarkan ketauhidan, penyucian diri, dan kemajuan umat. *Maqāṣid* pada kategori fitrah-alamiah berupa *al-'adālah*, *al-ḥurriyah*, *al-musāwāh* juga merupakan *maqāṣid* yang telah diterima secara objektif sebagai nilai universal karena menjadi tujuan yang tidak bisa dipisahkan dari status kemanusiaan setiap manusia dan sebagai *common ground* (titik temu) seluruh umat manusia. Sedangkan *maqāṣid* di lapis ketiga, *al-ḍarūriyāt al-khams,* sebagaimana dijelaskan sebelumnya, telah menjadi *concern* semua agama, diterima secara objektif oleh seluruh kaum beragama, dan sebagai kebutuhan alamiah primer bagi hidup manusia.

Mabādi' kulliyah 'āmmah, di sisi lain, juga menjadi *maqāṣid* yang tidak bisa dipisahkan sebagai penopang realisasi *maqāṣid kubrā (al-ḍarūriyāt al-khams).* Salah satu contohnya adalah kaidah: *lā ḍarar wa lā ḍirār.* Kaidah yang sekaligus *mabda'* ini mewarnai seluruh urusan kelima *maqāṣid ḍarūriyah*, dalam arti tidak boleh ada bahaya apapun demi pemenuhan kelima *maqāṣid* tersebut: tidak boleh membahayakan jiwa *(ḥifẓ al-nafs)* dan akal *(ḥifẓ al-'aql)*, tidak menggangu orang lain mennjalankan ajaran agamanya berarti membuatnya *ḍarar (ḥifẓ al-dīn-tadayyun)*, tidak diperkenankan mencederai kehormatan diri sendiri dan orang lain atau saling mencederai sesama *(ḥifẓ al-'irḍ),* juga dilarang keras mencuri harta orang lain *(ḥifẓ al-māl)*. Begitupun dengan kaidah-kaidah umum yang disebut Hanafi sebagai *mabādi'* bagi *al-ḍarūriyāt al-khams,* yang dalam hal ini Saeed alpa menjabarkannya. Berbagai *mabādi' kulliyah* berlaku secara universal yang dimini secara objektif oleh semua kalangan dan bersifat paten sebagai panduan sepanjang masa, tetapi sebagian yang lain hanya bersifat subjektif di kalangan umat Islam.

Semua level dan kategori *maqāṣid* (*'ulyā, fiṭrah,* dan *kubrā)* serta *mabādi'* di atas adalah *maqāṣid kulliyah-'āmmah* yang bersifat universal baik

yang bersifat objektif maupun subjektif, merupakan nilai-nilai yang tidak bisa ditawar dan menjadi fondasi setiap penafsiran di setiap generasi dan kawasan. Nilai-nilai itu adalah *uṣūl fiqh* yang bersifat konstan dan fundamental, yakni dasar bagi prilaku setiap manusia. Maka, *maqāṣid juz'iyah* tidak boleh mengorbankan *maqāṣid kulliyah*. Jika *maqāṣid juz'iyah* tidak dirujuk pada *maqāṣid 'āmmah* maka secara otomatis tidak bisa memenuhi sistem kerja *maqāṣid* dan karena itu tidak bisa disebut sesuai dengan *maqāṣid syarī'ah* atau *maqāṣid al-Qur'ān*, sebab hal itu berarti tafsir yang dihadirkan cenderung bersifat tekstualis karena mendistorsi prinsip dasar al-Qur'an. Hubungan erat antar keduanya, yakni keterpaduan antara *maqāṣid kullyah* dan *juz'iyah,* tidak bisa luput dari perhatian seorang mufasir.

B. Pembaruan Pemikiran Tafsir dengan Epistemologi *Maqāṣid*

Sebagai pemikir pembaru di bidang pemikiran tafsir, Hanafi dan Saeed sama-sama ingin menghadirkan tafsir al-Qur'an yang tidak statis tetapi progresif yang merespons perubahan dan menjawab berbagai problem kekinian. Tafsir progresif yang keduanya tawarkan juga tetap berpijak pada epistemologi yang sudah dikenal dalam tradisi pemikiran keislaman. Untuk tujuan tersebut, kedua pemikir menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologinya.

Tafsir dengan *manhaj* ini bisa disebut dengan *tafsīr bi al-maqāṣid.* Peneliti menggunakan terma ini, bukan istilah yang lebih umum dipakai, yakni *tafsīr maqāṣidī*, karena alasa berikut. *Pertama,* secara sintaksis dinilai lebih tepat. Preposisi *"bi"* (dengan), sebagai huruf *jar,* menunjukkan makna *al-ilṣāq* (membersamai) sehingga *tafsīr bi al-maqāṣid* berarti tafsir yang yang disertai dengan analisis *maqāṣid*.[254] Di sisi lain, susunan *"tafsīr maqāṣidī"* dengan susunan *ṣifah-mauṣūf (na'at-man'ūt)* kurang tepat secara sintaksis (ilmu nahwu) karena tidak memenuhi kriteria susunan *ṣifah-mauṣūf*.[255] *Kedua,* manhaj tafsir dengan susunan serupa sudah menjadi bagian dari *turāṡ* tafsir, yakni *tafsīr bi al-ma'ṡūr, tafsīr bi al-ra'y,* dan *tafsīr bi al-isyārah.*[256] Ketiga macam tafsir ini berkaitan dengan sumber penafsiran, yakni menjadikan *aṡar (tafsīr bi al-ma'ṡūr),* akal *(tafsīr bi al-ra'y),* dan intuisi atau *żauq* (*tafsīr bi al-isyārah)* sebagai kunci utama dalam penafsiran. *Tafsīr bi al-maqāṣid* juga menjadikan *maqāṣid* al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan tafsir. Dengan

---

[254] Lihat Muṣṭafā al-Ghalāyīnī, *Jāmi' al-Durūs,* Beirūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1993, h. 168-171.

[255] Empat dari sepuluh kriteria yang dimaksud meliputi: (1) *mużakkar* atau *muannaṡ;* (2) *ma'rifah* atau *nakirah;* (3) *i'rāb rafa', naṣab,* atau *jarr;* (4) *mufrad, taṡniyah,* atau *jama'.* Pada poin keempat inilah, susunan *"tafsīr maqāṣidī"* tidak selaras karena kata *"tafsīr"* itu *mufrad* (tunggal) sementara kata *"maqāṣidī"* berbentuk jamak (plural). Lihat Ibn 'Aqīl, *Syarḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyah Ibn Mālik,* Kairo: Dār al-Turāṡ, 1980, Juz 3, h. 192-193.

[256] Lihat al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995, Juz 2, h. 12.

maqāṣid itulah Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed merumuskan pembaruan pemikiran tafsir.

Tafsir progresif Hanafi dilengkapi dengan analisis triadik kesadaran (*al-syu'ūr*): *tārīkhī* (historis)*, naẓarī* (teoretis-eidetis)*,* dan *'amalī* (praksis)*. Manhaj* tafsir yang dirumuskannya sekaligus menjadi elemen kedua dari triangular hermeneutika yang ditawarkannya, di mana elemen pertamanya adalah *turāṡ* dan yang ketiga terkait modernitas *(hadāṡah)*.[257] Saeed juga menekankan tiga sudut pembacaan: analisis konteks pewahyuan, analisis konteks ayat, dan analisis atas konteks masyarakat kontemporer.

Analisis yang disajikan pada bagian ini fokus pada dua horison besar: tafsir *aṣālah* dan *mu'āṣarah. Aṣālah* mengacu pada sesuatu yang orisinal dalam warisan Islam,[258] di mana warisan paling utamanya adalah al-Qur'an. Maka, tafsir *aṣālah* yang dimaksud dalam riset ini adalah pembacaan teks-teks al-Qur'an, sebagai warisan sekaligus panduan utama dalam Islam. Tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an sebagai *aṣālah* mencakup pemaknaan teks *(meaning function)* dan berbagai konteks yang melingkupinya termasuk konteks historis yang dikenal sebagai *asbāb al-nuzūl (hostorical function).* Sedangkan tafsir atas *mu'āṣarah* yang dimaksud adalah mendudukkan ayat yang ditafsirkan ke dalam realitas mutakhir.

1. Tafsir *bi al-maqāṣid* atas *aṣālah* (teks al-Qur'an)

Tafsir *aṣālah* atau pembacaan atas ayat-ayat al-Quran mencakup dua aspek. Aspek pertama terkait analisis pada aspek historisitasnya (konteks turunnya wahyu). Aspek kedua berkenaan dengan analisis pada tekstualitasnya (pemaknaan teks). Analisis pada dua aspek ini sekaligus melahirkan *functions of interpretation* (fungsi penafsiran) yakni fungsi historis *(historical function)* dan fungsi pemaknaan *(meaning function)*.

a. Analisis historis pewahyuan

Sebagai pemikir pembaru dalam studi tafsir, Hanafi dan Saeed memiliki *awareness* yang sangat tinggi terhadap historisitas al-Qur'an. Aspek ini bahkan menjadi salah satu domain utama dalam rumusan pembaruan keduanya. Langkah awal dalam hal ini adalah memastikan otentisitas dan orisinalitas al-Qur'an sebelum aktifitas penafsiran dilakukan. Salah satu yang

---

[257] Yudian Wahdyudi, "The Slogan Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muḥammad 'Ābid al-Jābirī and Nurcholish Madjid." *Dissertation* of Doctor of Philosophy, The Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Canada, 2002, h. 217-218.

[258] *Aṣālah* berasal dari kata *aṣl* yang bermakna "asli", "otentik", atau "original". Berpegang pada *aṣālah* berarti berpegang teguh pada asal usul dan akar yang diwariskan dari generasi sebelumnya. Lihat 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāṡ wa al-Ḥadāṡah, Dirāsāt wa Munāqasāt,* Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1991, h. 40-41.

menjadi topik pembahasan keduanya adalah konsep *naskh* (abrogasi) dalam kesejarahan turunnya ayat demi ayat. Bagi Hanafi, fakta adanya konsep *nāsikh-mansūkh* membuktikan bahwa ajaran al-Qur'an bersifat dinamis dan fleksibel dengan tingkat kemampuan manusia.[259] Adanya *naskh* pada ayat-ayat al-Qur'an juga sekaligus beriringan dengan tradisi masyarakat saat pewahyuan.[260] Dalam bahasa Saeed, adanya *naskh* merespon perubahan kebutuhan yang terjadi di tengah masyarakat waktu itu,[261] termasuk mengintrodusir ragam *qirā'ah* serta bahasa asli al-Qur'an (bukan bahasa terjemahan) sebagai sesuatu yang hendak ditafsirkan.[262] Abrogasi dan ragam *qirā'ah* sendiri tidak bisa dilepaskan dari analisis terhadap *asbāb al-nuzūl,* latar belakang proses pewahyuan al-Qur'an. Terjadinya *naskh* dan variasi *qirā'ah* juga menjadi fenomena unik dalam konteks proses pewahyuan sekaligus menjadi faktor lahirnya perbedaan penafsiran.

Konteks pewahyuan mencakup makro dan mikro. *Pertama,* konteks makro *(sabab 'āmm)*, yakni segala informasi mengenai situasi umum yang menjadi latar belakang turunnya wahyu yang berlangsung sekitar lebih dari dua puluh dua tahun masa risalah. Artinya, konteks makro mencakup latar belakang pewahyuan secara umum yang berhubungan dengan ruang waktu (abad ketujuh Masehi atau saat periode pewahyuan), tempat (Mekah dan Madinah), dan audien (masyarakat Arab secara umum).

Dalam merumuskan konteks makro, Hanafi dan Saeed memberikan sajian pembahasan yang agak berbeda. Jika Hanafi tidak mengelaborasi konteks pewahyuan secara detail ketika merumuskan *manhaj* tafsirnya, Saeed menjabarkannya dalam lembaran yang cukup panjang. Perbedaan itu tidak bisa dilepaskan dari fokus pembaruan pemikiran tafsir masing-masing. Hanafi lebih mengedepankan langkah-langkah analisisnya pada situasi mutakhir sebab tema pembaruannya adalah *manhaj tafsīr ijtimā'ī.* Sedangkan topik pembaruan Saeed yang bertemakan "Tafsir Kontekstualis" meniscayakan ruang pembahasan yang lebih luas seputar hubungan antara konteks kekinian dan *revelation milieu* (lingkungan pewahyan) di abad ketujuh.

Namun, Hanafi sendiri sebenarnya juga telah banyak mengungkapkan hubungan antara turunnya al-Qur'an dan realitas pewahyuan. Selain

---

[259] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī*, Damaskus: Dār 'Alā' al-Dīn, 1997, h. 107.

[260] Josep Puig Montada, "Hasan Hanafi and 'The Indissoluble Bond' between Heritage and Renewal." *Studia Islamica,* Vol. 118, Nomor 1 Tahun 2023, h. 115.

[261] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 77.

[262] Saeed, *Reading the Qur'an…*, h. 98.

menyebutkan banyaknya ayat yang menyitir kata *wāqi'* (realitas),[263] ia juga memaparkan bahwa realitas adalah wahana di mana wahyu dilendingkan di mana bangsa Arab menjadi audiennya dan Nabi Muhammad sebagai "pemeran" utamannya, sehingga tafsir harus melibatkan kesejarahan turunnya al-Qur'an yang sangat luas tersebut.[264] Intinya, Hanafi hendak menegaskan bahwa wahyu dan realitas tidak bisa dipisahkan dan karenanya penafsiran atas wahyu juga tidak bisa mengabaikan konteks yang mengingiringinya proses turunnya. Pernyataan tersebut sudah cukup menjelaskan posisinya dalam diskursus ini.

Dalam uraian Saeed, di sisi lain, konteks makro *('āmm)* turunnya al-Qur'an mencakup berbagai aspek seputar tradisi dan nilai-nilai kepercayaan, institusi, ekonomi, intelektual bangsa Arab secara umum saat pewahyuan. Meskipun banyak laporan terkait hal ini yang tidak bersifat akurat, ia menilai segudang riwayat telah menyajikan informasi kesejarahan bangsa Arab yang berharga bagi pengkaji al-Qur'an. Karena itu, rekonstruksi terhadap *historical context* (konteks historis) pewayuan menjadi elemen yang harus dilibatkan dalam menafsirkan ayat. Ia juga menambahkan, ujuan rekonstruksi terhadap konteks historis pewahyuan adalah untuk memeroleh pemahaman tentang tujuan, *maqāṣid,* dan alasan yang mendasari pesan yang dikomunikasikan pada saat itu.[265]

Kedua, konteks mikro *(sabab khāṣṣ)*, yakni situasi spesifik yang menjadi latar belakang turunnya ayat perayat dalam al-Qur'an. Hanafi dan Saeed juga sama-sama menyinggung aspek ini. Dalam rumusan pemikiran pembaruan tafsir, keduanya hanya menguraikannya secara garis besar. Hanafi cuma menegaskan bahwa adanya *sabab nuzūl* mikro juga membuktikan "komunikasi aktif" wahyu dengan realitas,[266] namun tafsir tidak cukup hanya mengungkap konteks historis mikro, seperti *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh-mansūkh,* yang banyak menjadi perhatian dominan para mufasir seperti al-Ṭabarī dan Ibn Kaśīr.[267]

Dalam narasi Saeed, konteks mikro yang disebutnya *"occasion of revelation"* juga penting menjadi catatan berharga menuju lahirnya tafsir kontekstualis, namun ia menilai banyak juris dan mufasir tidak memberikan pengaruh dalam produk penafsiran mereka karena diskursus yang banyak

---

[263] QS. al-A'rāf [7]: 171; al-Syūrā [42]: 22; al-Żāriyāt [51]: 6; al-Ṭūr [52]: 7; al-Mursalāt [57]: 7; dan al-Ma'ārij [70]: 1.

[264] Hanafi, *al-Waḥy wa al-Wāqi',* Kairo: Muassasah Handāwī, 2018, h. 3, 16-20.

[265] Saeed, *Reading the Qur'an…*, h. 87, 100.

[266] Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*, h. 107.

[267] Hanafi, *al-Waḥy wa al-Wāqi',* Kairo: Muassasah Handāwī, 2018, h. 3, 16.

dikembangkan hanya berkisar pada analisis kebahasaan.[268] Intinya, terlepas dari kritik terhadap sebagian tafsir lama, kedua pemikir menilai pemahaman terhadap konteks mikro pewahyuan tetap memberikan informasi tambahan untuk lahirnya *fresh interpretation* (tafsir yang segar).

Kedua konteks pewahyuan, makro dan mikro, tersebut sudah menjadi kesadaran para pemikir di setiap generasi mulai modern kontemporer hingga pra-modern. Beberapa nama pemikir mutakhir selain Hanafi dan Saeed juga mensyaratkan analisis terhadap konteks makro dan mikro dalam pengembangan tafsir mereka. Sahiran Syamsuddin dan Fazlur Rahman adalah dua sarjana modern kontemporer. Rahman sebagai wakil pemikir modern sangat gamblang menguraikannya dalam teori *double movement* yang ditawarkannya.[269] Sahiron juga eksplisit meletakkan perhatian terhadapnya sebagai langkah yang harus ditempuh untuk pembacaan *ma'na-cum-maghza* yang dia tawarkan.[270] Meskipun penjabarannya tidak serinci Rahman, Saeed, dan Hanafi, penegasan Sahiron tentang pentingnya memerhatikan konteks masa pewahyuan sudah cukup menggandengkannya dengan para pemikir tafsir kontekstualis lainnya.

Di zaman pra-modern, jauh sebelum Fazlur Rahman (pemikir yang menginspirasi Saeed)[271] mengatakannya,[272] al-Syāṭibī sebagai tokoh sentral dalam kajian *maqāṣid* telah lama mengungkapkan urgensi pendekatan kontekstual (makro dan mikro). Dalam salah satu lembaran kitabnya, al-Syāṭibī menguraikan:

> وَمِنْ ذَلِكَ مَعْرِفَةُ عَادَاتِ الْعَرَبِ فِي أَقْوَالِهَا وَأَفْعَالِهَا وَمَجَارِي أَحْوَالِهَا حَالَةَ التَّنْزِيلِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ سَبَبٌ خَاصٌّ لاَ بُدَّ لِمَنْ أَرَادَ الْخَوْضَ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ مِنْهُ، وَإِلَّا وَقَعَ فِي الشُّبَهِ وَالْإِشْكَالَاتِ الَّتِي يُتَعَذَّرُ الْخُرُوجُ مِنْهَا إِلَّا بِهَذِهِ الْمَعْرِفَةِ.[٢٧٣]
>
> Di antara keharusan seorang pengkaji al-Qur'an adalah mengetahui kebiasaan orang Arab, baik tradisi tutur, sikap, maupun berbagai kondisi-kondisi yang terjadi di masa turunnya wahyu, meskipun tidak ada sebab spesifik yang melatar belakanginya. Hal itu wajib diketahui oleh setiap orang yang hendak mendalami ilmu al-Qur'an. Jika tidak ada pengetahuan itu maka ia akan terjerumus dalam kesangsian dan kemusykilan yang sulit dihindari kecuali dengan pengetahuan tersebut.

---

[268] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 21.

[269] Rahman, *Islam and Modernity,* h. 5.

[270] Sahiron Syamsuddun, *Hermeneutikan dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2017, h. 142.

[271] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 27.

[272] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago: University of Chicago Press, 1982, h. 6–7.

[273] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…*, Juz 4, h. 154.

Kutipan di atas menegaskan bahwa kewajiban bagi seorang pengkaji al-Qur'an adalah memahami konteks masyarakat Arab di mana wahyu diturunkan di tengah-tengah mereka. Tidak hanya kemampuan dalam memahami "sebab spesifik" *(sabab khāṣṣ)* yang melatarbelakangi turunnya ayat demi ayat, kesadaran untuk mengungkap konteks makro *(sabab 'āmm)* bangsa Arab saat pewahyuan juga menjadi kewajiban yang direkomendasikan kepada siapapun yang hendak menafsirkan al-Qur'an. Konteks makro tersebut mencakup secara umum konteks bangsa Arab saat itu.

Pemahaman atas konteks makro al-Qur'an menjadi bagian penting dari upaya melengkapi pemahaman atas *maqāṣid* al-Qur'an itu sendiri.[274] Salah satu poin penting dalam memahami tujuan syariat adalah mengenali kondisi masyarakat Arab termasuk tentang bagaimana penerima pertama memahami wahyu *(qaṣd al-Syāri' fī waḍ'i al-Syarī'ah li al-ifhām)*.[275] Hal ini tidak lepas dari kenyataan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada mereka dan ayat-ayat turun untuk kemaslahatan mereka sebagai audien pertama. Karena itu, mengenali dengan baik tradisi mereka lebih mendekatkan pemahaman pada tujuan turunnya ayat.

Apa yang diuraikan al-Syāṭibī juga telah dibahas oleh Hanafi.[276] Sementara Saeed tampaknya kurang memperhatikan pernyataan al-Syāṭibī di atas, sebab ia terlanjur meyakini bahwa mufasir tradisional (pra-modern) kurang memiliki kesadaran untuk memperhatikan konteks makro turunnya al-Qur'an.[277] Pernyataan al-Syāṭibī tersebut menegasikan asumsi Saeed sekaligus mementahkan kritiknya bahwa para juris dan mufasir tradisional tidak memiliki *awarness* terhadap *sabab nuzūl* sebagai piranti penting dalam menganalisis ayat. Karena itu, kritik Saeed semestinya bukan mengenai masalah kesadaran atas konteks makro ulama tradisional melainkan pada implikasi minor dalam tafsir mereka.

Terlepas dari perbedaan aksentuasi dalam menarasikan konteks makro, Hanafi dan Saeed sama-sama sepakat bahwa pemahaman terhadap konteks ini akan memberikan informasi bagi pengkaji al-Qur'an untuk mengungkap nilai-nilai dan *maqāṣid* al-Qur'an. Hanafi dan Saeed berada dalam satu deretan para sarjana Muslim yang menjadikan kontek historis pewahyuan sebagai pisau analisis dalam menafsirkan wahyu.

Akan tetapi, ada barisan lain dari para sarjana sarjana Muslim kontemporer yang bersikap *disapproving* (tidak menyetujui) atau menolaknya,

---

[274] Al-Syāṭibī juga menilai bahwa memahami tradisi umum masyarakat Arab tidak hahnya dibutuhkan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an namun juga hadis Nabi sebab banyak laporan hadis yang terjadi atasa respon terhadap kebiasaan umum masyarakat saat itu. Lihat Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…*, Juz 4, h. 155-156.

[275] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 2, h. 101-130.

[276] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi',* Juz 2, h. 500-503.

[277] Lihat Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 117.

seperti Dalāl Sulamī dan Maḥmūd Kālū. Pendekatan historis *(manhaj tārīkhī* atau *tārīkhānī),* bagi mereka, tidak bisa diterima dan harus dimasukkan ke dalam kategori *tafsīr munḥarif* (menyimpang) karena akan melahirkan penyimpangan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an lantaran pendekatan tersebut hanya bisa digunakan untuk menganalisis fakta-fakta sosial manusia, tidak cocok buat kajian al-Qur'an yang transenden.[278] Tentu saja, yang menjadi kritik dan penolakan mereka bukan terletak pada *asbān al-nuzūl khāṣṣah* karena aspek ini telah ditegaskan dalam khazanah Islam tradisional, bahkan sudah menjadi tema wajib dalam setiap buku ulumul Qur'an sejak al-Wāḥidī (w. 469 H),[279] al-Zarkasyī (w. 794 H),[280] dan al-Suyūṭī (w. 911 H),[281] melainkan *asbān al-nuzūl 'āmmah* (konteks makro pewahyuan) yang dijadikan sebagai analisis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Tidak hanya pada konteks pewahyaun, Saeed juga merekomendasikan beberapa aspek yang mesti mendapatkan konsiderasi dalam diri seorang mufasir, yakni "konteks pemahaman." Konteks ini memberikan informasi tentang bagaimana orang-orang di masa lalu memahami ayat perayat al-Qur'an. Bahkan, Saeed tidak hanya menekankan pada pemahaman generasi pertama pewahyuan (*first recipient*) melainkan juga tradisi penafsiran para ulama.[282] Ia hendak menegaskan pentingnya penguasaan atas tafsir *aṣālah,* yang tidak hanya tentang menafsirkan sumber dasar Islam (al-Qur'an) secara langsung, namun juga *aṣālah* dalam arti tafsir yang dihasilkan generasi terdahulu.

Tafsir yang dihasilkan audien pertama wahyu bisa menjadi inspirasi bagi mufasir kontekstual tentang bagaimana cara penerima pertama wahyu memaknai ayat dan bagaimana mereka menerapkannya sehari-hari, termasuk bagaimana sebuah kata atau ayat disepakati dan diperselisihkan di kalangan para penerima pertama. Pada titik inilah, Saeed menekankan pemaknaan ayat secara objektif *(objective meaning)*, bukan makna baru di masa kontemporer *(subjective meaning)*.[283] Artinya, makna sebuah ayat tetap berpijak pada makna awal *(original meaning)* sebagaimana dilakukan oleh penerima pertama. Untuk melakukannya, beberapa sumber bisa dijadikan pegangan,

---

[278] Lihat Dallāl al-Sulamī, "Al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Hadīṡ, Mafhūmuh wa Ḍawābiṭuh wa Ittijāhātuh," *Risālah Duktūrah* Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2014, h. 250; Muḥammad Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm*. Yaman: Dār al-Yaman, 2009, h. 87.

[279] Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl,* Dammām: Dār al-Iṣlāḥ, 1992.

[280] al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957, Juz 1, h. 22-34.

[281] Lihat Al-Suyūṭī, *al-Itqān, fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Kairo: Beirūt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974, Juz 1, h. 91-177.

[282] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 98.

[283] Saeed, *Reading the Qur'an…,* 101, 105.

seperti buku sejarah, biografi, karya-karya tafsir, dan informasi-informasi dari laporan hadis Nabi.

Pada *stage* ini, Saeed juga menegaskan bahwa seorang mufasir kontekstualis mengeksplorasi pesan teks untuk menentukan apakah teks tersebut bersifat universal atau partikular untuk masa pewahyuan, sekaligus menghubungkan *the broader objectives*, tujuan dan prinsip umum *(maqāṣid ‘āmmah)* dari al-Qur’an.[284] Tujuan umum inilah yang nanti dikorelasikan dengan konteks masyarakat kontemporer saat penafsiran dilakukan.

Beberapa konteks di atas juga telah dijabarkan oleh para sarjana Muslim kontemporer lainnya. Nashr Hamid Abu Zayd menjadi salah satunya yang menjabarkan lebih komplit. Menurutnya, terdapat beberapa level konteks yang harus menjadi kesadaran seorang mufasir, yaitu: *al-siyāq al-ṡaqāfī al-ijtimā’ī* (konteks sosio-kultural), *al-siyāq al-khārijī* (konteks eksternal) yang disebut juga atau *siyāq al-takhāṭub*, *al-siyāq al-dākhilī* (konteks internal), *al-siyāq al-lugawī* (konteks bahasa) dan *siyāq al-qirā’ah* (konteks pembacaan) atau *siyāq al-ta’wīl* (konteks penakwilan).[285] Semua konteks ini berhubungan dengan teks al-Qur’an dan juga telah menjadi perhatian Hanafi dan Saeed, yang secara umum mengklasifikasi konteks al-Qur’an pada aspek internal dan eksternal, terutama konteks sosio-kultural (konteks makro pewahyan), *siyāq khāriji* yang bisa dipadankan *dengan* konteks mikro, serta *siyāq al-ta’wīl* (konteks penafsiran).

b. Analisis makna teks wahyu

Jika analisis historis berkaitan dengan konteks eksternal al-Qur’an maka analisis teksnya berarti analisis pada aspek internalnya. Analisis pada aspek internal juga dalang rangka memahami pesan-pesan yang ada pada teks. Karena itu, kemampuan memahami segala aspek yang berhubungan dengan teks suci harus menjadi bagian dari kesadaran setiap mufasir sebab wahyu al-Qur’an telah menjadi sekumpulan teks. Kompetensi ini disebut Hanafi ketika ia menjabarkan *al-syu’ūr al-naẓarī* (kesadaran teoretis-eidetis). Saeed menyebutnya dengan kesadaran mengidentifikasi makna teks *(identifying the meaning of text)*.[286] Namun, Saeed tidak sedetail Hanafi dalam menguraikannya. Hanafi menjabarkan pemaknaan internal teks dengan bantuan analisis ushul fikih yang sangat kaya, sementara Saeed nyaris tidak

---

[284] Saeed. "Some reflections on the Contextualist approach to ethico-legal texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71.2 (2008), h. 227.

[285] Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*, Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-‘Arabī, 2000, h. 96.

[286] Saeed, *Reading the Qur’an*…, h. 95, 98.

menghubungkannya dengan bidang ilmu tersebut dan uraiannya pun cukup singkat.

Dalam menguak sisi internal teks, "pendekatan tematik" menjadi pendekatan yang dipilih Hanafi dan Saeed. Meskipun pendekatan tematik pada umumnya juga menyasar pada sisi eksternal teks yang ditafsirkan, ranah internal teks mencakup aspek-aspek yang sangat detail. Hanafi dan Saeed sama-sama menjabarkan cukup luas poin ini.

Pertama, mengidentifikasi *genre* ayat, yakni mengenali bentuk kata dan kalimat dalam ayat. Hanafi menyebutnya dengan *"manẓūm al-naṣṣ",* seperti *ḥaqīqah-majāz, mujmal-mubayyan, ẓāhir-muawwal, muṭlaq-muqayyad,* teks *muḥkam-mutasyābih, amr-nahy,* dan *'āmm-khāṣṣ*. Bahkan, lanjutnya, setiap bentuk redaksi teks ayat tidak luput dari perhatian, seperti kata kerja *(fi'il)* dan kata benda *(isim)*, tunggal dan plural, hingga kata yang *marfū', manṣūb,* dan *majrūr.*[287] Adapun Saeed, di sisi lain, menyebutkan contoh *genre* berupa ayat kisah (tentang histori nabi atau umat terdahulu), ethico-legal (perintah, larangan, instruksi, anjuran, dan lainnya), *amṡāl* atau perumpamaan *(parable),* ayat-ayat teologis tentang informasi gaib (seperti ayat tentang Tuhan, kehidupan akhirat, surga, dan neraka), dan tipe-tipe lainnya. Termasuk dalam hal ini adalah ayat-ayat yang tampak sebagai aturan hukum *(legal enactment)* dan pesan moral (*(moral injunctions)*) yang menjadi pesan di dalamnya. Bagi Saeed, setiap *genre* ayat tersebut disampaikan dengan gaya yang unik dan pemahaman terhadapnya dapat mengantarkan mufasir pada pemahaman yang lebih baik tentang hakikat pesan yang disampaikan dalam teks.[288]

Semua *genre* ayat tersebut harus menjadi perhatian setiap penafsir sebelum ia beranjak pada analisis maknanya secara linguistik. Identifikasi terhadapnya juga menjadi langkah awal sebelum mengenali *maqāṣid* ayat itu sendiri serta untuk menentukan apakah pesan ayat bersifat *mutable* (bisa berubah; temporal) atau *immutable* (tidak bisa berubah; universal).

Kedua, analisis linguistik. Hanafi menjabarkan poin ini dalam topik kajian *"mafhūm"* yang meliputi: *'ibārah al-naṣṣ, isyārah al-naṣṣ, dalālah al-naṣṣ,* dan *iqtiḍā' al-naṣṣ.*[289] Analisis terhadap bentuk-bentuk *dalālah* ini berangkat dari internal teks meskipun di beberapa tahapnya juga menyertakan analisis dari aspek eksternal karena mengedepankan logika dan rasionalitas. *Isyārah al-naṣṣ* dan *dalālah al-naṣṣ* adalah yang paling jelas di mana yang pertama mengacu pada *ma'nā lāzim* (konsekuensi logis) dan yang kedua

---

[287] Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār ...,* h. 104-105.
[288] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 100.
[289] Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'*, Juz 2, h. 362.

diperoleh melalui *ma'āul al-ma'nā* (makna rasional),[290] tetapi analisis tetap berpijak dari makna kebahasaan karena memang termasuk dalam kategori *dalālah lafẓiyyah* (petunjuk tekstual).

Saeed, di sisi lain, menjabarkan aspek linguistik mencakup pada sisi morfologis, sintaksis, semantik, dan stilistika ayat, termasuk *ḥażf* (elepsis), *taqdīm (foregrounding)* dan *ta'khīr (backgrounding),* bentuk kata singular dan plural, dan susunan kalimat aktif dan pasif.[291] Aspek-aspek linguistik ini tentu sangat berpengaruh pada pemaknaan teks ayat sehingga setiap penafsir harus bisa memahaminya dengan baik.

Tidak hanya terkait teks yang sedang dikaji, pendekatan tematik juga mengarah pada teks lain yang paralel yang memiliki kesamaan isu. Menurut Hanafi, analisis ini dapat menghasilkan makna utama dan bukan utama.[292] Bagi Saeed, tujuannya adalah untuk komparasi sehingga seorang penafsir dapat diidentifikasi *maqāṣid,* pesan kunci, ide dan nilai di dalamnya kemudian nilai-nilai tersebut bisa diorganisir secara hierarkis.[293] Tidak hanya ayat al-Qur'an, hadis sebagai "wahyu yang hidup" juga menjadi elemen yang mesti dilibatkan dalam komparasi untuk melengkapi analisis tematis. Pelibatan hadis pun dapat membantu melengkapi pemahaman terhadap maksud al-Qur'an.[294]

Jadi, pembacaan tematis terhadap teks ayat pada sisi internal akan mendapatkan pemahaman tentang *maqāṣid* ayat. *Maqāṣid* ayat yang dimaksud adalah tujuan inti dari aspek kebahasaan yang tersimpul dari setiap kata dan kalimat. Tuturan bahasa, termasuk bahasa Arab, menyampaikan pesan secara kebahasaan. *Maqāṣid* di ranah ini juga bisa disebut *maqāṣid al-āyah* (tujuan internal ayat) yang berbeda dari *maqāṣid* ajaran atau pesan utama dari ajaran yang ditetapkan dalam rangkaian ayat. Tetapi, memahami *maqāṣid* ayat ini menjadi langkah awal sebelum menjangkau *maqāṣid* ditetapkannya ajaran *syari'ah*.

Pembacaan tematik menjadi salah bagian penting dari gagasan Hanafi dan Saeed dalam pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an, yang disebut juga dengan *al-tafsīr al-tauhīdī.*[295] Langkah ini akan memungkinkan mufasir mengidentifikasi pesan, ide, nilai, dan isu yang dikandung dalam satu unit ayat tersebut. Analisis tematis bertujuan untuk menghindari sikap atomistik dalam

---

[290] Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh,* h. 145-148.

[291] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 101.

[292] Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...,* h. 105.

[293] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 101-102.

[294] Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 102.

[295] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman, al-Ḥāḍir (Mufakkirūn)*, Kairo: Muassasah Handāwī, 2017, h. 84; Saeed, *Reading the Qur'an*…, h. 99,105.

menafsirkan ayat. Dengan kerangka ini, mufasir dapat menjumpai nilai dominan yang bisa diorganisasi relevansinya secara hierarkis.

Ketiga, memahami *maqāṣid* ayat. Hanafi dan Saeed sama-sama tegas dengan komitmen bahwa memahami ayat-ayat al-Qur'an harus mengacu pada pesan utama atau *maqāṣid* di dalamnya, bukan pada makna literal-redaksionalnya.[296]

Hanafi meyakini bahwa seluruh wahyu yang diturunkan adalah *maqāṣid*,[297] yakni tujuan ilahi. Hassan Hanafi menguraikan:

وَالْوَحْيُ كُلُّهُ قَصْدٌ اِلٰهِيٌّ، تَوَجَّهَ مِنَ اللهِ إِلَى الإِنْسَانِ فِي العَالَمِ، والعلم كصِفَةٍ تَجَلَّتْ فِي الوَحْيِ كَكَلَامٍ. لَيْسَ مَوْضُوْعُ الوَحْيِ الذَّاتُ الإِلٰهِيَّةُ، فَاللهُ لاَ يُخَاطِبُ نَفْسَهُ، وَلَايَتَكَلَّمُ مَعَ نَفْسِهِ، بَلْ يُخَاطِبُ غَيْرَهُ، الملاَئِكَةُ وَالطَّبِيْعَةُ، الأَرْضُ وَالسَّمَاءُ، وَالأَنْفُسُ وَالْبَشَرُ وَالرَسُوْلُ وَالإِنْسَانُ. الوَحْيُ إِتِّجَاهٌ مِنَ اللهِ إِلَى الإِنْسَانِ، حَرَكَةٌ مِنْ أَعْلَى إِلَى أَسْفَلَ.[298]

"Wahyu seluruhnya adalah tujuan ilahi, dari Allah ditujukan untuk manusia di alam. Alam sebagai sifat termanifestasi dalam wahyu sebagai firman. Sasaran wahyu bukanlah Zat ilahiyah. Karena itu, Allah tidak berkomunikasi dengan diri-Nya sendiri, tidak berbicara bersama diri-Nya tetapi berkomunikasi kepada yang lain: malaikat, alam, bumi, langit, jiwa-jiwa makhluk, rasul dan manusia. Wahyu beranjak dari Allah menuju manusia, bergerak dari atas ke bawah."

Beberapa poin penting bisa dirilis dari pernyataan Hanafi di atas. *Pertama*, wahyu al-Qur'an merupakan tujuan *(maqāṣid)* Ilahi, tidak hanya sebagian namun seluruh ayatnya. *Kedua,* wahyu al-Qur'an hanya ditujukan untuk manusia di alam ini. *Ketiga,* wahyu disampaikan bukan kepada diri Allah sendiri melainkan kepada makhluk-makhluk-Nya dan secara spesifik didedikasikan untuk manusia karena manusialah yang mengemban amanat wahyu melalui Nabi saw untuk seluruh umat manusia. Wahyu yang dimaksud dalam kutipan Hanafi di atas adalah wahyu khusus al-Qur'an atau wahyu yang disampaikan kepada para nabi dan rasul, bukan wahyu Allah kepada makhluk lain, seperti disebutkan dalam QS. al-Naḥl (16): 68.

Saeed juga menegaskan hal yang sama. Sangat jelas bahasa yang ia pakai bahwa *maqāṣid* atau tujuan inti dari wahyu sudah tertanam *(embedded)* rangkaian redaksinya. Karena itu, pembacaan secara harfiah akan menjadi penghalang untuk mewujudkan tujuan-tujuan utama tersebut.[299] Artinya,

---

[296] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...*, h. 108.

[297] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī...*, h. 266.

[298] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī...*, h. 291.

[299] Saeed menguraikan: *When interpreting Qur'anic texts that appear to be applicable in a range of different contexts, a mere literal reading can become an obstruction to realising the higher objectives embedded in Qur'anic values (Ketika menafsirkan teks al-Qur'an yang dapat diterapkan dalam berbagai konteks yang berbeda, pembacaan literal belaka dapat*

maqāṣid sudah menjadi satu kesatuan dalam wahyu al-Qur'an sehingga menafsirkannya mesti mengacu pada *maqāṣid* atau tujuan utamanya, bukan pada makna literalnya.

Seperti Hanafi, Saeed juga menandaskan bahwa *maqāṣid* dari al-Qur'an ditujukan kepada manusia, bukan kepada sang Pemilik wahyu maupun makhluk selain manusia, karena al-Qur'an dikomunikasikan kepada manusia sebagai *hudan* (petunjuk) bagi mereka. Turunnya wahyu merupakan *communicative act that represents the will of God* (tindakan komunikatif yang mewakili kehendak Tuhan), sehingga penafsir kontekstualis dapat menghubungkan pesan ayat dari satu dimensi ke dimensi yang lain, dari dimensi ilahiyah *(devine)* ke dimensi duniawiyah *(mundane*).[300] Pandangan ini kurang lebih senada dengan apa yang disampaikan Hanafi sebelumnya bahwa al-Qur'an diturunkan Allah bukan untuk diri-Nya melainkan untuk manusia dan berbicara kepada mereka dengan bahasa mereka.

Sebagai sesuatu yang *inhern* di dalam al-Qur'an. *maqāṣid* merupakan fondasi (*asās*) dalam setiap aktifitas penafsiran al-Qur'an. Hanafi dan juga Saeed satu suara dalam hal ini.[301] *Maqāṣid* yang dimaksud Hanafi adalah *maqāṣid ḍarūriyah* yang lima: perlindungan terhadap *nafs* (jiwa)*, 'aql* (intelek)*, dīn* (agama)*, 'irḍ* (kehormatan)*,* dan *māl* (kekayaan). Tidak hanya *maqāṣid kubrā* tersebut, *maqāṣid* lain yang dimaksud Hanafi juga berupa *mabādi' insāniyah 'āmmah* (prinsip umum kemanusiaan), sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya.[302] *Maqāṣid* yang Saeed maksud juga mengacu pada *al-kulliyyāt al-ḍarūriyyīāt,* yang disebutnya sebagai *the higher objectives*.[303] *Maqāṣid* tersebut berlaku secara universal untuk semua konteks dan setiap generasi sehingga menjadi ajaran fundamental Islam.

Saeed tidak hanya membatasi sifat fundamental pada *maqāṣid* yang bersifat *kulliyyāt ḍarūriyyīāt.* Nilai lain yang disebutnya sebagai ajaran fundamental juga mencakup nilai *obligatory*. Karena bersifat fundamental, nilai tersebut juga bersifat universal. Dengan sifat universal, Saeed juga menagarahkannya pada nilai proteksional, dan sebagian nilai instruksional.[304] Bahkan. ayat-ayat yang dikategorikan sebagai nilai *implementational* juga berusaha ditekankan pada sisi universalitasnya, bukan pada makna kebahasaan dan pesan literalnya.

---

menjadi penghalang untuk mewujudkan tujuan-tujuan tertinggi yang tertanam dalam nilai-nilai Al-Qur'an). Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 9.

[300] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 86.

[301] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...*, h. 108; Saeed, *Reading the Qur'an,* h. 66.

[302] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

[303] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 132-133; Saeed, *Reading the Qur'an,* h. 66.

[304] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 93.

Langkah-langkah analisis pada aspek internal teks mesti menjadi perhatian setiap orang yang hendak menafsirkan ayat al-Qur'an. Uraian tentang unsur-unsur kebahasaan ayat secara komplit wajib ditempuh secara utuh agar pesan-pesan yang dikandung di dalamnya bisa diungkap dengan benar. Jadi, syarat memahami bahasa Arab tidak lain kecuali untuk mengetahui kandungan setiap kata dan kalimat dalam al-Qur'an yang berbahasa Arab. Maka siapapun yang tidak bisa memahami bahasa Arab tidak akan mampu mengungkap dengan benar makna dan pesan ayat.

Al-Syāṭibī menyimpulkan:

فَالِاجْتِهَادُ فِي الِاسْتِنْبَاطِ مِنَ الْأَلْفَاظِ الشَّرْعِيَّةِ يَلْزَمُ فِيهِ الْمَعْرِفَةُ بِمَقَاصِدِ الْعَرَبِيَّةِ، وَالِاجْتِهَادُ فِي الْمَعَانِي الشَّرْعِيَّةِ يَلْزَمُ فِيهِ الْمَعْرِفَةُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَالِاجْتِهَادُ فِي مَنَاطِ الْأَحْكَامِ يَلْزَمُ فِيهِ الْمَعْرِفَةُ بِمَقَاصِدِ ذَلِكَ الْمَنَاطِ، مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الْحُكْمُ لَا منْ وجْه غيره.[٣٠٥]

Berijtihad tentang bahasa teks syariat wajib mengetahui tujuan bahasa Arab; ijtihad mengenai pesan syariat meniscayakan penguasaan terhadap tujuan syari'ah; dan ijtihad seputar alasan yang menjadi pertimbangan hukum (di masyarakat) mesti butuh pengetahuan tentang tujuan alasan tersebut dari cara di mana hukum yang sedang dibahas memiliki hubungan dengannya, bukan dari aspek lainnya.

Uraian tersebut menegaskan tiga hal: (1) ijtihad atas teks bahasa syariat (al-Qur'an dan hadis); (2) ijtihad atas makna dan pesan al-Qur'an; dan (3) ijtihad atas kasus yang terjadi dalam realitas. "Ijtihad" yang dimaksud adalah menafsirkan dan menganalisis. Ketiga horison itu mesti menjadi kesadaran setiap penafsir al-Qur'an. Ketiganya juga memiliki domainnya masing-masing yang harus dipahami secara mandiri meskipun saling berhubungan.

Akan tetapi, jika makna suatu ayat sudah dapat diketahui melalui penjelasan Nabi maka seorang mufasir tidak perlu menganalisis lebih jauh makna ayat tersebut dari sisi kebahasaan atau dari pendapat-pendapat ahli bahasa (Arab). Dalam hal ini, Ibn Taimiyah menegaskan:

وَمِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ إذَا عُرِفَ تَفْسِيرُهَا وَمَا أُرِيدَ بِهَا مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَحْتَجْ فِي ذَلِكَ إلَى الِاسْتِدْلَالِ بِأَقْوَالِ أَهْلِ اللُّغَةِ وَلَا غَيْرِهِمْ.[٣٠٦]

Di antara yang selayaknya diketahui bahwa ketika ungkapan-ungkapan yang dijumpai dalam al-Qur'an dan hadis diketahui tafsir dan maksudnya dari

---

[305] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 130.

[306] Ibn Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā,* Madīnah: Majma' Malik Fahd, 1995, Juz 7, h. 286.

penjelasan Nabi ṣallallāh 'alaih wa sallam maka tidak diperlukan lagi menganalisa maknanya dengan pendapat ahli bahasa ataupun lainnya.

Artinya, seoarang mufasir tidak perlu bersusah payah menjelaskan makna kebahasaan ayat jika kandungannya sudah bisa diakses langsung dari keterangan dari Nabi. Ini sekaligus menegaskan bahwa tidak setiap penafsiran meniscayakan adanya penguasaan terhadap ilmu bahasa Arab karena untuk mengetahuinya sebagian makna kebahasaan ayat bisa tergantikan dengan penjelasan hadis, dan itu sudah dianggap cukup.

Penjelasan di atas juga dapat dipahami bahwa setiap mufasir yang hendak menghubungkan pesan wahyu dengan realitas sosial dipersyaratkan memiliki pemahaman yang memadai terhadap makna literal kebahasaan, tujuan utama atau *maqāṣid* di dalamnya, serta konteks sosial di mana kepada mereka tafsir akan diimplementasikan. Dengan kata lain, menafsirkan al-Qur'an mencakup pemahaman ketiga aspek tersebut, tidak hanya sebagiannya saja: bukan cuma aspek tekstualnya, bukan hanya *maqāṣid* yang dikandungnya, juga tidak sekadar aspek realitasnya. Kesimpulan ini juga menjadi konklusi dari pemikiran Hanafi dan Saeed.

Meskipun Hanafi dan Saeed menawarkan gagasan tafsir baru untuk merespon konteks kontemporer, keduanya juga mempersyatkan pemahaman pada aspek kebahassan al-Qur'an dan *maqāṣid* yang diperoleh dari nas, sebelum ke langkah terakhir di level realitas. Masing-masing hosiron memiliki fungsi kebenarannya sendiri. Sisi kebahasaan menyajikan kebenaran linguistik, begitupun *maqāṣid* yang diperoleh dari teks, dan kebenaran tafsir realitas dengan mengungkap fakta-fakta di mana fakta-fakta tersebut akan dihubungkan dengan pesan teks.

Dalam ihwal inilah dapat ditegaskan bahwa pengetahuan terhadap makna kebahasaan maupun *maqāṣid* yang diperoleh dari teks wahyu bisa mengacu pada hasil atau kesimpulan para ulama sebelumnya. Analisis teks sudah rampung dan final di tangan mereka. Karena itu, mufasir saat ini atau yang akan datang tidak perlu bersusah payah mengkaji ayat perayat seperti yang pernah dilakukan al-Ṭabarī, al-Rāzī, Ibn Kaṡīr, al-Qurṭubī, atau para ulama tafsir lainnya. Mereka sudah selesai dan berhasil menganalisis setiap kata dan kalimat pada setiap ayat al-Qur'an. Pengkaji al-Qur'an di zaman ini cukup menggunakan hasil uraian tafsir mereka, sehingga yang menjadi fokus hanya pada langkah berikutnya adalah mendudukkan pesan ayat dalam realitas kekinian.

Namun demikian, apa yang telah dihasilkan para sarjana Muslim sebelumnya bukanlah produk final atau harus diikuti apa adanya oleh generasi berikutnya. Pembaruan pemikiran tafsir masih terbuka pada aspek pemaknaan tekstual ayat. Analisis baru tetap dibutuhkan pemahaman kebahasaan karena

tujuan-tujuan al-Qur'an selalu terselip dalam lipatan-lipatan ayat demi ayat. Artinya, makna baru ayat yang belum pernah diproduksi sebelumnya tetap bisa dihadirkan. Kandungan *maqāṣid* baru juga masih bisa dihasilkan dari al-Qur'an di luar *maqāṣid* yang sudah pernah dijelaskan para ulama terdahulu. Sebab, sebagaimana pernyataan dari *Abū al-Maqāṣid*,[307] semakin tinggi pemahaman bahasa Arab seseorang, akan semakin tinggi pula level pengetahuannya terhadap tujuan atau *maqāṣid* al-Qur'an. Sebaliknya, semakin rendah kapasitas kemampuan bahasa Arab seseorang maka semakin rendah juga kesempatannya memahami *maqāṣid* ayat. Oleh sebab itu, pembaruan pemikiran tafsir tidak hanya terkait *taḥqīq al-manāṭ* dengan hanya mengandalkan makna-makna yang dihasilkan para ulama terdahulu *(tanqīḥ al-manāṭ* dan *takhrīj al-manāṭ),* tetapi juga pembaruan pada level makna teks dan *maqāṣid*-nya.

Meski banyak pemikir pembaru Muslim kontemporer mengafirmasi pandangan di atas, sebagian sarjana lainnya menilai sebaliknya. Kaum literalis menolak upaya mencari *maqāṣid* dan menjadikannya sebagai epistemologi tafsir al-Qur'an. Alasan mereka, tafsir dengan pertimbangan *maqāṣid* akan mengubah hukum al-Qur'an dari pesan perintah menjadi larangan atau dari larangan menjadi perintah. Akibatnya, banyak aturan akan berubah jika *maqāṣid* menjadi pertimbangan, seperti larangan riba akan berubah menjadi halal dan aturan *ḥudūd* (hukuman) menjadi batal, hingga pengabaian terhadap perintah-perintah ibadah berupa shalat, zakat, puasa dan haji dengan alasan dan pertimbangan *maqāṣid.*[308] Pandangan semacam ini justru mendistorsi khazanah intelektual Islam yang telah banyak melahirkan menguraikan ilmu *maqāṣid* untuk memahami ajaran al-Qur'an, atau merupakan sikap generalisasi terhadap langkah-langkah teoretis-metodologis ilmu *maqāṣid* di mana Hanafi dan Saeed sendiri (dan para ulama *maqāṣidī*) tetap mempertimbangkan ranah khusus bagi ajaran yang bersifat *qaṭ'ī* dan abadi tanpa menyentuh kewajiban pokok agama. Salat dan rukun Islam yang lain tetapi menjadi kewajiban tanpa perubahan sama sekali.

Tema pembahasan yang lebih kontroversial memang berkaitan dengan ajaran *ḥudūd* yang melahirkan kesimpulan berbeda antara tafsir dengan *maqāṣid* dan tafsir yang hanyak berkutat pada pesan literal. Sedangkan riba akan tetap haram dengan pendekatan *maqāṣid* dan perdebatannya terletak pada apakah bunga bank termasuk riba atau bukan dan Saeed menggolongkannya ke dalam nilai *obligatory*. Sehingga, masalah yang sebenarnya berada pada level "tafsir atas realitas" *(tafsīr 'alā al-waqāi'),* bukan terkait pendekatan yang digunakan dalam menafsirkan ayat *(tafsīr 'alā al-nuṣūṣ)*.

---

[307] Al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid ...,* h. 149, 296; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 53.

[308] Maḥmūd Kālū, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah...,* h. 114.

Tafsīr 'alā al-nuṣūṣ terkait dengan pemahaman teks ayat. Teori yang telah digunakan para ulama tradisional adalah *"manāt al-ḥukm",* yakni teori mengistinbat *'illah,* rasionalitas*,* atau *ratio-legis*. Para ulama menilai ruang ijtihad dapat ditempuh melalui teori *tanqīḥ al-manāṭ* dan *takhrīj al-manāṭ.* Ijtihad *tanqīh al-manāṭ* berarti analisis untuk memilih dan memilah *waṣf* yang dimungkinan menjadi *'illah* pada sebuah nas yang menjelaskan aturan tertentu. Sementara *takhrīj al-manāt* adalah proses berikutnya dalam menentukan *'illah* yang spesifik dari beberapa *waṣf* yang sudah dipilah sebelumnya kemudian dihasilkan *'illah* pada *aṣl* (teks al-Qur'an atau hadis). Adapun *taḥqīq al-manāṭ* berkaitan dengan proses aktualisasi *'illah* pada kasus di masyarakat.[309] Kedua teori tersebut dilengkapi dengan teori *taḥqīq al-manāṭ* yang berkaitan dengan analisis pada ranah realitas, yakni *ijtihad 'alā al-waqāi'* (tafsir terhadap *mu'āṣarah)* yang akan dibahas pada bagian berikutnya.

Sebagian ulama tradisional beranggapan ijtihad *tanqīḥ al-manāṭ* dan *takhrīj al-manāṭ* sudah dianggap selesai karena para ulama sudah banyak membahasnya, Setumpuk karya tafsir dan fikih telah berhasil ditulis untuk mengungkap *dalālah* atau petunjuk makna ayat-ayat al-Qur'ab dengan menerapkan kedua teori tersebut. Ayat-ayat tentang riba (QS. al-Baqarah [2]: 275, Āli 'Imrān [3]: 130, al-Nisā' [4]: 160-161, dan Al-Rūm [30]: 39), misalnya, sudah jelas petunjuk maknanya sehingga bisa dianggap rampung di tangan para ulama terdahulu. Karena itu, wajar masih marak kaum tekstualis-literalis karena mereka berhenti pada ranah *tafsīr 'alā al-nuṣūṣ* yang dianggap telah final tersebut.

Analisis pada ranah tentu saja tidak bisa diabaikan. Hanafi dan Saeed juga telah menguraikan langkah-langkah metodologis tafsir atas teks wahyu *(tafsīr 'alā al-nuṣūṣ)* di atas. Hal itu menunjukkan penguasaan diri Hanafi terhadap khazanah keilmuan tradisional yang tidak hanya menukil dan mengulang dari para ulama semata melainkan juga disertai dengan usaha rekonstruksi terhadap ilmu-ilmu keislaman lama terutama dalam *al-ulūm al-dīniyah al-'aqliyah* (ilmu-ilmu keislaman rasional), terutama ilmu ushul fikih. Sementara Saeed melalui penjabarannya yang agak seherhana seolah mencukupkan pemahaman terhadap ilmu-ilmu tersebut dengan cara menukil dan mengadopsi dari khazanah keislaman yang bisa diakses dengan mudah.

---

[309] Misalnya, *'illah* keharaman mengkonsumi *khamr* dan hukum haram bagi barang-barang ribawi. *'Illah* dari keduanya tidak disebut eksplisit dalam ayat dan hadis. Para mufasir dan mujtahid kemudian berusaha menghimpun dan memilah berbagai *waṣf* (sifat) yang berhubungan kemudian menetapkan *'illah*-nya. *'Illah khamr* dalah "memabukkan". Maka segala yang memabukkan adalah haram. Sedangkan *'illah* emas dan perak sebagai barang ribawi adalah karena *al-naqdiyah* (mata uang), maka mata uang apapun juga disebut sebagai barang ribawi yang proses jual belinya harus memenuhi syarat dan ketentuan syara', yakni harus tunai dan sepadan. Proses analisis "menghimpun dan memilah *waṣf*" itu disebut *tanqīḥ al-manāṭ,* sedangkan langkah "menetapkan *'illah*" disebut *takhrīj al-manāt.* Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, h. 794; Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...*, Juz 5, h. 11-12, 19-21.

Meskipun posisi Hanafi dan Saeed memperkuat gambaran tradisi kesarjanaan tafsir kontemporer yang beragam, keduanya tetap sama-sama bisa dikategorikan sebagai sarjana ahli tafsir karena komitmennya pada analisis teks dari sisi internal (pemaknaan linguistik) dan eksternal (historisitas teks wahyu) hingga *maqāṣid* al-Qur'an. Karena itu, keduanya adalah tokoh pemikir yang sama-sama memiliki *syu'ūr tārīkhī* dan *syu'ūr naẓarī,* meskipun Hanafi tampak lebih serius dalam mengurai *syu'ūr naẓarī* dari pada Saeed. Keduanya juga tidak sekadar mengutip dan menukil pendapat-pendapat lama tetapi juga berusaha menawarkan rekonstruksi teoretis-metodologis terhadap khazanah pemikiran tafsir tradisional sehingga mampu melahirkan gagasan-gagasan yang orisinal.

2. Tafsir *bi al-maqāṣid* untuk merespon *mu'āṣarah* (modernitas)

Maqāṣid yang sudah diperoleh dari analisis di level teks *(tafsīr alā al-nuṣūṣ)* diimplementasikan dalam realitas sosial mutakhir *(tafīr alā al-waqāi')*. *Maqāṣid* yang diisbat dari pengalaman dan hasil kesepakatan universal juga melengkapi *tafīr alā al-waqāi'*.

Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed sama-sama berupaya mendudukkan pesan wahyu ke dalam realitas kontemporer. Keduanya sepakat bahwa menafsirkan al-Qur'an tidak hanya berhenti pada analisis teks tetapi juga melanjutkan pesan-pesan wahyu ke dalam realitas faktual. *Tafsīr ijtimā'ī* Hanafi dan Tafsir Kontekstualis Saeed pun disuarakan untuk menegaskan tujuan tersebut. Kedua pemikir juga telah menjadikan *maqāṣid* sebagai titik penghubung antara wahyu dan realitas.[310] Aktivasi makna dan *maqāṣid* ayat ke dalam realitas bisa disebut dengan *tafsīr alā al-waqāi'*.

Dalam merespon modernitas, Hanafi telah menegaskan satu dari tiga kesadaran dalam rumusan pembaruan pemikiran tafsirnya, yakni *al-syu'ūr al-'amalī* (kesadaran praksis). Saeed juga merekomendasikan hal senada bahwa penafsir kontekstualis mesti memiliki konsiderasi *(consideration)* pada fakta realitas,[311] yakni mempertimbangkan konteks *macro context 2* atau konteks makro mutakhir.

Sebagai implementasi dari kesadaran praksis *(syu'ūr 'amalī),* Hanafi mengungkapkan bahwa realitas dan teks adalah satu kesatuan yang bisa diketahui dan dipahami akal. Ia mengatakan:

الوَاقِعُ وَالنَصُّ شَيْئٌ وَاحِدٌ يُدْرَكُهُ العَقْلُ نَظْراً لِوَحْدَةِ الوَحْيِ وَالعَقْلِ وَالطَبِيْعَةِ.[312]

---

[310] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyah*. Beirūt: Muassasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1995, Juz 2, h. 56; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 105.

[311] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 5, 8,9, 31, 43, 44, 88.

[312] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…,* Juz 2, h. 487.

Realitas dan nas adalah entitas tunggal yang dapat dijangkau oleh akal karena manunggalnya entitas wahyu, akal, dan alam.

Unifikasi antara wahyu, akal, dan alam merupakan elemen utama dalam mewujudkan tafsir atas realitas *(tafsīr a'alā al-wāqi')*. Ketiganya adalah sumber bagi tafsir untuk meneguhkan kesadaran praksis.

Kesadaran praksis dimaksudkan agar pesan nas berkorelasi dengan realitas kekinian. Setiap seruan dan larangan wahyu diaplikasikan dalam kehidupan nyata dengan mengindahkan *maqāṣid* di dalamnya. Tujuan Allah *(maqāṣid Syāri')* ditransformasikan ke dalam tujuan manusia *(maqāṣid mukallaf)*, tujuan manusia bersinergi dengan tujuan Tuhan, dan pesan wahyu menjadi sistem ideal bagi kehidupan alam melalui peran manusia di bumi.[313]

Tugas mufasir adalah menghubungkan antara wahyu dan realitas. Teori-teori penafsiran dihadirkan untuk memastikan hubungan tersebut. Maka tidak perlu dipisahkan antara *haqīqah naẓariyah* (kebenaran teoretis) dan *al-wāqi'ah al-musyāhadah* (fakta sosial).[314] Wahyu adalah *haqīqah naẓariyah* dan realitas merupakan *al-wāqi'ah al-musyāhadah.* Teori-teori telah ditawarkan para pemikir Muslim untuk menganalisis masalah ini. Teori *manāṭ al-ḥukm* adalah salah satunya. Sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya, teori *tanqīḥ al-manāṭ* dan *takhrīj al-manāṭ* untuk menganalisis pada sisi teks wahyu. Sedangkan teori *taḥqīq al-manāṭ* menganalisis *ratio-legis* pada tataran realitas.

Teori *taḥqīq al-manāṭ* telah diinisiasi oleh ulama tradisional seperti al-Qarāfī dan al-Syāṭibī,[315] di mana teori ini juga menjadi bagian tak terpisahkan dari rumusan ilmu *maqāṣid.* Hanafi melestarikannya dan menyuarakannya kembali, namun Saeed alpa dalam merumuskan teori klasik ini meskipun ia juga menyinggungnya dalam sebagian *space* analisisnya.

Urgensi *taḥqīq al-manāṭ* karena keniscayaan adanya perubahan zaman. Kondisi zaman di masa Nabi atau turunnya wahyu tidak akan sama dengan situasi generasi berikutnya. *Taḥqīq al-manāṭ* hendak memastikan ajaran *taklīfī* dalam al-Qur'an ditujukan kepada siapa dan dalam konteks apa. Intinya, meski pesan dalam ayat sudah jelas namun tidak bisa serampangan diterapkan untuk memutuskan masalah yang terjadi di masyarakat. Dibutuhkan analisis mendalam untuk memahami masalah sebelum mendalilkan ayat al-Qur'an.

Operasionalisasi teori *taḥqīq al-manāṭ* terjadi pada dua kemungkinan.[316] Kemungkinan pertama adalah implementasi atas *maqāṣid kulliyah* atau *mabda' kullī*, seperti implimentasi atas prinsip keadilan atau *ḥifẓ al-nasl* dalam realitas sosial. Sedangkan kemungkinan kedua adalah penerapan

---

[313] Hassan Hanafi, *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah…*, Juz 2, h. 87-93; Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 276.

[314] Hassan Hanafi, *Qaḍāyā Mu'āṣarah...,* h. 181.

[315] Al-Qarāfī, *al-Furūq,* Juz 2, h. 133; al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt,* Juz 5, h. 11-13.

[316] Al-'Akbarī, *Risālah fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 80-86.

ratio-legis atau *illah*, seperti *'illah* larangan riba yang sudah ditetapkan para ulama kemudian diterapkan pada kasus-kasus tertentu yang terjadi di masyarakat. *Taḥqīq al-manāṭ* kemudian melahirkan salah satu kaidah: *al-ḥukm yadūr ma'a 'illatih wujūdan wa 'adaman,* adanya hukum berkelindan pada ada dan tidak adanya *'illah*. Jika ditemukan *illah* maka hukum juga dapat diwujudkan, ketiadaaannya juga menyebabkan kekosongan hukum.

Dalam ilmu ushul fikih, *taḥqīq al-manāṭ* menjadi langkah akhir di dalam proses *ijtihād qiyāsī*. *Ijtihād qiyāsī* yang hanya fokus pada analisis *maqīs* (kasus tertentu yang terjadi dalam realitas di mana *ratio-legis* teks hendak diterapkan) tidak memerlukan analisis kebahasaan ayat atau hadis karena untuk memahami kebahasaan bisa diperoleh dari penjelasan para ulama lain sebelumnya.[317] *Manāṭ al-ḥukm* yang terdapat pada teks menjadi penanda bisa diwujudkannya pada kasus yang ada dalam realitas. Namun, *manāṭ al-ḥukm* tidak hanya terbatas pada apa yang tersimpul dalam teks secara redaksional. *Manāṭ al-ḥukm* juga menyasar pada ruang lain di luar teks al-Qur'an, termasuk konteks budaya, politik, ekonomi, dan lainnya yang mengiringi turunnya setiap teks wahyu. Semua aspek yang menyelimuti lahirnya tersebut, baik aspek internal maupun eksternal, menjadi *manāṭ al-ḥukm* yang harus didudukkan ke dalam realitas kekinian di mana tafsir akan disuguhkan.

Aktualisasi *manāṭ* dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang luas semacam itu disebut sebagai *al-qiyās al-wāsi' , extended analogy* (analogi luas), bukan *qiyās* yang *uṣūlī* yang diperkenalkan para ahli ushul pada umumnya. Saeed berusaha mengambil langkah *al-qiyās al-wāsi'* ini karena lebih menekankan pada konteks makro pewahyuan dari pada konteks mikro yang terselip dalam balutan teks semata. Jadi, Kesamaan atau ketidaksamaan konteks turunnya ayat dengan konteks sosial kontemporer tidak hanya pada sisi yang sempit melainkan mencakup berbagai aspek yang sangat kompleks.

Untuk menghasilkan *tafsīr alā al-waqāi'* di tengah kompleksitas tersebut dibutuhkan beberapa langkah umum yang mesti menjadi "kesadaran" setiap mufasir.

a. Mengenali konteks kontemporer

Masalah yang hendak direspon melalui tafsir mesti mencerminkan sifat aktual sekaligus faktual. Hanafi menekankan bahwa persoalan yang hendak

---

[317] Al-Syāṭibī mencontohkan beberapa ulama mazhab yang hanya beristinbat pada ranah *maqīs* (kasus baru di masyarakat), seperti Ibn al-Qāsim dan Asyhab (Malikiyah), Abu Yusuf dan Muḥammad ibn al-Hasan (Hanafiyah) serta al-Muzannī dan al-Būṭī (Syāfi'iyah). Mereka tidak menganalisis kebahasan al-Qur'an dan hadis karena sudah mengandalkan *uṣūl* imam mazhab masing-masing. Dengan berpegang pada *uṣūl* tersebut mereka menelurkan hukum pelbagai masalah kasuistik dan menfatwakannya kepada umat. Setiap fatwa itu diterima dengan baik karena mereka memahami *maqāṣid* syara' dalam mendudukkan ajaran hukum di tengah mereka dan hasil tafsir atau jitihad mereka tersebut dinilai benar *(ṣaḥiḥ)*. Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt...,* Juz 5, h. 125-126.

direspon dengan tafsir harus bersifat aktual *(zamanī)* dan faktual *(wāqi'ī).* Sifat "aktual" untuk memastikan masalah yang hendak direspon benar-benar bersifat kekinian, dialami generasi masyarakat di zaman ini, bukan di zaman yang lain. Jadi, *tafsīr zamanī* didedikasikan untuk menjawab problem kekinian,[318] seperti problem kemiskinan, korupsi, atau krisis lingkungan yang dirasakan masyarakat hari ini termasuk di Indonesia.

Sifat "faktual" *(wāqi'ī)* berarti problem yang direspon merupakan fakta riil yang dialami oleh manusia modern, bukan masalah *iftirāḍiyah* (bersifat angan-angan) yang tidak terjadi.[319] Karena itu, *tafsīr wāqi'ī* tidak berangkat dari ruang kosong tetapi dari pengalaman nyata, tafsir yang didedikasikan tidak untuk membela Tuhan atau membela Islam, karena yang harus dibela dan diberdayakan sesuai ajaran al-Qur'an adalah manusia itu sendiri.

Dalam bahasa Saeed, masalah yang dihadapi merupakan sikap *concern* dan kebutuhan konteks kontemporer *(concerns and needs of the contemporary context)*, yakni konteks makro kontemporer yang mencakup sosial politik, budaya, pendidikan, ekonomi, dan lainnya. Sehingga, tafsir diterima dengan akal sehat atau secara umum dianggap mencerminkan kewajaran, keadilan, dan rasionalitas oleh umat Islam saat ini.[320] Secara umum, apa yang disampaikan Saeed tidak berbeda dari uraian Hanafi karena poin utamanya adalah kebutuhan umat yang bersifat aktual dan faktual, bukan di zaman atau generasi sebelumnya.

Akan tetapi, *tafsīr alā al-waqāi'* dihadirkan untuk meraih kemaslahatan umat zaman ini sekaligus generasi di masa depan. Para tokoh *maqāṣid* telah menekankan masalah bahwa tujuan ajaran Islam tidak hanya diorintasikan bagi kehidupan umat manusia hari ini, *fi al-' ājil* (العاجل) melainkan juga sekaligus memerhatikan nasib generasi mendatang dan menyongsong kemajuan di masa depan, *fi al-ājil* (الأجل). Jika perhatian hanya fokus pada kebaikan umat kontemporer tanpa peduli terhadap nasib generasi mendatang maka yang terjadi adalah sikap egois dan prilaku antroposentis terhadap sumber daya alam.

b. Mengacu pada *maqāṣid*

Hanafi dengan tegas menyatakan bahwa tafsir yang didedikasikan untuk menjawab problem umat harus mengacu pada *maqāṣid* atau tujuan-tujuan utama al-Qur'an, bukan pesan tektual-literal ayat.[321] Saeed juga menandaskan hal senada, bahwa *maqāṣid* atau nilai-nilai universal ajaran Islam menjadi unsur paling urgen dalam gagasan tafsir progresifnya, namun menghadirkan tafsir baru harus dipastikan tidak menabrak nilai fundamental

---

[318] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 106-107.
[319] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 106-108.
[320] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 95, 107.
[321] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

agama.[322] Bahkan Saeed menguraikan: *"Contextualisation involves two essential tasks: it first seeks to identify the basic message (or messages) that emerge from the Qur'anic text from the process of interpretation, and then, to apply that message (or messages) to other subsequent contexts,"*[323] (Kontekstualisasi melibatkan dua tugas penting: pertama, ia berupaya mengidentifikasi *maqāṣid* yang lahir dari teks al-Qur'an melalui proses penafsiran, dan kemudian menerapkan *maqāṣid* tersebut ke dalam konteks-konteks berikutnya). Artinya, persoalan riil yang terjadi di masyarakat ditimbang dengan pesan-pesan wahyu. Sebuah persoalan dikaji berdasarkan takaran *maqāṣid*-nya.

Maqāṣid yang dimaksud Hanafi mencakup dua hal: *al-kulliyāt al-khams* dan *mabādi' insāniyah 'āmmah. Al-kulliyat al-khams* disebutnya sebagai *muqawwimāt al-ḥayāh* (nilai-nilai kehidupan) yang meliputi *nafs, 'aql, dīn, 'irḍ,* dan *māl. Muqawwimāt al-ḥayāh* berarti pilar-pilar atau fondasi utama yang menopang tegaknya kehidupan manusia baik individu maupun kolektif. Sedangkan *mabādi' insāniyah 'āmmah* berupa kaidah-kaidah dasar dalam ajaran al-Qur'an.[324] *Mabādi' insāniyah 'āmmah* merupakan kaidah-kaidah dasar yang bersifat umum dan meneguhkan perlindungan terhadap nilai-nilai kehidupan atau lima *maqāṣid kulliyāt*. Ia menyebutkan beberapa *mabādi'*: *al-Islām dīn al-ḥurriyyah wa al-musāwāh* (Islam itu agama kemerdekaan dan kesetaraan)*, lā ḍarar wa lā ḍirār, al-asyyā' fī al-aṣl al-ibāḥah,* dan prinsip umum lainnya yang mengukuhkan perlindungan atas lima *maqāṣid ḍarūriyāt*. Prinsip umum tersebut, tegasnya, menjadi asas bagi tafsir yang menjadi parameter konseptual dalam menjawab problem di masyarakat.[325] Nilai-nilai inilah yang ditegaskan Hanafi sebagai basis dalam menafsirkan ayat yang hendak dikontekstualisasikan dalam kehidupan masyarakat.

Maqāṣid 'āmmah dan *mabādi' kulliyah* yang menjadi pijakan dalam *tafsīr bi al-maqāṣid* tidak hanya yang dihasilkan dari teks tetapi juga diperoleh dari realitas masyarakat, seperti tradisi dan kearifan masyarakat luas serta nilai-nilai kebaikan yang dihasilkan dari kesepakatan umum di zaman kontemporer. Termasuk dalam hal ini adalah *maqāṣid* yang diproduksi menjadi nilai-nilai hak asasi manusia baik versi negara-negara Islam maupun lainnya, deklarasi deklarasi Aljazair, deklarasi Kairo, deklarasi Paris atau lainnya.

Nilai fundamental yang dimaksud Saeed adalah *maqāṣid ḍarūriyah kulliyah* (tujuan primer universal) yang telah diperkenalkan para ulama tradisional, yakni nilai dasar perlindungan atas jiwa manusia, agama, keturunan, akal, dan harta.[326] Nilai fundamental lainnya, lanjut Saeed, adalah

---

[322] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 106-107.
[323] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 59.
[324] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.
[325] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.
[326] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 132-133; Saeed, *Reading the Qur'an,* h. 66.

nilai-nilai *obligatory* berupa nilai keimanan (rukun iman), nilai keislaman (rukun Islam) dan ketentuan halal-haram. Nilai-nilai fundamental tersebut berada pada level yang paling tinggi di antara hierarki nilai lainnya. Karena itu, ia menekankan bahwa nilai-nilai yang bersifat non-universal dalam al-Qur'an harus ditafsirkan dengan mengacu pada nilai-nilai universal di dalamnya.[327]

Jadi, Saeed menegaskan dua bentuk nilai fundamental:[328] (1) nilai-nilai fundamental agama yang menjadi konsensus seluruh umat Islam, seperti keimanan kepada Tuhan, Nabi Muhammad, al-Qur'an yang ditutunkan kepada Nabi Muhammad, dan lainnya; dan (2) nilai-nilai fundamental kemanusiaan universal, akuntabilitas kepada Tuhan, hubungan Tuhan dengan ciptaan, kebutuhan dan pentingnya agama bagi perkembangan manusia, dan nilai-nilai yang diterima secara objektif seluruh umat kemanusiaan.

Seperti Hanafi, Saeed juga menyatakan pendapat yang kurang lebih sama bahwa "tafsir baru" untuk merespon realitas kontemporer harus mengacu pada nilai-nilai fundamental al-Qur'an, seperti nilai *fairness* (kejujuran)*, justice* (keadilan)*,* dan *equity* (kesetaraan wajar).[329] Nilai-nilai ini diisbat dari nas-nas agama yang disebut dengan *mabādi' 'āmmah* atau prinsip universal. Nilai-nilai universal itulah yang mesti menjadi konsiderasi setiap orang yang menafsirkan untuk merespon zamannya. *Tafsīr bi al-maqāṣid* menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologi dalam setiap tafsir yang diproduksi untuk merespon kebutuhan mutakhir.

Tidak hanya *maqāṣid* dari nas al-Qur'an, *tafsīr bi al-maqāṣid* juga menghimpun *maqāṣid* yang diisbat dari realitas. Nilai-nilai baru yang diterima secara umum atau dianggap baik dan rasional secara publik menjadi *elemen* penting sebagai pertimbangan dalam mengembangkan tafsir di era kontemporer. Hanafi mencontohkan konsesi dari pengalaman hidup bersama yang lahir dari kearifan masyarakat umum, dan keteladanan ideal yang diterima secara. Saeed menyuguhkan nilai-nilai universal sebagai hak asasi manusia. Dalam hal ini Saeed menandaskan:

In this ongoing effort, interpreters are guided by the fundamentals of the religion. However, they are also influenced by those values that Muslims and the broader community of human beings consider to be fair, good, and reasonable at a particular time and context; their interpretations are therefore open to changes that follow the changes to context.[330]

"Dalam upaya reinterpretasi yang berkelanjutan ini, para penafsir dipandu oleh nilai-nilai dasar agama. Namun, para penafsir juga dipengaruhi oleh nilai-nilai

---

[327] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 91.
[328] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 125.
[329] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 71.
[330] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 72.

keadilan, kebaikan, dan rasional yang diakui umat Islam dan komunitas yang lebih luas pada waktu dan konteks tertentu. Oleh karena itu, penafsiran mereka terbuka terhadap perubahan yang mengikuti perkembangan konteks."

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa upaya melahirkan tafsir baru dalam merespon perubahan zaman berpijak pada nilai-nilai fundamental agama serta nilai-nilai yang diterima oleh umat Islam dan masyarakat dunia sebagai nilai kebaikan, keadilan dan rasional sesuai perkembangan masyarakat di setiap zamannya. Artinya, Saeed tidak hanya menyandarkan nilai-nilai dasar yang diperoleh dari wahyu, tetapi juga nilai-nilai lain yang menjadi perhatian umat Islam dan masyarakat global di zaman tertentu. Semua nilai tersebut mesti menjadi pijakan bagi upaya reinterpretasi.

Saeed menjelaskan nilai-nilai lain di luar yang fundamental adalah nilai-nilai yang berlaku secara universal dalam konteks zaman tertentu. Menurutnya, ada nilai yang bisa saja tidak menjadi perhatian di zaman sebelumnya tetapi sangat penting di zaman mutakhir. Beberapa nilai yang termaktub dalam dokumen internasional *human rights* (hak asasi manusia) adalah contoh yang dianggapnya sangat jelas. Sebaliknya, lanjutnya, ada nilai yang dahulu menjadi perhatian tetapi di zaman ini disepakati untuk dinafikan.[331] Perbudakan dan peperangan menjadi contoh paling nyata nilai atau ajaran di mana semua masyarakat global zaman ini tidak mengafirmasinya—contoh yang mencerminkan karakteristik *tafsīr bi al-maqāṣid.*

Berdasarkan gagasan Hanafi dan Saeed, terlepas dari perbedaan keduanya dalam merumuskan *maqāṣid, tafsīr bi al-Maqāṣid* berarti tafsir yang membumikan *maqāṣid,* baik yang diunduh dari al-Qur'an maupun yang diekstrak langsung dari realitas. Pegangan terhadap *maqāṣid* atau pesan utama al-Qur'an, bukan dari makna literalnya, karena konteks masyarakat terus mengalami perubahan setiap generasinya. Kondisi sosial di masa pewahyuan berbeda dari situasi pada generasi berikutnya, apalagi rentang waktu yang sangat jauh mencolok antara kehidupan masa kenabian dan kehidupan empat belas abad setelah itu. Karena pergeseran dan perubahan zaman yang sangat nyata tersebut, membumikan al-Qur'an hanya dengan pesan literalnya merupakan tandakan pengabaian terhadap sunnah alamiah. Dengan *maqāṣid* itulah al-Qur'an sebagai *hudan* (petunjuk) abadi akan terkonfirmasi sepanjang zaman.

---

[331] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 71. Adanya sederet ayat dan hadis seputar perbudakan tidak berarti Islam mengakui perbudakan sebagai ajaran yang inhern. Perbudakan dalam al-Qur'an senyatanya merupakan respon atas kebiasaan dan nalar masyarakat pada masa pewahyuan. Sebaliknya, wahyu justru berusaha menghentikan system perbudakan secara *tadrījī* (bertahap) yang dibuktikan dengan ditetapkannya sanksi berupa pemerdekaan budak untuk berbagai bentuk pidana dan pelanggaran, seperti pidana pembunuhan (QS. Al-Nisā' [4]: 92), pelanggaran sumpah (QS. Al-Māidah [5]: 89), dan lainnya.

Hanafi telah menyebutkan bagaimana *maqāṣid* digunakan oleh para ulama sebelumnya sebagai epistemologi tafsir untuk merespon situasi umat Islam di setiap generasinya. Rumusan *maqāṣid* al-Syāṭibī sendiri, sebagai *founding father maqāṣid*, berawal dari kegelisahan atas kemunduran Islam di masanya. Di era modern, Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) sebagai pembaru Islam telah menyisipkan rekomendasinya kepada para murid-muridnya agar mengaktivasi teori *maqāṣid* untuk menghadirkan tafsir progresif.[332] Ibn ‘Āsyūr, pembaru di zaman modern, telah menunjukkan intensi yang sama. Respon terhadap situasi di zaman mereka adalah pembaruan pemikiran keislaman (tafsir al-Qur’an) untuk melahirkan perubahan di tengah masyarakat. Tidak hanya untuk melahirkan tafsir baru atas teks wahyu, Hanafi juga menjadikan *maqāṣid* sebagai epistemologi tafsir untuk lahir kebangkitan umat—seraya menyitir gagasan *maqāṣid* al-Syāṭibī yang untuk merespon krisis yang dialami umat saat itu.[333] Artinya, Hanafi melihat pembaruan pemikiran tafsir dengan *maqāṣid* sebagai basis epistemologis menuju kebangkitan (kemajuan dan kemaslahatan) umat Islam dalam menghadapi zaman.

Saeed juga merawikan bahwa para ulama pembaru di zaman sebelumnya telah menjadikan epistemologi *maqāṣid* sebagai *panacea* (obat manjur) untuk merespon dominasi paham literalisme.[334] Tetapi, Saeed hanya menyebut *maqāṣid* sebagai *liberating force* (kekuatan yang membebaskan) menghadapi kecenderungan tafsir literalis tersebut,[335] dan tidak menegaskannya sebagai kekuatan epistemologis untuk memberikan perubahan kreatif di tengah masyarakat modern.

Tentu saja, pembaruan tafsīr dengan *maqāṣid* hanya terjadi pada ajaran-ajaran yang tergolong *immutable* (dapat berubah; *ẓannī*). Tafsir baru tidak menyentuh ajaran-ajaran yang bersifat *everlasting* (abadi), *qaṭ’ī* atau *mutable.* Artinya, apa yang sudah menjadi ajaran paten dalam al-Qur’an tidak membutuhkan reintpretasi di zaman kontemporer. Ajaran paten yang dimaksud adalah ajaran-ajaran dalam kategori *maqāṣid kulliyyah ḍarūriyah ‘āmmah,* yakni *maqāṣid* yang berlak secara universal.

Namun demikian, Hanafi dan Saeed memiliki fokus aksentuasi yang agak berbeda menyandingkan *maqāṣid* universal dalam proses analisis *tafsīr bi al-maqāṣid.* Hanafi lebih fokus pada *maqāṣid* universal objektif *(ḍarūriyah* dan *mabādi’āmmah)* dan cenderung tidak membawa serta *maqāṣid* universal subjektif. Sedangkan Saeed menjadikan nilai *obligatory* (sebagai nilai universal subjektif) dalam rumusan pembaruan pemikiran tafsirnya.

---

[332] ‘Abd al-Jabbār al-Rifā’ī, “Taqdīm,” dalam Ṭāha Jābir al-‘Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī’ah*, Beirūt: Dār al-Hādī, 2001.

[333] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 292-293.

[334] Saeed, *Interpreting the Qur’an…,* h. 127, 132-133.

[335] Saeed, *Interpreting the Qur’an…,* h. 88, 127.

Hanafi dan Saeed memberikan *stressing* yang berbeda dalam merumuskan gagasan pembaruan pemikiran tafsir dalam kehidupan umat Islam kontemporer. Keduanya memang ingin menghadirkan tafsir yang memiliki implikasi nyata *(implicative function)*. Tetapi, pembaruan pemikiran tafsir Hanafi berimplikasi pada *problem solving* (penyelesaian masalah) umat sebagai wujud perubahan *(transformation)* umat. Sedangkan implikasi tafsir pembaruan Saeed adalah adaptasi *(adaptation)* atau penyesuaian (*adjustment*) terhadap perubahan zaman. Jadi, pembaruan pemikiran tafsir Hanafi adalah *transformation* sementara tafsir liberatif Saeed ialah *adaptation.*

Hanafi hendak menjadikan ajaran al-Qur'an sebagai *guidance* (petunjuk) bagi upaya pemberdayaan umat mutakhir, sementara Saeed ingin menjadikannya adaptif dengan modernitas. Posisi al-Qur'an sebagai *hudan* (petunjuk) dalam kaca mata Hanafi adalah petunjuk untuk mencapai perubahan dan kebangkitan, Sedangkan Saeed menjadikannya sebagai petunjuk untuk beradaptasi dengan kondisi zaman. Dengan kata lain, pembaruan pemikiran tafsir Hanafi ditujukan untuk melahirkan tafsir yang mampu merespon realitas zaman dan menyelesaikan pelbagai problem keumatan melalui *tafsīr bi al-maqāṣid* yang berpijak pada nilai kemaslahatan hingga umat Islam menjadi pemeran utama terwujudnya peradaban kemanusiaan, dan bukan sekadar "pemeran pembantu" atau sebagai penonton bagi kemajuan bangsa lain. Sedangkan pembaruan pemikiran tafsir Saeed cenderung hanya merespon perkembangan zaman melalui nilai-nilai universal al-Qur'an hingga umat Islam tidak teralienasi dari pergaulan global.

Hanafi dengan *Manhaj Tafsīr Ijtimā'ī* lebih menekankan pada pekara-perkara *ḍarūriyah* yang berdampak langsung bagi kehidupan masyarakat Islam. Sedangkan gagasan Tafsir Kontentekstualis Saeed lebih serius merespon isu-isu yang mengemuka di tengah kemajuan zaman. Latar belakang kehidupan kedua pemikir sangat menentukan kecenderungan yang berbeda tersebut. Hanafi di Mesir melihat kekalahan umat Islam dari bangsa lain (Israel dan sekutunya) yang meruntuhkan harga diri negara-negara Islam, termasuk kemiskinan dan krisis kemanusiaan lainnya yang dihadapi umat Islam Timur Tengah saat itu. Saeed, di sisi lain, melihat posisinya sebagai kaum minoritas di tengah kemajuan Australia yang mayoritas non-Muslim. Dalam situasi sosial masyarakat semacam itu ia merasakan kesulitan jika hanya berpedoman pada produk tafsir lama yang dinilainnya tidak kompatibel dan semakin membuat umat Islam teralienasi dari pergaulan lintas agama dan budaya. Karena itulah tafsir baru dengan berpijak pada nilai-nilai universal al-Qur'an dipromosikan untuk menghadirkan implikasi praksis yang memaslahatkan bagi umat Islam. Pengalaman Hanafi dan Saeed dengan dunia Barat tersebut meneguhkan kecenderungan pemikiran tafsir keduanya.

Karena itu, melalui *maqāṣid* Hanafi dan Saeed memang sama-sama ingin menunjukkan ajaran Islam bersifat universal, pesan al-Qur'an

kompatibel dengan kebutuhan zaman, dan terobjektifikasi untuk semua kalangan. Namun, tafsir *"ijtimā'ī"* gagasan Hanafi berorientasi pada upaya perubahan, yakni tafsir yang menyajikan solusi bagi pelbagai problem sosial hingga menghadirkan peradaban atau kemajuan di tengah umat. Sedangkan tafsir *"contextualist"* Saeed menghendaki produk tafsir yang mampu beradaptasi dengan konteks zaman mutakhir. Impian yang ingin dicapai dengan *manhaj* tafsir Hanafi adalah perubahan radikal, sementara pembaruan pemikiran tafsir Saeed hanya berupaya menghadirkan tafsir yang *compatible* dengan kondisi modernitas.[336]

Hanafi merekomendasikan *tafsīr ijtimā'ī* yang mampu menghadirkan penyelesaian pelbagai penyebab kemunduran dan keterpurukan yang menyelimuti umat Islam mutakhir sehingga mereka mampu mewujudkan *maqāṣid ḍarūriyah* (kebutuhan dasar) dalam aspek kehidupan sosial keagamaan *(ḥifẓ al-dīn)*, keamanan dan kesehatan *(ḥifẓ al-nafs)*, ekonomi *(ḥifẓ al-māl)*, pendidikan *(ḥifẓ al-'aql)*, dan kemandirian *(ḥifẓ al-'irḍ)* serta hal lain yang menjadi penopang tercapainya kemaslahatan sebagai *outcome.* Hanafi menambahkan bahwa tak ada gunanya mengejar *maqāṣid ḥājiyah* dan *maqāṣid taḥsīniyah* jika perkara yang bersifat *ḍarūriyah* masih menyelimuti kehidupan umat. Sedangkan Saeed lebih menekankan eksistensi umat Islam agar mampu berdaptasi dengan situasi kekinian, pergaulan global dan kemajuan zaman. Sehingga, tafsir baru yang digagasnya banyak menyasar pada isu-isu yang sedang menjadi diskursus mutakhir,

Beberapa contoh yang ditampilkan Hanafi dan Saeed menjadi bukti dari perbedaan implikasi pembaruan pemikiran tafsir keduanya. Hanafi yang mengedepankan *maqāṣid ḍarūriyah* mencontohkan tema-tema krusial yang menjadi krisis kemanusiaan, seperti kemiskinan, *starving* (kelaparan), pengangguran, atau problem ekonomi lainnya. Maka, kajian tafsir mesti lebih memperioritaskan pada ayat-ayat tentang kesetaraan dan keadilan sosial, hak fakir miskin, larangan monopoli kekayaan, sumber daya alam atau kepemilikan publik, dan ayat-ayat yang terkait.[337] Contoh lainnya adalah terkait dengan krisis kemanusiaan yang dihadapi umat Islam, khususnya Mesir, Palestina, dan sekitarnya yang terdampak dari adanya pendudukan dan kolonialisasasi serta peperangan melawan Israel dan sekutunya. Untuk masalah ini, Hanafi memberikan contoh tafsir yang berfokus pada konsep-konsep yang ada dalam al-Qur'an, seperti konsep *al-arḍ* (tanah), *al-māl, al-ummah, al-'amal, al-insān, al-jihād*, atau lainnya. Analisis atas konsep-konsep tersebut bisa menjadi gagasan menuju penyelesaian krisis sosial tersebut. Semua konsep itu secara rasional menjadi kajian utuh sebagai gambaran konsep al-Qur'an bagi kehidupan umat Islam, menjadi satu manhaj Islami

[336] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 21,
[337] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102-104.

untuk mencapai masa depan alam dan manusia serta membuat tinta emas bagi sejarah peradabannya.[338] Hasil dari studi analisis tersebut juga menjadi konsep bagi kebutuhan umat di masa depan sekaligus menjadi model gagasan bagi kehidupan dan sistem sosial dan politik.

Deskripsi contoh di atas menunjukkan bahwa pendekatan tematik yang ditawarkan Hanafi tidak hanya menghimpun beberapa ayat dalam tema yang sempit melainkan setumpuk ayat yang saling mendukung dalam tema besar. Untuk menjawab masalah kemiskinan, misalnya, tidak hanya terfokus pada ayat-ayat tentang kemiskinan, namun juga ayat-ayat yang berhubungan dengan sumber kekayaan alam dan faktor-faktor sosial yang ikut menyumbang kemiskinan. Hal itu dilakukan agar sebuah masalah benar-benar dapat diatasi secara komprehensif. Karena itu pula Hanafi tidak memberikan sampel tafsir utuh atas ayat atau ayat-ayat tertentu sesuai langkah metodologis yang telah ditawarkannya. Ia hanya menawarkan konsep dan gagasan bagaimana tafsir *ijtimā'ī* dihadirkan untuk mengurai problem *ḍarūriyah* yang dihadapi umat Islam. Apalagi gagasan pembaruan pemikiran tafsirnya tidak hanya berkaitan dengan analisis teks tetapi juga analisis realitas dan upaya penyelesaian masalah yang melibatkan para ahli dan *stakeholder* (pemangku kepentingan).

Berbeda dari Hanafi, Saeed masih sudi menyajikan sampel tafsir tematik yang bertalian dengan isu-isu kekinian. seperti hubungan antarumat beragama, hukuman mati, atau masalah yang lahir dari rahim modernitas berupa riba dan bunga bank,[339] dan kesetaraan gender. Dalam konteks kesetaraan gender antara lak-laki dan perempuan, Saeed telah membentangkan penjelasan khusus dalam bukunya dengan tajuk *"men's authority over women and equality."* Dalam uraiannya, ia menjabarkan pandangan para mufasir sejak abad pra-modern hingga modern yang menilai bahwa keutamaan yang dimiliki laki-laki atas perempuan seolah bersifat paten, baik secara intelektual maupun biologis. Karena alasan itulah status *qiwāmah* laki-laki atas perempuan dianggap berlaku sepanjang zaman. Akan tetapi, ia tidak sependapat dengan pandangan yang cenderung *patriarchal* tersebut, kemudian ia menampilkan perspektif *non-patriarchal* dari pemikir kontemporer, seperti Haifaa Jawad, Riffat Hasan, Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, dan Fazlurrahman.[340] Intinya, Saeed menilai ayat tentang *qiwāmah* (QS. al-Nisā' [4]: 34) termasuk ayat yang bersifat *immutabel* (tidak *qaṭ'ī*) karena terikat dengan kultur dan budaya masyarakat masa pewahyuan yang tidak mesti sama dengan situasi zaman yang lain.

Sifat yang sama juga bisa diterapkan pada kasus lain dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan, yakni poligami. Topik ini menjadi perdebatan yang mengemuka dalam beberapa dekade terkahir beriringan

---

[338] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...,* h. 105.
[339] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 160-173.
[340] Saeed, *Reading the Qur'an...,* h. 120-124.

dengan menguatnya diskursus kesetaraan gender yang merambah ke dalam pemikiran Islam. Banyak agamawan termasuk sebagian sarjana meyakini poligami sebagai ajaran al-Qur'an yang secara eksplisit ditegaskan di dalamnya, sebagaimana dalam QS. al-Nisā' [4]: 3 berikut:

... فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۗ ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَلَّا تَعُوْلُوْا۟.

... Nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Ayat ini kerap menjadi dalil andalan untuk mendukung poligami sekaligus untuk menentang pandangan yang mendukung monogami. Namun, sejatinya, ayat tersebut sangat gamblang tidak hanya menyinggung tentang poligami melainkan juga monogami. Sebab, ayat itu tidak hanya menegaskan pernikahan hingga empat istri, tetapi juga menyebutkan secara secara terang benderang kata *wāḥidah* (satu istri). Karena itu, ayat tersebut berbicara mengenai poligami sekaligus monogami secara bersamaan, sehingga ayat itu tidak bisa dimonopoli hanya sebagai dalil poligami melainkan juga menjadi doktrin bagi pilihan monogami. Intinya, poligami maupun monogami sama-sama ajaran al-Qur'an dan karenanya sama-sama menjadi syariat Islam.

Lebih dari itu, pilihan poligami ditegaskan dalam ayat di atas dengan satu catatan: keadilan. Prinsip ini menjadi pertimbangan paling penting dalam poligami. Dalam perspektif *maqāṣid,* keadilan adalah *mabda'* yang meneguhkan kelima *maqāṣid ḍarūriyah* di mana dalam konteks ini masuk dalam tajuk *ḥifẓ al-nasl* dan secara spesifik *ḥifẓ al-nikāḥ.* Artinya, *maqṣid 'adālah* (tujuan keadilan) harus tercermin dalam setiap pernikahan yang dilakukan sestiap orang. Kegagalan mewujudkan prinsip ini berarti menegasikan tujuan pernikahan. Keadilan sendiri tidak bisa diukur dari sisi laki-laki (pelaku poligami) melainkan keadilan untuk pihak lain yang akan menerima dampak langsung dari penikahan poligami tersebut, terutama istri yang akan dipoligami dan anak-anak mereka. Kegagalan mewujudkan keadilan bagi mereka rentan akan gagalnya *ḥifẓ* yang lain bagi mereka terutama masalah ekonomi *(ḥifẓ al-māl)* pendidikan *(ḥifẓ al-'aql).*

Mengacu pada pemikiran tafsir kontekstualis Saeed, analisis historis (konteks makro) tentang poligami di masa pewahyuan mesti menjadi kesadaran untuk mengungkap pelbagai sisinya, termasuk sistem ekonomi masyarakat saat itu yang menunjukkan *disparity* (tidak seimbang) antara laki-laki dan perempuan, juga konteks ayat poligami yang berhubungan dengan kehidupan anak yatim pasca perang.[341] Situasi semacam itu tidak menunjukkan

[341] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 98-100.

karakteristik yang serupa dengan kondisi masyarakat saat ini, sehingga pesan ayat tersebut bersifat *implementational* yang tidak berlaku universal dan mendudukkannya pada pesannya yang fundamental *(fundamental value)* berupa terwujudnya keadilan dalam pernikahan. Sekali lagi, keadilan yang dimaksud tidak hanya dari sudut pandang suami pelaku poligami tetapi juga keadilan bagi istri terutama istri yang akan dipoligami dan anak-anak mereka. Nasib hidup mereka tidak boleh mengalami kesulitan karena poligami. Kesejahteraan mereka secara ekonomi dan pendidikan tidak bisa digadaikan dengan tindakan poligami.

Beberapa contoh tafsir kontekstualis Saeed di atas, poligami dan contoh lainnya, menunjukkan pilihannya pada isu-isu kontekstual yang dirasakan masayarakat kontemporer. Namun demikian, secara garis besar contoh-contoh yang disajikannya dimaksudkan agar adaptasi umat Islam dalam pergaulan dunia dan pandangan masyarakat internasional secara umum dapat terwujud tanpa mengalami kendala. Di titik inilah tampaknya kecenderungan tafsir baru Saeed lebih pada urusan *maqāṣid ḥājiyah* karena tafsir progresif pada tema-tema tersebut untuk mengurai *masyaqqah* (kesulitan) bagi umat Islam di tengah kemajuan zaman sekaligus untuk menyingkirkan ketegangan lintas iman atau *clash of civilisations* (benturan peradaban),[342] bahkan dalam ranah tertentu dapat menumbuhkan intimasi bersama umat lain. Tentu saja, tema-tema tersebut pada level dan batas tententu juga bertautan dengan urusan-urusan yang bersifat *ḍarūriyah* sehingga tawaran pembaruan pemikiran tafsir Saeed tidak bisa dianggap sebagai wacana belaka namun benar-benar memberikan *impact* positif bagi umat Islam dan masyarakat global.

Namun, terlepas dari *distinction of implication* (perbedaan implikasi) tersebut, gagasan Hanafi dan Saeed tetap sama-sama memperlihatkan aura liberasi yang nyata karena tafsir mereka tidak hanya menunjukkan fungsi historis *(historical function)* dan fungsi pemaknaan teks *(meaning function)*. Fungsi implikatif berkaitan dengan bagaimana tafsir memberikan implikasi bagi masyarakat. Misalnya, tafsir tentang sanksi hukuman atas pelbagai bentuk pidana yang telah diwahyukan di beberapa ayat al-Qur'an. Sisi historisnya sudah jelas, makna teksnya juga sudah mudah dipahami berdasarkan penjelasan para mufasir. Dalam contoh tersebut Saeed menunjukkan posisi tafsir liberatifnya dengan implikasi yang sangat jelas bagi wacana hukum Islam kontemporer yang berbeda dari konteks zaman sebelumnya.

Konteks pada zaman risalah terus mengalami pergeseran di masa setelahnya. Bahkan antara zaman kenabian dan masa khalifah empat sudah mengalami banyak perubahan. Apalagi rentang waktu antara masa turunnya al-Qur'an dan zaman mutakhir sudah menunjukkan perbedaan yang sangat

[342] Lihat Saeed, *Human Rights and Islam…,* h. 63-64

jauh secara sosial, budaya, politik, ekononomi, pendidikan dan lainnya. Contoh yang paling jelas ketika masa khalifah Umar, sebagaimana dibahas sebelumnya, pencurian yang sempat terjadi di masa itu tidak disikapi seperti masa kenabian dan sekaligus tidak menerapkan pesan literal ayat *saraqah* (QS. al-Māidah [5]: 38). Tindakan Umar dengan membebaskan pencuri dari hukuman berat potong tangan saat itu tidak berarti ia telah menyalahi ketentuan ayat yang *ṣarīḥ* (jelas) melainkan karena pertimbangan lain: tidak memenuhi syarat penerapan hukuman tersebut. Karena, setiap aturan dalam bentuk perintah maupun larangan tidak bisa dilaksanakan secara serampangan, di mana Hanafi dan Saeed telah memberikan kesadaran penuh terhadap masalah tersebut.

Di sisi lain, gagasan pembaruan pemikiran tafsir Hanafi dan Saeed juga dapat disebut sebagai respon kontinuitas dan kontinuitas. Respon kontinuitas berarti gagasan tafsir yang dihadirkan untuk meneguhkan hal-hal yang dianggap sejalan dengan misi (*maqāṣid*) ajaran al-Qur'an. Sedangkan respon diskontinuitas melahirkan tafsir yang menggagas perubahan nyata di tengah masyarakat karena bertentangan dengan *maqāṣid* atau nilai-nilai universal wahyu. Mengubah nasib umat yang tidak berdaya menuju berdaya adalah upaya diskontinuitas.

Dapat dipahami bahwa gagasan pembaruan pemikiran Hanafi tidak hanya dalam bentuk respon kontinuitas tetapi juga berupa respon diskontinuitas. Gagasan tafsir progresifnya bukan hanya menyesuaikan dengan kondisi modernitas. Ia bahkan lebih menekankan gagasan untuk mengatasi problem-problem yang tidak sejalan dengan misi al-Qur'an, berupa krisis-krisis kemanusiaan yang dialami umat Islam. Sedangkan Saeed cenderung pada respon kontinuitas atau berusaha menyelaraskan tafsir dengan perkembangan zaman. Jadi, aksentuasi pada pembaruan pemikiran tafsir Hanafi adalah mengevaluasi nasib umat hingga gagasan revolusi menuju pemberdayaan dan kemajuan mereka.

Karena gagasannya hanya pada tahapan kontinuitas, Saeed cuma menggaungkan tafsir pembaruan sebagai langkah evaluasi keadaan umat agar mampu beradaptasi dengan kemajuan zaman yang sedang dihadapi. Artinya, ia menginginkan tafsir yang *fresh* di zaman kontemporer adalah tafsir yang hanya menyesuaikan, mengikuti, dan meneruskan gagasan kemajuan zaman yang terjadi. Walakin, pendekatan kontekstual selayaknya tidak hanya berhenti pada upaya mempertemukan konteks kontemporer dan konteks makro pewahyuan. Karakteristik lain dari diturunkannya wahyu juga mesti menjadi perhatian. Al-Qur'an tidak hanya memberikan respons kontinuitas terhadap realitas zaman saat itu, melainkan juga menggagas perubahan radikal dengan langkah *discontinuity* meskipun tidak sedikit upaya *continuity* menjadi pilihan. Jika di masa pewahyuan problem sosial mencakup ekonomi, budaya, politik, dan agama (ateisme dan politeisme) maka di zaman ini keterpurukan umat

Islam bisa dalam bentuk yang lain berupa krisis kemandirian (*lack of autonomy*) atau independensi dalam bidang politik, budaya, sumber daya alam, pangan, dan energi. Problem krusial ini tidak bisa direspon dengan cara adaptasi tetapi dengan transformasi *(ijtimā'ī)*.

Al-Qur'an sendiri telah menegaskan bahwa tugas umat Islam harus menjadi *khair ummah* (umat terbaik), dalam arti umat yang mampu mengungguli umat lainnya. Untuk itu, tafsir atas al-Qur'an seharusnya berorientasi untuk membangun peradaban kemanusiaan, mengatasi berbagai krisis sosial masyarakat. Sebab, hal itulah yang menjadi misi Nabi Muhammad dengan al-Qur'an sebagai petunjuk *li yuẓhirah 'alā al-dīn kullih,* sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Taubah [9]: 33 berikut:

هُوَ الَّذِيْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَه بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَه عَلَى الدِّيْنِ كُلِّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ.

"Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai."

Di beberapa ayat lain juga disebutkan tentang keunggulan Islam (QS. Al-Fath [48]: 28 dan al-Ṣāff [61]: 9). Namun, narasi ini tidak bisa dijadikan klaim semata melainkan bentuk idealisme sekaligus motivasi bagi umat Islam untuk menunjukkan keunggulan di tengah kehidupan masyarakat. Umat Islam tidak bisa menjadikannya sebagai justifikasi tapi mesti dibuktikan dengan kekuatan nalar dan kemajuan ilmu pengetahuan menuju terwujudnya umat peradaban yang mengagumkan. Itulah yang menjadi ekspektasi Hanafi melalui gagasan pembaruan pemikiran tafsirnya.

Karakter tafsir *ijtimā'ī* versi Hanafi mempertemukan kaum agamawan dan kelompok sekuler, atau antara kaum konservatif dan reformis.[343] Sebab, fokus utamanya adalah penyelesaian masalah mendasar umat, masalah fundamental *ḍarūriyah,* bukan masalah lain yang di luar kategori hajat primer mereka, meskipun tak mengabaikan kategori hajat yang lain. Problem sosial tersebut menjadi *concern* kaum agamawan karena disuarakan sebagai *maqāṣid* atau tujuan dasar ajaran Islam. Kelompok sekuler juga akan meresponsnya secara serius karena terkait hak-hak dasar kemanusiaan.

Sementara itu, gaya pembaruan Saeed cukup mirip dengan perkembangan hukum Islam (baca: tafsir *fiqhī)* di sebagian komunitas Islam beberapa dekade terakhir. Para pengkaji hukum Islam sibuk merespon kejadian-kejadian alamiah baru maupun produk-produk zaman yang *nota bene* dikreasi oleh umat lain di luar Islam, atau pengalaman baru dalam aktifitas manusia modern sebagai *impact* dari kemajuan sains dan teknologi buatan non-Muslim. Fakta-fakta anyar yang *produced by others* (diproduksi oleh pihak di luar Islam) tersebut dikaji oleh para ahli hukum fikih, namun kajiannya lebih

[343] Lihat Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī...*, h. 289.

fokus pada status hukumnya dalam perspektif Islam. Berbagai metode dan pendekatan dipakai untuk mengukur kesesuaiannya dengan ajaran Islam agar umat terafirmasi melalui penetapan hukum yang dihasilkan. Muaranya, umat merasa lebih tenang menjadi konsumen perubahan zaman tersebut karena tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'an. Jadi, sebagian umat Islam merespon *nawāzil* (kejadian-kejadian baru) yang bukan berasal dari kreasi umat Islam sendiri tetapi daya cipta umat atau bangsa lain. Tugas mereka hanya untuk mengafirmasi kesesuaiannya dengan Islam atau menolaknya jika bertentangan.

Namun demikian, *response of adjusment* (respon penyesuaian) juga telah melahirkan "produk tandingan" sebagai langkah kreatif umat Islam. Ketika sebagian produk zaman dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, tafsir penyesuaian dihadirkan sebagai *reactive response* (respon reaktif). Misalnya, respon terhadap perbankan konvensional yang dianggap sarat dengan riba telah melahirkan produk perbankan syariah.

Perbedaan karakteristik antara gagasan pembaruan pemikiran tafsir Hanafi dan Saeed juga diperkuat dengan upaya keduanya melakukan rekonstruksi *maqāṣid*. Mengenai rekonstruksi isbat *maqāṣid,* misalnya, Hanafi dan Saeed memang sama-sama membuka peluang lahirnya *maqāṣid* baru yang berasal dari *istiqrā'* (analisis kuantitatif) atas realitas, bukan hanya dari nas.[344] Namun, Hanafi tampak lebih orisinal karena menawarkan pentingnya analisis ilmiah dalam membaca pengalaman riil masyarakat kolektif,[345] di mana *maqāṣid* dihasilkan dari proses pembacaan itu. Sedangkan Saeed cenderung mengandalkan nilai yang sudah selesai dirumuskan, seperti poin-poin dalam *basic human rights* (hak asasi manusia).[346] Meskipun Hanafi juga membuka peluang untuk menempuh cara yang sama, namun secara umum dapat dinyatakan bahwa Hanafi berusaha mengekstrak *maqāṣid* baru dari penelurusan atas fakta-fakta sosial. Sementara langkah Saeed adalah mengunduh *maqāṣid* anyar dari nilai-nilai yang telah menjadi "barang jadi" peradaban modern.

Tidak hanya soal isbat *maqāṣid, tafsīr bi al-maqāṣid* juga memadukan perhatian pada analisis antara konteks pemaknaan teks, konteks pewahyuan, dan konteks kekinian. Masing-masing konteks wajib menjadi perhatian setiap penafsir *bi al-maqāṣid*. Konteks-konteks tersebut harus dipahami sebelum tafsir dilakukan. Memahami masing-masing konteks tidak bisa dilakukan secara serampangan. Jika analisis difokuskan pada aspek kebahasaan al-Qur'an maka tujuan-tujuan dari sisi kebahasaan menjadi keharusan untuk dipahami. Kalau fokus analisis berkaitan dengan pesan al-Qur'an maka yang wajib diketahui adalah *maqāṣid* yang tersimpul di dalamnya. Apabila kajian

---

[344] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-299; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 132-133.

[345] Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 297-298.

[346] Saeed, *Interpreting the Qur'an,* h. 133; Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 66.

terfokus pada fakta-fakta dalam realitas masyarakat maka yang wajib dipahami adalah pesan-pesan yang terkandung pada fakta tersebut. Dalam hal ini, Al-Syāṭibī menjabarkan:

> الِاجْتِهَادُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالِاسْتِنْبَاطِ مِنَ النُّصُوصِ، فَلَا بُدَّ مِنَ اشْتِرَاطِ الْعِلْمِ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَإِنْ تَعَلَّقَ بِالْمَعَانِي مِنَ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ مُجَرَّدَةً عَنِ اقْتِضَاءِ النُّصُوصِ لَهَا أَوْ مسلَّمة مِنْ صَاحِبِ الِاجْتِهَادِ فِي النُّصُوصِ؛ فَلَا يَلْزَمُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمُ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الْعِلْمُ بِمَقَاصِدِ الشَّرْعِ مِنَ الشَّرِيعَةِ جُمْلَةً وَتَفْصِيلًا خَاصَّةً.[٣٤٧]
>
> "Jika ijtihad berhubungan dengan proses analisis terhadap teks maka mesti mensyaratkan adanya kualifikasi pemahaman bahasa Arab. Namun, jika ijtihad berkaitan dengan makna, tentang maslahat dan mafsadat, yang lepas dari urusan kajian teks, atau pemahaman itu diperoleh dari penjelasan orang lain yang telah melakukan ijtihad tekstual, maka pemahaman tentang bahasa Arab tidak menjadi keharusan. Kewajiban hanya terkait pemahaman atas maqāṣid syari'ah baik bersifat global maupun rincian khusus."

Ijtihad yang dimaksud pada kutipan tersebut berarti menganalisis dan menafsirkan nas-nas al-Qur'an dan hadis. Untuk melakukan analisis teks dibutuhkan pemahaman tentang bahasa Arab. Tetapi, jika penafsir hanya berfokus pada analisis *maqāṣid* saja maka ia hanya berkonsentrasi pada urusan maslahat dan mafsadat, yakni pesan *maqāṣid,* tanpa perlu langkah analisis pada aspek linguistik ayat. Untuk mengetahui unsur-unsur linguistik dan makna ayat, mufasir bisa mengandalkan informasi dari ulama sebelumnya yang telah selesai mengkaji pesan ayat tersebut dari aspek kebahasaan.[348] Hal ini menunjukkan bahwa seseorang yang tidak menguasai bahasa Arab bisa merujuk bahan jadinya dari para ulama tanpa mengkaji sendiri. Orang tersebut harus memiliki akses luas terhadap berbagai rujukan yang dibutuhkan terkait hasil analisis gramatika bahasa ayat-ayat al-Qur'an. Namun, tidak adanya kewajiban menguasi bahasa Arab tidak berarti sama sekali tanpa pengetahuan tentangnya, tetapi dia tetap wajib mengetahui banyak informasi dari kitab-kitab tafsir yang membahas tentang ayat yang sedang dikaji.

Pernyataan di atas membawa pesan bahwa *tafsīr 'alā al-wāqi'* sebenarnya tidak mensyaratkan penguasaan seluruh aspek tersebut. Seorang penafsir atau orang yang fokusnya untuk membumikan pesan ajaran al-Qur'an ke dalam realitas zaman hanya dituntut memahami secara mendalam duduk masalah yang menjadi pembahasan *(manāṭ al-ḥukm)*. Sementara aspek pemaknaan tekstual ayat (penguasaan bahasa al-Qur'an) tidak menjadi syarat. Makna kebahasaan al-Qur'an sudah banyak dijabarkan para ulama sehingga seorang penafsir bisa mengutipnya secara langsung dari kitab-kitab tafsir yang menyajikan makna kebahasaan tersebut.

Tidak hanya itu, dapat dinyatakan pula bahwa *tafsīr 'alā al-waqāi'* tidak disyaratkan penguasaan secara mandiri tentang *maqāṣid* yang disaring

---

[347] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 5, h. 124.
[348] Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 5, h. 125.

dari ayat-ayat al-Qur'an karena *maqāṣid* tersebut juga sudah banyak dijabarkan para sarjana Muslim sebelumnya. Jadi, mufasir *bi al-maqāṣid* tidak harus melakukan istinbat sendiri untuk mengisbat *maqāṣid.* Seseorang yang hendak membumikan al-Qur'an untuk menjawab pelbagai problem kekinian cukup mudah merujuk hasil istinbat para ulama tanpa harus beristinbat sendiri untuk memahami *maqāṣid min al-nuṣūṣ* tersebut. Kewajibannya hanya fokus pada pemahaman mendalam tentang permasalahan aktual yang akan direspon dengan tafsir.

Karena itu, kategorisasi *mufassir 'alā al-waqāi'* memiliki level yang berbeda, mulai level yang paling tinggi hingga paling rendah. Sebagaimana kategorisasi mujtahid,[349] mufasir juga bisa mencakup *mufassir mustaqil (muṭlaq)*, *ghair mustaqil (muntasib)*, dan *mufassir tarjīḥ*. Mufasir *mustaqil* memahami ayat dengan rumusan metodologi yang dibangunnya sendiri, baik metodologi pemaknaan teks maupun metodologi *maqāṣid,* dan mampu memahami dengan baik konteks masyarakat. Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, misalnya, bisa disebut seorang mufasir dalam kategori *muṭlaq* karena ia bisa memahami makna teks wahyu secara mandiri, mampu mengungkap pesan utama atau *maqāṣid*-nya*,* dan melakukan *istiqrā'* sendiri untuk mengenali fakta-fakta yang terjadi di masyarakat di mana pesan al-Qur'an hendak ditetapkan dan diimplementasikan di dalamnya. Para mufasir lain juga bisa disejajarkan dengan al-Syāfi'ī, seperti al-Ṭabarī dan para ulama mazhab *mustaqil*, tetapi tidak sedikit dari para pengarang kitab tafsir yang berada pada level di bawahnya karena masih mengikuti ulama lain pada aspek tertentu, baik pada aspek makna linguistik al-Qur'an, aspek *maqāṣid,* atau pada aspek realitas faktual di masyarakat.

Mufasir *muntasib* memahami ayat dengan usaha sendiri tetapi ia menggunakan metodologi tafsir dari ulama pemikir lain, tetapi ia bisa mengembangkannya, termasuk pada aspek isbat *maqāṣid,* sebagai basis untuk melakukan kontekstualisasi di tengah masyarakat. Sedangkan mufasir *tarjīḥ* menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan membandingkan produk-produk tafsir para ulama tafsir sebelumnya kemudian memilih satu di antaranya yang dianggap paling unggul. Proses *tarjīḥ* tersebut mengacu pada analisis *maqāṣid* dan pertimbangan konteks masyarakat di mana tafsir tersebut hendak diterapkan kepada mereka.

Di luar kategorisasi di atas, ada sebagian kelompok yang memahami ayat dengan cara menyadur hasil penafsiran para mufasir sebelumnya kemudian melakukan *tarjīḥ* pada salah satunya. Pertimbangan *tarjīḥ* adalah makna kebahasaan semata, bukan atas pertimbangan *maqāṣid* ataupun konteks masyarakat zamannya. Sebagian yang lain memilih produk tafsir lama sesuai mazhab yang diikutinya secara fanatik atau karena bias kepentingan belaka.

[349] Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 2, h. 1079-1081.

Ada pula yang menguasai produk-produk tafsir yang terbentang luas dan mudah diakses dari kitab-kitab tafsir namun tanpa ada keinginan untuk melakukan *tarjīḥ* atau tanpa mengacu pada kebutuhan zamannya. Kategori yang terakhir ini bisa juga disebut sebagai mufasir ensiklopedis.

Sikap dari ahli tafsir ensiklopedis tidak bisa disebut sebagai *tafsīr bi al-maqāṣid* karena seorang pakar tafsir dengan model semacam ini bisa masuk dalam salah satu dari beberapa kemungkinan. *Pertama,* hanya mengandalkan penguasaan terhadap tafsir-tafsir lama namun tanpa mempertimbangkan konteks zamannya, meskipun ia lihai dengan analisis bahasa, *asbāb al-nuzūl* makro dan mikro, dan bahkan memahami *maqāṣid* ayat. *Kedua*, menguasai khazanah tafsir lama tapi tidak memahami *maqāṣid* ayat, meskipun ia mendalami aspek-aspek kebahasaan teks al-Qur'an atau mengetahui seluruh *asbāb al-nuzūl* yang makro maupun mikro. *Ketiga,* menguasai tafsir-tafsir tradisional bahkan mampu menguraikan *maqāṣid* ayat yang ditafsirkan tetapi tidak berniat menghubungkan pemahamannya tersebut ke dalam realitas masyarakat hari ini. *Keempat,* mampu mengurai aneka pendapat tafsir lama, menjabarkan makna kebahasaan berikut *maqāṣid* ayat namun tidak memahami kondisi sosial mutakhir sehingga tafsirnya tidak bisa "mendarat" untuk merespon problem kekinian atau tidak menyelaraskan dengan situasi zaman. *Tafsīr bi al-maqāṣid* meniscayakan pemahaman yang baik tentang kondisi riil masyarakat selain kemampuan untuk mendudukkan *maqāṣid* dalam realitas tersebut.

Kritik Hanafi banyak ditujukan kepada pengkaji tafsir yang tidak mempertimbangkan realitas zamannya, tidak melihat krisis kemanusiaan yang dihadapi umatnya. Sedangkan kritik Saeed diarahkan kepada para agamawan tafsir yang melestarikan pemahaman literalis tanpa menghubungkan pesan inti ayat dengan konteks turunnya dan konteks zamannya. Poin dari Hanafi dan Saeed adalah pemahanan terhadap konteks zaman mutakhir kemudian *maqāṣid* al-Qur'an didedahkan untuk merespon konteks tersebut. Meskipun keduanya juga membeberkan analisis linguistik dan pemahaman atas konteks ayat, langkah metodologis tersebut disajikan secara lengkap sebagai tanggung jawab intelektual yang berusaha menawarkan *tajdīd* dengan tetap memiliki kesadaran *(syu'ūiyah)* terhadap khazanah pemikiran keislaman.

Karena itu, Hanafi dan Saeed bisa disebut sebagai tokoh *mufassir manhajī-maqāṣidī.* Disebut *mufassir-manhajī* karena berusaha memberikan tawaran pembacaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan langkah-langkah metodologis. Sebagai *mufassir maqāṣidī* karena keduanya memiliki intensi untuk menelurkan produk tafsir dengan analisis *maqāṣid al-Qur'ān* (tujuan utama ajaran al-Qur'an) atau *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan inti ajaran Islam). Tafsir yang disajikan adalah ayat-ayat *ahkām,* yakni ayat-ayat yang bersinggungan langsung dengan *af'āl al-mukallaf* (perilaku manusia) sehingga mereka bisa disebut *mujtahid-maqāṣidī,* karena telah membuktikan

kemampuan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait isu-isu *af'āl al-mukallaf* kontemporer dengan *maqāṣid* sebagai epistemologinya.

Hanafi maupun Saeed memang tidak memiliki karya khusus tafsir seperti para para penulis tafsir yang dilabeli "mufasir" pada umumnya. Hal itu tidak lepas dari karakteristik pembaruan pemikiran tafsir mereka yang *concern* pada isu-isu mutakhir yang bersifat tematik atau *case by case* (kasus demi kasus) sehingga tidak dibutuhkan tafsir utuh tiga puluh juz. Menafsirkan secara tematik hanya butuh menginterpretasikan ayat-ayat yang *appicable* dan responsif bagi kebutuhan masyarakat mutakhir. Menulis karya tafsir utuh tidak didedikasikan untuk menjawab problem zaman. Tafsir-tafsir *muṭawwalāt* bisa diperuntukkan bagi individu atau komunitas untuk tujuan lain dan bukan untuk menyelesaikan krisis kemanusiaan atau merespon masalah yang merintangi umat Islam mencapai kemajuan dan peradaban.

c. Berdasarkan analisis ilmiah

Realitas yang hendak direspon dengan tafsir dipahami dan diidentifikasi berdasarkan hasil kajian ilmiah. Riset ilmiah dimaksudkan agar setiap masalah dapat diidentifikasi dengan baik. *Tafsir 'alā al-waqāi'* membutuhkan langkah ini. Tujuannya untuk memastikan masalah benar-benar dapat dipahami secara akurat bahwa masalah tersebut merupakan kebutuhan masyarakat yang mesti diselesaikan. Hanafi sangat eskplisit menekankan pentingnya analisis ilmiah. Saeed menyebutkan, untuk memahami konteks makro kontemporer dibutuhkan pemahaman yang luas *(extensive knowledge)* tentang setiap persoalan yang akan direspon dengan tafsir.[350] Pemahaman luas terhadap suatu masalah dalam realitas kekinian membutuhkan analisis ilmiah dari seorang penafsir.

Konsekuensi dari analisis ilmiah, Hanafi menekankan bahwa para ahli harus dilibakan untuk membahas setiap problem kontemporer di mana tafsir akan diimplementasikan.[351] Misalnya, jika masalah yang dihadapi adalah krisis ekonomi maka yang dilibatkan tidak hanya ekonom tapi juga sosiolog, antropolog, hingga tokoh agama dan pihak lain yang dibutuhkan sumbangsih kepakarannya. Begitupun dengan problem sosial, pendidikan, agama, budaya, kesehatan, teknologi, atau lainnya. Mengatasi sebuah masalah tertentu dengan berbasis pada tafsir al-Qur'an tidak cukup hanya dengan satu pendekatan ilmu (monodisiplin) tetapi dengan ragam disiplin. Pertimbangan analisis berbagai bidang ilmu inilah yang memperkuat *tafsīr bi al-maqāṣid.*

Keterlibatan para pakar dalam berbagai bidang keilmuan dimaksudkan agar analisis suatu masalah tidak hanya bersifat monodisiplin tetapi interdisiplin berbagai ilmu, bahkan transdisiplin hingga multidisiplin. Hanafi

---

[350] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 59.

[351] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 110-111.

dengan sangat tegas menekankan masalah ini. Perjumpaan berbagai bidang ilmu dinilainya merupakan keniscayaan, tidak hanya kolaborasi dalam ilmu-ilmu *dīniyah* dan *dīniyah 'aqliyah* (ilmu ushul fikih, tasawuf, filsafat, dan ilmu kalam) melainkan juga ilmu sosial humaniora *(al-'ulūm al-insāniyah)* dan lainnya.[352] Lebih dari itu, Hanafi mengidealkan pendekatan multidisipliner dengan pelibatan para pengambil kebijakan untuk mengatasi sebuah problem di masyarakat. Bahkan, sinergi pihak-pihak yang lain lagi, seperti yayasan, NGO, atau organisasi. Sebab, sebagian masalah tidak bisa diselesaikan dengan hanya mengandalkan perangkat negara dan dengan protokol kedinasan dan struktural sehingga membutuhkan kerja sama berbagai institusi swasta dan melalui jalur-jalur kultural.

Saeed, di sisi lain, juga mengisyaratkan keniscayaan pendekatan interdisipliner karena untuk memahami konteks makro pewahyuan membutuhkan seperangkat analisis. Isyarat itu sangat kuat karena dia menekankan analisis aspek politik, ekonomi, sosial, budaya, dan intelektual yang relevan dengan masalah yang akan direspon. Bahkan, ia juga menekankan pentingnya berpikir rasional.[353] Meskipun titik tekannya pada konteks kontemporer yang bersifat makro, ia tetap menyadari urgensi pemahaman atas berbagai aspek tersebut dengan analisis yang kuat sehingga dibutuhkan pendekatan interdisipliner bahkan multidisipliner.

Namun demikian, Islamisasi ilmu *(the Islamization of Knowledge)* Ismail al-Faruqi yang dia singgung tidak memantik dirinya untuk menghubungkan *maqāṣid* dengan tafsir pembaruan yang dia gagas.[354] Lebih-lebih, tampaknya tidak sampai ke pendekatan multidisplin karena pembaruan pemikiran tafsir yang ditawarkannya tidak menyentuh pada ranah penanganan dan penyelesaian problem keumatan. Contoh-contoh masalah kontemporer yang diuraikannya cenderung hanya membutuhkan analisis interdisipliner, tidak seperti Hanafi yang mencontohkan berbagai krisis kemanusiaan sehingga menisacayakan keterlibatan banyak pihak.

Implementasi atas gagasan ideal Hanafi membutuhkan ikhtiar kuat dan penguatan konsolidasi integratif banyak pihak serta perjuangan *multi-years* (bertahun-tahun) bahkan beberapa dekade. Sebab, dibutuhkan kerjasama banyak pihak untuk mewujudkannya tidak hanya bentuk dukungan pemikiran dan moral tetapi juga sokongan kebijakan dan gerakan masif berbagai pihak. Sedangkan aplikasi tawaran Saeed hanya menghajatkan keseriusan berpikir personal dan mendesiminasikannya kepada para pemikir Muslim yang lain serta menyakinkannya kepada umat Islam kemudian memercayakannya pada para juris untuk menerapkannya.

---

[352] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992. h. 165.

[353] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 61.

[354] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

Keterlibatan berbagai pihak dalam mengatasi problem sosial atau merespon masalah kekinian merupakan implementasi dari sebuah *mabda' 'āmm* (prinisp umum) yang disitir Hanafi berikut:

البَشَرَ سَوَاسِيّة كَأَسْنَانِ المشْطِ[355]

Seluruh manusia berada pada posisi yang sama ibarat gigi-gigi sisir.

Mabda' ini secara eksplisit memberi pesan kesetaraan bagi seluruh manusia. Namun, secara implisit prinsip tersebut mengisyaratkan bahwa dengan kesetaraan itu setiap manusia memiliki tanggung jawab yang sama untuk terlibat secara bersama-sama *(sawāsiyah)* menyelesaikan masalah bersama. Kata "basyar" menunjukkan kolaborasi bisa dilakukan dengan siapapun tanpa memandang profesi dan bidang keahlian, bahkan agama apapun yang dianut, tidak hanya sesama umat Islam namun juga umat lintas iman. Ketika kolaborasi berbagai pihak terwujud maka sebesar apapun problem *ḍarūriyah* yang diderita umat, seperti krisis ekonomi, akan dapat teratasi secara efektif.

Upaya mengurai krisis ekonomi yang menjadi nestapa sebagian umat sekaligus sebagai implementasi dari tindakan kuratif atas krisis kebutuhan dasar *ḥifẓ al-māl.* Krisis di bidang ekonomi (kemiskinan kaut) bahkan rentan menjalarkan *impact* (dampak) ke masalah mendasar lainnya. Problem yang paling dekat dengan ketidakberdayaan ekonomi adalah kesehatan *(ḥifẓ al-ḥayāh)* dan pendidikan *(ḥifẓ al-'aql).* Hak dasar beragama *(ḥifẓ al-tadayyun)* dan martabat sosial umat *(ḥifẓ al-'irḍ)* juga potensial menjadi dampaknya. Karena itulah dibutuhkan banyak *"power"* (kekuatan) untuk mengatasi problem tersebut.

Pendekatan interdisipliner, transdisipliner, dan multidisipliner terhadap berbagai masalah keumatan, sebagaimana tawaran Hanafi, berorientasi terwujudnya *waḥdah al-'ulūm* atau *unity of sciences* (kesatupaduan ilmu).[356] *Waḥdah al-'ulūm,* dengan demikian, sebagai *impact* lanjutan yang memperkuat *manhaj tafsīr bi al-maqāṣid* pada ranah *mu'āṣarah.* Dengan tafsir *bi al-maqāṣid* di mana *waḥdah al-'ulūm* sebagai "fungsi implikatif", berbagai bidang ilmu pengetahuan akan terus berkembang.

Pengembangan ilmu pengetahuan juga menjadi perhatian cukup serius Hanafi. Dari gagasannya dapat dipahami bahwa dengan tafsir al-Qur'an dengan epistemologi *maqāṣid*, ilmu-ilmu dapat terus dikembangkan melalui analisis realitas sosial, alam, akal, dan wahyu. Realitas dipadukan dengan teks wahyu yang dianalisis melalui kekuatan nalar.[357] Sementara sebagian ilmu dihasilkan lebih besar mengacu pada teks wahyu, ilmu yang lain lebih dominan pada nalar, dan sebagian lainnya dominan pada realitas bahkan porsi wahyu

---

[355] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

[356] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 2, h. 354.

[357] Hassan Hanafi, *Mi n al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…,* Juz 2, h. 487.

sangat kecil untuk ilmu tertentu karena wahyu hanya menjadi rujukan inspirasi. Kemudian muncul kategorisasi *'ulūm naqliyyah, ulūm 'aqliyah, ulūm ijtimā'iyah* (ilmu sosial humaniora)*,* dan *ulūm ṭabī'iyah* (ilmu alam)*.*

Sejatinya, ilmu-ilmu tersebut memang tidak bisa dipisahkan dalam proses penafsiran al-Qur'an dan implementasi ajaran-ajarannya. Sejak lama para ulama telah menetapkan ajaran Islam (baca: hukum syar'i) mencakup hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī* yang meniscayakan analisis integratif berbagai bidang keilmuan. Hukum *taklīfī* berarti aturan normatif dari teks wahyu tentang apa yang harus dilakukan (wajib) atau ditinggalkan (haram), yang sebaiknya *(sunnah)* dan tidak seharusnya dikerjakan *(makruh).* Sedangkan hukum *waḍ'ī* terkait ketentuan yang ditetapkan sebagai penyerta bagi hukum *taklīfī.* Hukum *waḍ'ī* berkaitan erat dengan konteks yang menyertai sikap setiap manusia *(mukallaf)*, berupa *sabab* (sebab), *syarṭ* (syarat), dan *māni'* (penghalang), bahkan sebagian ulama memasukkan *'illah* (ilat) ke dalam bagian ini.[358] Hukum *waḍ'ī* mengacu pada kondisi sosial dan situasi alam. Kondisi sosial adalah keadaan manusia *mukallaf* sebagai subjek dari ajaran al-Qur'an. Situasi alam adalah fakta-fakta alamiah yang menjadi petunjuk bagi umat dalam melaksanakan setiap ajaran, baik berupa ajaran ibadah maupun praktik sosial.

Intinya, hukum *taklīfī* terkait dengan "apa" (*what*) yang wajib atau tidak boleh dilakukan, yang sebaiknya dan bukan selayaknya. Hukum *waḍ'ī* berbicara tentang "siapa" *(who)* "mengapa" *(why),* "kapan" *(when)* sebuah perbuatan dilaksanakan.

Tafsir *mu'āṣarah* sebagai *tafsīr 'alā al-waqāi'* memadukan hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī* tersebut.[359] Seorang penafsir kontekstual atau mufasir dengan *manhaj ijtimā'ī* mesti memiliki kesadaran akan hal ini. Ia tidak hanya menafsirkan teks ayat secara normatif dan memahami ketentuan yang bersifat *taklīfī* semata melainkan juga kesadaran pengetahuan terhadap setiap sistem kerja sosial alamiah (hukum *waḍ'ī)* dalam melihat setiap kasus masalah dalam realitas.

Puasa Ramadhan, misalnya, adalah "apa" yang wajib dilaksanakan setiap Muslim. Ini adalah hukum *taklīfī.* Tapi siapa saja yang mendapatkan atau tidak terkena *taklīf* tersebut? Tidak semua umat Muslim punya kewajiban melakukannya. Orang sakit dan mufasir boleh tidak menunaikannya dan wanita sedang haid tidak boleh melaksanakannya. Alasan "mengapa" wanita haid tidak boleh melakukannya adalah karena adanya *māni'* yang sedang

---

[358] Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah,* Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1987, Juz 1, h. 438.

[359] Perpaduan ini sudah diperkenalkan para ulama sejak lama. Dalam ushul fikih ditegaskan bahwa hukum syar'ī adalah *khiṭāb* Allah yang berhubungan bertautan dengan perbuatan manusia mukalaf, baik berupa hukum *taklīfī* maupun *waḍ'ī.* Lihat Al-Qarāfī, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl,* h. 70.

menghalanginya. Kapan puasa Ramadhan wajib dilaksanakan? Saat hilal bulan Ramadhan sudah ada *(wujūd)* atau terlihat *(ru'yah).* Ini adalah *"sebab"* bagi wajibnya puasa.

Kewajiban membayar *kaffārah al-wiqā'* (hubungan seksual) saat puasa Ramadhan adalah hukum *taklīfī.* Perintah hadis sudah tegas menyebutkannya, *kaffir* (bayarlah kaffarat). Apa saja bentuk kaffaratnya juga satu paket di dalamnya yang berlaku *'alā al-tartīb* (berurutan)*,* bukan *'alā al-takhyīr* (opsional; bebas memilih): memerdekakan budak, berpuasa dua bulan berturut-turut, dan memberi makan enam puluh orang miskin. Tapi siapa yang benar-benar wajib dan yang tidak wajib menunaikan kaffat tersebut? Jawaban atas pertanyaan ini berkaitan dengan keadaan *waḍ'iyah* (kondisi sosial) setiap orang. Namun, sebagian pengkaji hukum al-Qur'an hanya fokus pada hukum *taklīfī* kaffarat tersebut, tapi mengabaikan aspek *wadh'ī*-sosiologisnya. Padahal kesimpulan akhir dari kisah orang *A'rābī* (Arab Badui) dalam hadis itu bukan membayar kaffarat, ia justru dapat rezeki *nomplok* dengan hadiah kurma segepok dari Nabi.

Kisah Nabawiyah tersebut, mulai dari status sebagai orang yang melanggar kehormatan Ramadhan, kewajiban membayar kaffarat hingga justru berakhir "manis", merupakan ajaran Nabi tentang "sistem kerja" bertasyri' melalui kombinasi hukum *taklīfī* dan *waḍ'ī.* Artinya, Nabi sedang mengajarkan *manhaj* penerapan hukum syar'i yang tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan realitas sosial. *Manhaj* ini juga telah dicontohkan secara cerdas oleh khalifah kedua, Umar ibn Khaṭṭāb, ketika memutuskan, mengundangkan, dan mengimplementasikan kandungan teks al-Qur'an, seperti tidak menerapkan sanksi kasus pencurian di masa *mujā'ah* (paceklik). Keputusan itu tidak serta merta bertentangan dengan ajaran al-Qur'an, melainkan memutuskan perkara dengan keseimbangan antara hukum *taklīfī* dan *waḍ'ī.*

Apa yang hendak ditawarkan Hanafi dan Saeed juga mencerminkan perpaduan antara *taklīfī* dan *waḍ'ī* dalam memahami teks al-Qur'an *(tafsīr 'alā al-nuṣūṣ)* dan dalam mempertimbangkan realitas *(tafsīr 'alā al-wāqāi')*. Pesan ajaran yang tertera dalam teks wahyu dikaitkan dengan semua konteks yang menyelimuti manusia mukalaf, baik berupa konteks zaman, tempat, maupun segala situasi alam dan sosial yang menyertai. Fenomena alam dan kondisi sosial manusia di zamannya adalah hukum *waḍ'ī* yang tidak bisa dinafikan dalam upaya mengartikulasikan ajaran-ajaran *taklīfī* dalam al-Qur'an ke dalam hukum *waḍ'ī.* Karena itu, hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī* mesti sama-sama menjadi perhatian. Pertautan keduanya itulah yang disebut sebagai hukum syar'i, ajaran al-Qur'an yang harus diimplementasikan.

Rumusan tentang hukum *waḍ'ī* ini pula yang mendorong umat Islam untuk mengembangkan ilmu-ilmu yang sumber dan objeknya adalah alam semesta dan sosial masyarakat yang menjadi penyangga terealisasinya hukum *taklīfī.* Sebab, ilmu-ilmu itulah yang bisa menghantarkan terwujudnya *maqāṣid*

atau tujuan-tujuan ajaran al-Qur'an. Realisasi *ḥifẓ al-dīn* berupa kewajiban salat, puasa dan haji membutuhkan ilmu planetologi, astronomi, dan ilmu hisab untuk memahami waktu-waktu salat, hilal awal dan akhir Ramadhan, dan waktu berhaji. Begitupun *maqāṣid* lainnya yang meniscayakan ilmu pengetahuan yang terus mengalami transformasi seiring perkembangan nalar manusia di setiap zaman hingga kemajuan teknologi di abad ini.

Pada kondisi sebaliknya, kecenderungan sebagian umat Islam justru lebih fokus pada hukum *taklīfī* dalam memahami ajaran al-Qur'an. Intensi mereka terhadap hukum *waḍ'ī* kurang memadai. Ajaran hukum al-Qur'an seolah hanya tentang ajaran *taklīfī:* hukum wajib, haram, sunnah, makruh, atau mubah. Mereka tidak membabitkan hukum *taklīfī* tersebut dengan realitas sosial atau fakta alamiah *(hukum waḍ'ī)*. Problem aksiologis itulah yang menjadi poin kritik Hanafi dan Saeed karena nilai-nilai atau *maqāṣid* al-Qur'an tidak diterapkan dan ditransformasikan ke dalam aspek kehidupan. Gagasan tafsir dengan epistemologi *maqāṣid* dapat mengurai kelemahan tersebut.

Tafsir dengan perhatian kuat terhadap hukum *waḍ'ī* sekaligus sebagai bentuk "kesadaran praksis". Karena itu, para sarjana Muslim tidak hanya dituntut berkomitmen pada "kesadaran historis" atau membatasi diri pada "kesadaran eidetis-teoretis" tetapi juga harus menganggit "kesadaran praksis". Perpaduan trilogi kesadaran tersebut akan melahirkan tafsir progresif, yang tidak hanya memerhatikan salah satunya dan mengabaikan yang lainnya. Mengandalkan kesadaran historis semata hanya akan melahirkan umat beragama yang imitatif dan *fantasizing* (berfantasi) ke masa lalu. Cuma fokus pada kesadaran eidetis akan menciptakan mode teoretis imaginatif semata karena hanya berkutat pada teori namun abai terhadap fakta sosial yang dihadapi. Sekadar mengedepankan kesadaran praksis juga bermasalah sebab akan menampilkan pola beragama yang *unrestrained* (bebas tak terkendali).

Dengan tetap memperkuat kesadaran historis dan eidetis. *tafsīr bi al-maqāṣid* dengan "kesadaran praksis" yang kuat juga menginspirasi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Sebab, kesadaran di level ini membutuhkan komitmen kuat untuk memadukan wahyu, akal, dan alam. Pijakan pada wahyu memerlukan analisis rasional yang kuat, realitas alam sosial juga menghajatkan kekuatan nalar berpikir yang tajam. Maka pertautan kuat antara wahyu dan realitas akan melahirkan generasi umat yang tidak hanya taat secara spiritual namun juga taat menjalankan perintah untuk mengembangkan ilmu pengetahuan.

Dengan kemajuan ilmu pengetahuan, sebagai implikasi dari *tafsīr bi al-maqāṣid,* umat Islam menyongsong kemajuan dan berorientasi pada terwujudnya peradaban. Sebab, fokus mereka tidak melulu pada nilai-nilai *obligatory* tetapi juga komitmen tinggi pada nilai-nilai fundamental dengan kemampuan menyelesaikan problem *ḍarūrī,* bahkan mengatasi masalah-masalah pada level *ḥājī,* dan menjemput harapan menuju tercapainya taraf

kehidupan yang bersifat *taḥsīnī.* Setiap problem kemanusiaan dan krisis (*ḍarūriyah*) yang dihadapi umat dapat diatasi dengan baik. Setiap kebutuhan dapat diakses dengan mudah tanpa kesulitan (sebagai bukti komitmen menjalankan *maqāṣid ḥajiyah*), bahkan berbagai aspek dapat dikembangkan pada level tertinggi *(taḥsīniyah)* sesuai standar kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi terbarukan hingga mencapai cita-cita bersama seluruh umat *(ahdāf al-ummah)* menuju pemerataan pembangunan hingga pada titik *no one left behind*, yakni tidak ada seorangpun atau kelompok masyarakat yang tertinggal dan tidak terjadi kondisi yang jomplang dalam pencapaian kebutuhan dasar.

Keberhasilan umat Islam tidak hanya kemampuan menjalankan ajaran halal-haram (tanpa babi dan alkohol atau serupanya) dan ajaran kesalehan individual atau ketaatan spiritual (rajin ibadah salat dan semisalnya), melainkan juga kesalehan sosial berupa jaminan keamanan, kesehatan, pendidikan, ekonomi, politik. Implikasinya, tindak kejahatan bisa ditekan seminim mungkin, layanan kesehatan dapat diakses dengan mudah, taraf pendidikan masyarakat meningkat signifikan, ekonomi umat mencapai level tinggi, dan sistem politik berjalan secara sehat dan bermartabat.

Penjelasan di atas adalah sebagian dari "pola kerja" gradasi *maqāṣid* yang diterapkan dalam tafsir dengan tujuan untuk menghadirkan kebaikan dan kemaslahatan umat. Artinya, *tafsīr bi al-maqāṣid* berimplikasi pada pertimbangan prioritas *(awlawiyah)* pada masalah-masalah yang dihadapi umat kontemporer. Masalah primer diprioritaskan. Kebutuhan sekunder serius diperhatikan. Kepentingan tersier pun tidak boleh diabaikan.

Hanafi dan Saeed secara umum juga eksplisit memberikan aksentuasi mengenai *awlawiyah al-maqāṣid*. Kata kuncinya adalah gradasi dan hierarki. Hanafi dengan lugas menyatakan tafsir *ijtimā'ī* yang ia tawarkan harus mengacu pada analisis gradasi *maqāṣid.* Seperti para ulama *maqāṣid* sebelumnya, Hanafi menandaskan gradasi *ḍarūriyah* pada posisi paling prioritas, kemudian disusul *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Bahkan dia menandaskan, tidak ada gunanya menggapai *taḥsīniyah* dan *ḥājiyah* sementara *ḍarūriyah* terabaikan.[360] Ungkapan inilah yang menegaskan posisi "tafsir baru" Hanafi yang fokus pada urusan-urusan genting *(ḍarūriyah)* yang dihadapi umat. Mengenai hierarki lima *ḍarūriyah,* ia menilainya sangat fleksibel. Meskipun ia menempatkan *ḥifẓ al-nasf* dan *'aql* di atas *dīn,* hierarki itu dilihat dari sudut pandang hierarki alamiah dalam kehidupan manusia hubungannya dengan pemahaman dan pelaksanaan ajaran al-Qur'an.

Sedangkan Saeed tidak mengacu pada tiga gradasi *maqāṣid* tersebut. Menurutnya, tafsir kontekstualis mesti mengindahkan hierarki nilai-nilai al-Qur'an mulai dari nilai *obligatory, fundamental*, *protectional*,

[360] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…*, h. 108.

implmentational, hingga *instructional*. Saeed menegaskan: *"Qur'anic value or values that have been identified in the text under consideration. Failure to recognise the existence of a hierarchy in the values may lead to interpretations that conflict with the important universal values of the Qur'an"* [361] (nilai-nilai al-Qur'an atau nilai-nilai yang telah diidentifikasi dalam teks yang sedang dibahas. Kegagalan mengenali keberadaan hierarki dalam nilai-nilai tersebut dapat menyebabkan penafsiran yang bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an yang penting).

Pernyataan Saeed menunjukkan bahwa hierarki nilai harus benar-benar menjadi perhatian serius. Jika seorang mufasir gagal mengenalinya dengan baik maka akan berdampak pada terabaikannya nilai universal al-Qur'an. Hanya fokus pada hierarki nilai hasil rumusan sendiri, Saeed tidak menjabarkan hierarki nilai pada tiga gradasi *maqāṣid*, padahal dalam merespon modernitas, sistem kerja hierarkis ketiga *maqāṣid* mulai dari *ḍarūriyat, hajiyat* hingga *tahsiniyat* mesti benar-benar menjadi pilihan. Tujuan primer-*ḍarūriyah* harus menjadi perhatian utama sebelum fokus pada tujuan sekunder-*ḥājjiyah* dan tersier-*taḥsīniyah*, pun tujuan yang bersifat *ḥājiyah* mesti dikedepankan dari pada yang *taḥsīniyah.* Memfokuskan pada urusan *taḥsīniyah* tidak boleh melalaikan tujuan *ḍarūriyah* dan *ḥājiyah.* Namun demikian, Saeed tetap pada komitmen bahwa *tafsīr bi maqāṣid* tetap harus selaras dengan pola kerja hierarki *maqāṣid.*

Contoh klasiknya, ketika seseorang dihadapkan pada dua nilai kewajiban dalam waktu yang bersamaan antara menyelamatkan nyawa *(ḍarūriyat)* dan ketaatan untuk tidak membuka aurat *(taḥsīniyah)* maka ia harus rela auratnya terlihat demi menyelamatkan jiwanya. Tamsil dalam konteks dewasa ini, seperti mengutamakan pembangunan masjid megah yang menelan triliunan rupiah padahal pada saat yang bersamaan banyak rakyat miskin yang kelaparan. Masjid megah adalah urusan *luxury* (kemegahan) yang *taḥsīnī,* sementara nasib rakyat yang *starving* (kelaparan) adalah perkara *ḍarūrī* (mendesak) yang justru harus diprioritaskan.

Kebijakan pemerintah semestinya mengedepankan skala prioritas kebutuhan rakyat mana yang paling mendesak bagi mereka, yang mencerminkan keadilan *(al-'adālah)* dan kemerataan *(musāwāh),* mana kebutuhan yang bersifat *ḍarūrī, ḥājī,* dan yang *taḥsīnī.* Namun faktanya, banyak kebijakan yang tidak mencerminkan nilai-nilai prioritas. Di saat angka kemiskinan di Indonesia masih tinggi dan kelaparan, penganguran dan sulitnya mencari kerja masih memenuhi pemberitaan media, justru kelakuan para pejabat dan politisi negeri ini kerap memenuhi beranda-beranda media sosial yang menampilkan gaya hidup mewah, *flexing* (pamer) dengan kendaraan plat merah super mewah, atau sedang *traveling* atas nama studi banding ke luar

[361] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 64.

negeri dengan biaya negara yang sangat besar di luar nalar. Itu adalah tampilan para pemegang kebijakan di negara berkembang yang tak menjalankan ajaran fundamental al-Qur'an yang enggan menerapkan kebijakan pada persoalan-persoalan prioritas. Konsekuensinya, negara tersebut tetap menjauh dari nilai *output (maqāṣid)* hingga tidak mencapai *outcome* (kemasalahatan umat) yang menjadi misi utama ajaran al-Qur'an. Mereka lalai menjalankan *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-māl*, yang juga berimplikasi pada melemahnya *maqāṣid* yang lain, seperti *ḥifẓ al-'aql,* karena terbukti IPM (Indeks Pembangunan Manusia) yang rendah.

Kondisi itu bisa dibandingkan, misalnya, dengan Amerika Serikat. Gemerlap duniawi Hollywood di Los Angeles dan kemegahan *The Capitol Hill*, Gedung Putih, dan gedung-gedung bersejarah yang *iconic* menjadi simbol peradaban negeri Paman Sam tersebut. Simbol-simbol kemegahan itu menunjukkan negara tersebut sudah lebih fokus pada urusan *taḥsīniyāt* atau aspek-aspek yang bersifat *luxurious,* karena pelbagai kebutuhan *ḥājiyāt* dan masalah *ḍarūriyāt* sudah selesai teratasi.[362] Sesekuler apapun negara tersebut, tapi nilai kebertuhanan tetap dipegang teguh karena sebagai negara mereka tetap beriman kepada Tuhan. Motto *"In God We Trust*" yang tercantum di pecahan uang negara tersebut menjadi bukti yang paling sederhana.[363]

Karena itu, negara Paman Sam bisa dinilai memenuhi syarat menjalankan *ḥifẓ al-dīn,* terlepas dalam aspek yang lain tidak sejalan dengan syarat keimanan eksklusif dalam Islam karena keengganan mempercayai kerasulan Muhammad. Akan tetapi, sebagian pemikir Muslim menyatakan yang paling pokok (baca: *ḍarūriyah*) adalah keimanan kepada Allah.[364] Prinsip

---

[362] Meskipun tentu saja tidak seluruh problem bisa tuntas terpecahkan dengan baik bahkan menyangkut hal yang bersifat *basic* negara adidaya tersebut, baik dalam urusan internal maupun eksternal. Misalnya, fenomena *homeless* (gelandangan) masih menjadi panorama lazim di negara bagian California, New York, Washington DC, dan negara bagian lainnya. Fenomena *homelessness* tidak hanya menyangkut tempat tinggal namun juga bisa rentan berimpak pada problem sosial *daruriyah* lainnya, seperti kesehatan dan kriminalitas. Namun, langkah-langkah untuk menyelesaikan problem *homeless* sudah menjadi program kebijakan yang terus dilakukan, seperti pemberian subsidi bulanan bagi para warga *homeless* berupa uang dalam jumlah tertentu. Lihat Amy M. Funk, et al. "The Impact of Homelessness on mortality of Individuals Living in the United States: a Systematic Review of the Literature." *Journal of Health Care for the Poor and Underserved.* Vol. 33, No. 1 Tahun 2022, h. 457-477.

[363] Michael Lienesch. ""In God We Trust:" The US National Motto and the Contested Concept of Civil Religion." *Religions,* Vol. 10. No. 5 Tahun 2019, h. 7.

[364]Rasyid Riḍā menyatakan bahwa keberuntungan ditentukan jenis agama apa yang dianut seseorang, melainkan oleh keimanan yang benar dan amal kebajikan (amal salih) yang *proper* dengan kondisi kehidupan manusia. Bahkan, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 62, ia menegaskan bahwa *lā isykāl fī 'adam isytirāṭ al-imān bi al-Nabyy Muḥammad,* yakni tidak ada syarat beriman kepada Nabi Muhammad terkait keselamatan umat lain yang berpegang pada nabi dan wahyu masing-masing yang diturunkan kepada mereka. Lihat Rasyīd

lain yang menjadi komitmen tak terbantahkan dari US adalah terwujudnya kemajuan ilmu pengetahuan sebagai bentuk kongkret dari *ḥifẓ al-'aql,* elemen kedua dalam urutan *maqāṣid* versi Hanafi. Karena terwujudnya *maqāṣid* dengan timbangan prioritas, negara yang pernah dipimpin Barack Obama tersebut menjadi negara *superpower* hingga jaminan kesejahteraan *(welfare)* dan kemakmuran *(prosperity)* umat harus menjadi pertimbangan utamanya. Fakta itu juga mengonfirmasi pernyataan Hanafi bahwa *maqāṣid* menjadi nilai titik temu antara kaum sekuler dan kelompok agamawan, termasuk dalam menjalankan prioritas antargradasi *maqāṣid.*

Tidak hanya pada gradasi antara *ḍarūriyah, ḥājiyah,* dan *taḥsīniyah,* pilihan dilematis *(ta'āruḍ)* juga bisa terjadi pada level sesama *ḍarūriyah.* Jika *ta'āruḍ* terjadi pada tiga gradasi tersebut maka cara kerjanya sudah jelas: yang *ḍarūriyah* mesti didahulukan dari yang lain, yang *ḥājiyah* harus dikedepankan dari *taḥsīniyah.* Tetapi, ketika kontradiksi terjadi pada level sesama *ḍarūriyah* maka kajian lebih mendalam harus dilakukan untuk menentukan mana yang mesti diprioritaskan tanpa keinginan kepada yang lain untuk diabaikan.

Misalnya, pada saat Virus Corona menghantam dunia dalam empat tahun terahir, perhatian difokuskan pada penanganan, penanggulangan, dan pencegahan untuk menekan angka korban meninggal. Permasalahan ini bersifat *ḍarūriyah*. Namun, di saat yang bersamaan pemerintah juga menangani masalah *ḍarūriyah* lainnya berupa jaminan pangan dan akses pendidikan serta kebutuhan genting masyarakat lainnya. Contoh lainnya, misalnya ketika seseorang harus menolong orang lain yang kebakaran namun pada saat yang bersamaan ia harus melaksanakan kewajiban ritual atau kewajiban agama yang lain. Maka ia harus memilih yang lebih prioritas berdasarkan takaran *ta'āruḍ al-ḍarūratayn* (kontradiksi dua urusan darurat).

Pada posisi paradoks itulah sebagian sarjana Muslim memperkenalkan adagium: *al-insāniyyah qabl al-tadayyun* (kemanusiaan sebelum keberagamaan).[365] Namun, *tadayyun* berbeda dari *dīn* di mana *tadayyun* merupakan ekspresi keberagamaan, sementara *dīn* terkait prinsip agama. Jika *tadayyun* terkait perilaku beragama, *dīn* merupakan dasar keimanan dan ketauhidan.

Hanafi menjadikan *ḥifẓ al-dīn* dalam posisi ketiga setelah *nafs* dan *'aql,* meskipun hierarki itu disusun secara natural-alamiah, dalam arti kehidupan di dunia secara alamiah dimulai dari ada *nafs* (kehidupan), setelah manusia hidup baru ia membutuhkan akal *(ḥifẓ al-'aql)* kemudian dengan akal yang bisa

---

Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990, Juz 1, h. 278-279.

[365] Adagium ini sudah menjadi sebuah karya buku tersendiri dengan judul yang sama. Namun, kitab ini berupa uraian kisah-kisah termasuk tentang kisah Nabi sebagai pembawa *raḥmah.* Lihat 'Alī Zainal 'Ābidīn al-Ja'farī, *al-Insāniyyah qabl al-Tadayyun,* Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015, h. 451-468.

berpikir seseorang bisa memahami *dīn* sebagai kebenaran aksiomatik dan bersifat universal.[366] Makna ini bersifat kognitif pada diri manusia. Sedangkan *tadayyun* adalah manifestasi dari pengetahuan kognitif tersebut.

Saeed juga menjabarkan *dīn* berupa prinsip dasar keimanan dan keislaman (rukun iman dan Islam) yang masuk dalam nilai *obligatory*. Salat, puasa, zakat, dan haji termasuk di dalamnya. Dalam susunan hierarkis yang ditetapkannya, nilai ini berada di posisi paling atas di antara nilai-nilai yang lain.[367] Sementara *tadayyun* seperti sikap kebebasan beragama menjadi salah satu nilai universal "tambahan" selain *maqāṣid* yang sudah dirumuskan sejak awal.

Secara detail, *tadayyun* berarti sikap keberagamaan, ritualitas, atau ekspresi setiap orang atau masyarakat terhadap ajaran agamanya, seperti ritual salat, puasa, dan haji. Ritual-ritual semacam ini memang bisa dikalahkan oleh kepedulian pada kemanusiaan ketika terjadi dilema antaran keduanya, antara *tadayyun* dan *insāniyyah*. Apalagi para ulama tradisional sudah menegaskan konsep *ta'āruḍ al-maqāṣid* (pertentangan sesama tujuan pokok). Contoh klasiknya, ketika seseorang melakukan salat sementara ada orang lain yang membutuhkan pertolongan karena tenggelam, maka yang wajib dilakukan adalah memberikan pertolongan pertama pada orang yang tenggelam tersebut meskipun ia harus membatalkan salatnya. Salat bisa diulang atau diganti di waktu lain, dalam arti *ḥifẓ al-tadayyun* masih bisa teratasi, sementara pertolongan pada orang yang tenggelam tidak bisa ditunda demi *ḥifẓ al-nafs* orang tersebut.

Contoh lain dari realitas faktual hari ini adalah mengenai kewajiban ibadah haji. Ibadah ini memang menjadi rukun Islam bagi setiap kaum beriman. Tetapi jika dengan berhaji akan mengabaikan hak dasar keluarga, terutama yang menjadi tanggung jawabnya, maka ibadah haji bisa diabaikan atau ditunda demi melindungi hak dasar mereka. Para ulama sudah menjelaskan bahwa kewajiban ibadah haji tidak bersifat mutlak, yakni kewajiban bersyarat, karena ada syarat *istiṭā'ah* (kemampuan) yang harus dipenuhi. Jika dengan berhaji bisa mengabaikan hak keluarga berarti unsur *istiṭā'ah* tidak terpenuhi.

Lebih dari itu, sikap *tadayyun* berupa beribadah yang jelas-jelas bukan perintah wajib dalam Islam tidak bisa menjadi prioritas jika pada saat yang bersamaan mengabaikan sisi kemanusiaan. Misalnya, beribadah haji sunnah (yang kedua dan seterusnya) atau ibadah umrah tetapi mengabaikan hak-hak dan kebutuhan dasar orang-orang terdekat, atau tidak memiliki kepekaan sosial

---

[366] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 301.
[367] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 65.

tentang kemiskinan, kesehatan atau pendidikan yang menjadi hak dasar setiap orang. Ini adalah contoh-contoh yang jelas mengenai argumen bahwa betapa kepeduliaan dan kepekaan sosial *(insāniyyah)* lebih bermartabat dan mesti menjadi pilihan dari pada *tadayyun* (ibadah sunnah).

Karena itu, satu hal yang hendak ditegaskan berdasarkan gagasan Hanafi dan Saeed adalah bahwa beragama Islam tidak hanya melaksanakan pengabdian secara ritual kepada Tuhan melainkan juga pengabdian sosial kepada sesama manusia. Dalam al-Qur'an telah ditegaskan berulang-ulang tentang perintah kepedulian sosial bagi setiap Muslim, seperti ayat (QS. al-Nisā' [4]: 36) berikut:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ...

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun. Berbuat baiklah kepada kedua orang tua, karib kerabat, anak-anak ya tim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, ibnusabil, serta hamba sahaya yang kamu miliki….

Perintah tauhid merupakan ajaran dasar Islam yang menjadi perintah pertama, kemudian disusul dengan perintah untuk pengabdian dan kepedulian nyata kepada sesama manusia, mulai dari orang terdekat, baik dekat secara nasab (kedua orang tua,[368] sanak kerabat) maupun dekat secara sosial (tetangga dan kolega) hingga orang-orang harus didekati karena nasib lemah ekonomi mereka (anak yatim, orang miskin dan *ibn sabīl*). Sikap peduli, empati dan tenggang rasa kepada mereka menjadi kewajiban setiap orang beriman.[369]

---

[368] Bahkan, khusus bakti kepada kedua orang tua *(birr al-wālidayn)*, Allah telah menyebutkannya berkali-kali dalam al-Qur'an, seperti QS. al-AN'ām [6]: 151; al-Isrā' [17]: 23-24; Maryam [19]: 14; al-'Ankabūt [29]: 8; Luqmān [31]: 14; al-Aḥqāf [46]: 15. Ayat-ayat ini membuktikan bahwa *birr al-wālidayn* sebagai ajaran Allah yang bersifat universal. Bakti kepada mereka merupakan bentuk rasa syukur seorang anak yang telah dilahirkan ke dunia dengan pelantara mereka berdua. Menurut sebagian ahli tafsir, bentuk bakti anak kepada kedua orang tua adalah berkhidmat dan menaati mereka selama bukan kemaksiatan dan kemusyrikan. Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz 25, h. 120; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Juz 14, h. 63. Dua ayat yang terakhir (QS. Luqmān [31]: 14; al-Aḥqāf [46]: 15) secara spesifik ditekankan alasan kewajiban berbuat baik kepada ibu karena sebagai wanita yang telah melahirkan dengan susah payah (*wahn 'alā wahn; kurh*). Alasan ini disebutkan tampaknya untuk mengingatkan setiap manusia tentang peran penting seorang ibu yang kerap dilupakan di tengah budaya masyarakat patriarki. Menurut al-Zamaḥsyarī, penegasan tentang peran ibu tersebut mengingatkan bahwa hak bakti untuknya harus lebih besar, sebagaimana ditandaskan dalam riwayat hadis. Al-Zamaḥsyarī, *al-Kasysyāf...,* Juz 3, h. 495.

[369] Tentu saja, berbuat baik kepada mereka setelah tanggung jawab untuk keluarga inti (anak dan istri) telah terpenuhi. Artinya, sikap empati kepada orang lain tidak sampai melalaikan tanggung jawab kepada keluarga. Tanggung jawab kepada anak telah dijelaskan

Akan tetapi, ketika prioritas utama tertuju pada satu problem tertentu, problem lain tidak bisa ditinggalkan begitu saja. Problem lain yang tidak prioritas tersebut juga bisa sembari diatasi meski tidak menjadi fokus utamanya karena lebih dari satu problem bisa diatasi dalam satu waktu yang bersamaan. Dalam kehidupan modern, sebuah negara maju bahkan negara berkembang akan mampu menangani beberapa masalah dalam satu waktu dengan ketersediaan sumber daya manusia dan infrastruktur yang tersedia. Pelibatan para pihak merupakan komitmen untuk menyelesaikan problem mendasar di tengah umat termasuk dalam menganalisis problem prioritas dan non-prioritas.

Tafsir bi al-maqāṣid adalah tafsir yang mampu memetakan problem prioritas. Ketepatan dalam pemetaan itu berarti sejalan dengan ajaran al-Qur'an yang ditafsirkan berdasarkan hierarki *al-maqāṣid* sehingga *ahdāf al-ummah* (misi keumatan) dapat diwujudkan. Sebaliknya, jika terjadi kekeliruan dalam melakukan *mapping* atas problem-problem prioritas dan menjalankan *maqāṣid* sesuai hierarki dan gradasinya, maka krisis-krisis yang dihadapi akan susah teratasi dan akan melahirkan umat dan negara yang terbelakang dan tidak kompetitif.

Sebagian negara Muslim disebut sebagai negara paling religius. Namun, pada saat yang bersamaan negara-negara itu dinobatkan paling korup. Itu tampak kontradiktif. Seolah ajaran Islam hanya soal ibadah dan seakan larangan korupsi bukan ajaran Islam. Padahal melaksanakan ibadah hanya satu dari bentuk implementasi terhadap *maqāṣid kulliyyāt al-khams,* yakni *ḥifẓ al-dīn* (atau *tadayyun).* Masih ada empat aspek lainnya yang mesti menjadi perhatian serius dalam kehidupan umat Islam (dan seluruh umat manusia). Selain ibadah, al-Qur'an juga mengajarkan kepedulian terhadap pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan (implementasi *ḥifẓ al-'aql*); pengembangan sumber daya alam, bekerja keras dan menjadi profesional, kepedulian terhadap anak yatim dan orang-orang lemah secara ekonomi serta tidak ada korupsi atau penyelewengan kekayaan negara *(ḥifẓ al-māl)*; mengajarkan perlindungan kesehatan dan jaminan keselamatan setiap jiwa *(ḥifẓ al-ḥayāh)*; mengajarkan perlindungan terhadap *human dignity* (harga diri manusia) dan melarang setiap tindakan kekerasan seksual *(ḥifẓ al-'irḍ).*

Karena itu, jika "religius" adalah karakter yang melekat pada mereka yang menjalankan ajaran agama maka yang melaksanakan lima *maqāṣid* adalah religius. Jika hanya sebagian saja yang dipenuhi maka karakter religius tidak sepenuhnya melakat pada dirinya. Apalagi jika komunitas tertentu hanya berpedoman satu macam *maqṣid*, seperti rajin ibadah salat, puasa, dan haji (*ḥifẓ al-dīn*) sementara kewajiban lain diabaikan, seperti lemahnya jaminan

---

QS. al-Baqarah [2]: 233; QS. al-Nisā' [4]: 34; Luqmān [31]: 13-19; al-Talāq [65]: 6-7; al-Taḥrīm [66]: 6.

kesehatan dan keamanan, rendahnya kepedulian pada pendidikan dan ilmu pengetahuan, maka mereka juga tidak bisa sepenuhnya dianggap berkarakter religius.

Ukuran religiositas juga bertautan dengan *maqāṣid* level *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah.* Artinya, hanya fokus pada sebagian *maqāṣid* tersebut tidak bisa serta merta disebut religius, apalagi jika cuma berkomitmen pada satu bentuk *maqṣid* saja sementara yang lain terabaikan, atau hanya lebih fokus pada level *ḥājiyah* dan *taḥsīniyah* tapi menafikan yang *ḍarūriyah.* Sikap semcam itu tidak bisa sepenuhnya sebagai "religius". Standar utamanya adalah terwujudnya lima *maqāṣid* di level *ḍarūriyah.* Satu saja tidak terealisasi akan mendegradasi individu atau komunitas sebagai umat religius. Oleh sebab itu, negara dengan IPK (Indeks Persepsi Korupsi) yang tinggi tidak bisa disebut negara religius meskipun rakyatnya rajin ibadah atau laku spiritual lainnya.

d. Berdasarkan pengalaman mufasir

Setiap mufasir adalah anak zamannya. Ia juga berada dalam ruang masyarakatnya sendiri. Pengalaman demi pengalaman terjadi dan mufasir mengalaminya sendiri bersama masyarakatnya. Dengan demikian, tafsir dihadirkan untuk merespon pengalaman-pengalaman riil tersebut, bukan konteks masyarakat yang lain. Menurut Hanafi, tafsir adalah bagian dari kehidupan dan pengalaman hidup menjadi materi tafsir, sehingga tidak ada tafsir bagi orang yang tidak memiliki pengalaman hidup, yakni pengalaman baik dan buruk, bahagia dan sedih, atau beruntung dan menderita. Untuk itulah, menafsirkan al-Qur'an tidak selayaknya menjadi profesi atau pekerjaan apalagi tafsir menjadi komoditas yang diperdagangkan. Tafsir yang tidak lahir dari pengalaman hidup tidak akan lahir dari hati, tidak ditulis dengan darah kesengsaraan, dan tidak mengubah sejengkal pun apapun nasib kehidupan.[370] Sebaliknya, tafsir yang hadir dari proses kesadaran praksis *(syu'ūr 'amalī)* dan kepekaan sosial akan memberikan implikasi yang lebih nyata *(implicative function)* bagi zamannya dan untuk generasinya.

Karena itulah, Saeed memberikan catatan bahwa tafsir bisa berbeda karena perbedaan konteks yang dihadapi, *different interpretation in different contexts*.[371] Hanya teks tertentu yang perlu dibaca secara kontekstual *(only certain texts need to be read contextually),*[372] untuk konteks zaman dan masyarakat tertentu. Sementara ayat-ayat lain bisa kontekstual bagi masyarakat yang berbeda. setiap generasi menghadapi masalahnya sendiri dan ayat yang cocok ditafsirkan dan dihadirkan untuk merespon masalah tersebut.

---

[370] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 108-109.

[371] Dalam hal ini Saeed menyampaikan beberapa contoh kasus, seperti tafsir otoritas lak-laki terhadap Perempuan, *syūrā* dan demokrasi, dan riba dan bunga bank. Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 109-173.

[372] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 6.

Namun, ruang kehidupan seorang mufasir bisa berada di level-level yang berbeda. Ia bisa menjadi warga lokal, nasional, regional, dan sekaligus global. Artinya, ada masalah yang dihadapi di tingkat lokal dan nasional, namun sebagian problem juga terjadi secara global. Di sinilah ruang lingkup *maqāṣid* didedahkan sesuai levelnya di masyarakat. Berbagai masalah terjadi di komunitas tertentu tapi tidak dialami oleh masyarakat yang lain. Namun, tidak sedikit problem mutakhir terjadi dan dialami oleh masyarakat di tingkat nasional, bahkan ada sebagian yang menjadi problem global. Semuanya menjadi pengalaman hidup mufasir dalam setiap level interaksinya bersama manusia yang lain.

Hanafi dan Saeed telah menjadi bagian dari konteks masyarakatnya masing-masing. Hanafi banyak mencontohkan problem-problem yang dihadapi Mesir, seperti kekalahan Mesir dari Israel dan hubungannya dengan tanah Palestina sehingga contoh tafsirnya adalah soal imperialisasi dan pendudukan tanah negeri, serta problem kemiskinan, revolusi, dan demokrasi.[373] Begitupun Saeed tidak lepas dari realitas kehidupannya di Australia sehingga wajar jika dia mencontohkan isu agama (isu pindah agama),[374] juga isu sosial terkait kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, dan diskursus riba dan bunga bank.[375] Contoh-contoh tersebut terkait pengalaman Hanafi dan Saeed di tingkat nasional negaranya maupun problem riil umat Islam global. Jadi, pengalaman hidup mufasir tidak hanya dialami sendiri secara pribadi tetapi pengalaman dirinya bersama masyarakatnya, sesama umat Islam, yang berdampak secara langsung maupun tidak langsung bagi kehidupannya, Muslim di negaranya sendiri maupun umat Islam di negara lain. *Tafsīr 'alā al-waqāi'* adalah tafsir yang merespon realitas hidup mufasirnya sehingga berdampak lebih nyata.

Bangsa Indonesia, misalnya, sedang menghadapi masalah kemiskinan tapi negara lain belum tentu menghadapi masalah yang sama. Dalam masalah lain bisa terjadi sebaliknya. Selain itu, kerap kali satu masalah di suatu masyarakat atau negara tertentu juga dialami oleh komunitas atau negara yang lain. *Humanitarian crisis* (krisis kemanusiaan) bisa dialami siapa saja, komunitas apapun, atau negara manapun. Maka kerjasama regional atau multilateral bisa diupayakan untuk menyelesaikan masalah bersama tersebut.

Dalam konteks yang lebih sempit, tafsir *bi al-maqāṣid* juga bisa dihadirkan untuk memberikan respon dan jawaban kongkret atas problem umat di tingkat lokal di mana penafsir menjadi bagian di dalamnya. Tafsir lokal kontekstual bisa memberikan implikasi yang lebih nyata bagi upaya

---

[373] Lihat Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102-103; Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 329-356.

[374] Saeed, "Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent." *The Review of Faith & International Affairs,* Vol. 9 Nomor 2 Tahun 2011, h. 31-38.

[375] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 129-147.

perubahan. Karena, ruang lingkupnya mudah terjangkau untuk mengenali lebih dalam permasalahan riil dan solusi yang diupayakan lebih kongkret.

Dengan demikian, tafsir yang berpijak pada pengalaman mufasir akan melahirkan implikasi yang lebih jelas. *Tafsīr alā al-wāqi'* yang berbasis pengalaman memiliki akan memiliki fungsi implikatif yang lebih riil jika mengacu pada standar dan cara kerja *maqāṣid.* Karena itu, dapat ditekankan bahwa kebenaran tafsir diukur dengan seperapa jauh ia memiliki fungsi implikatif bagi realitas. Meskipun tafsir dengan fungsi historis dan fungsi pemaknaan memiliki nilai kebenarannya masing-masing, tafsir *ijtimā'ī* Hanafi dan Tafsir Kontekstual Saeed diorientasikan dan ditujukan untuk memberikan implikasi bagi konteks masyarakat mutakhir, sehingga hanya berpegang pada *historical function* (fungsi historis) atau *meaning function* (fungsi pemaknaan) akan menutupi tujuan tersebut dan menggagalkan masyarakat mencapai solusi yang sesuai *maqāṣid* atau tujuan utama ajaran al-Qur'an.

Hanafi melihat dari lensa *tafsīr bi al-maqāṣid* bahwa fakta umat Islam di zaman ini tidak memiliki peran signifikan dalam memajukan zaman. Zaman hari ini adalah zaman ilmu pengetahuan, teknologi, pasar bebas, pergaulan global tanpa sekat. Jadi, pembaruan pemikiran tafsirnya ditujukan untuk melahirkan implikasi yang jelas dalam merespon realitas zaman dan menyelesaikan pelbagai problem keumatan. *Maqāṣid* sebagai standar analisisnya. Terwujudnya kemaslahatan adalah muaranya, hingga umat Islam menjadi pemeran utama terwujudnya peradaban kemanusiaan, dan bukan sekadar pemeran pembantu atau sebagai penonton bagi kemajuan bangsa lain. Sedangkan pembaruan pemikiran tafsir Saeed dimaksudkan untuk merespon perkembangan zaman melalui nilai-nilai universal al-Qur'an hingga ajaran Islam dan mampu beradaptasi dengan setiap kemajuan zaman modern. Tetapi, dengan gagasan tafsir barunya, Saeed hendak memastikan bahwa umat Islam bisa beradaptasi dengan kemajuan zaman meski kemajuan itu merupakan capaian dan kreasi umat lain.

Kritik Hanafi dan Saeed terhadap tafsir tradisional karena implikasinya bagi realitas kontemporer. Suara kritik masing-masing yang dituangkan dalam *space* panjang karena alasan tersebut. Hanafi mengurai celah-celah kelemahan beberapa pendekatan tafsir sebelumnya dari sudut pandang perubahan zaman dan penyelesaian masalah keumatan. Beberapa pendekatan yang tak luput dari kritiknya adalah tafsir *lughawī* (kebahasaan), *fiqhī* (fikih), sufistik (tasawuf), *falsafī* (filosofis)*, 'ilmī* (saintifik) bahkan tafsir *iṣlāhī* (reformis). Secara garis besar, kritiknya disampaikan tidak luput dari alasan bahwa pendekatan-pendekatan tafsir tersebut cenderung stagnan dan, terutama, melupakan nasib umat Islam atau menjauh dari realitas sosial mutakhir.[376] Khusus tafsir *iṣlāhī,* seperti didengungkan Abduh atau Rasyīd Riḍā, Hanafi memang tidak

[376] Lihat Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr,* h. 81-99.

menampik bahwa corak tafsir ini juga memberikan perhatian besar pada nasib umat Islam, namun jangkauannya masih dinilai bersifat restriktif, dan "reformasi terbatas" *(limited reform)* karena suara reformasinya masih lokalistik dan belum mencerminkan upaya menuju "revolusi" atau kebangkitan total untuk sektor-sektor kehidupan umat Islam modern.[377]

Sedangkan kritik Saeed terhadap corak tafsir lama karena kecenderungannya yang literalis, atomistik, tidak memperhatikan konteks, dan *incompatible* (tidak selaras) dengan kondisi zaman kontemporer.[378] Meskipun *setressing* kritiknya hanya pada soal adaptasi dengan modernitas, penjabaran yang cukup tebal seputar konteks makro kontemporer dan konteks pewahyuan merupakan sumbangsih yang jelas bahwa ajaran Islam mesti memberikan dampak positif bagi dunia Muslim mutakhir.

C. Negosiasi *Turāṡ* dalam Pembaruan Pemikiran Tafsir Hanafi dan Saeed

Menafsirkan al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari *turāṡ* atau khazanah pemikiran masa lalu, termasuk ketika tafsir dimaksudkan untuk agenda pembaruan. *Turāṡ* dapat berupa *qaulī* (produk) dan *manhajī* (metodologi). Bagi sebagian pembaru tafsir di era modern, *turāṡ* sebagai rujukan tidak hanya berasal dari tradisi keislaman tetapi juga produk pemikiran Barat. Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed pun tak meluputkan kedua sumber *turāṡ* tersebut dalam merumuskan pembaruan pemikiran tafsir.

Term "Barat" *(gharbī)* mengacu pada terminologi yang bersifat politis, sebagai kebalikan dari "Timur" *(syarqī)*, baik dari segi politik maupun keilmuan.[379] Namun, klasifikasi yang menjadi pilihan di sini bukan *turāṡ syarqī* melainkan *turāṡ Islāmī* (Islam), juga bukan antara *turāṡ Islamī* adalah *turāṡ ghayr al-Islāmī,* sebab klasifikasi *turāṡ* di sini tidak dimaksudkan sebagai *ikhtilāf taḍādd* (perbedaan yang bertolak belakang) atau *binary opposition* (oposisi biner), melainkan *ikhtilāf tanawwu'* (perbedaan keragaman) yang tidak selalu bertolak belakang satu sama lain. *Turāṡ gharbī* sendiri telah menjadi bagian yang kerap disandingkan dan diadaptasikan ke dalam pemikiran tafsir al-Qur'an.

1. Kontinuitas kritis terhadap *turāṡ* Islam

Turāṡ Islam merupakan khazanah pemikiran keislaman yang telah terbangun sangat kokoh dalam sejarah Islam. Hingga saat ini, khazanah

---

[377] Hanafi, *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr,* h. 99-101.

[378] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 15, 19, 102; Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 24, 113; Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 71, No. 2 Tahun 2008, h. 237.

[379] Hassan Hanafi, *Fī al-Fikr al-Gharb al-Mu'āṣir,* Kairo: al-Dār al-Fanniyah, 1991, h, 13.

tersebut terus dilestarikan oleh para ulama dan umat Islam secara umum. Hanafi dan Saeed berusaha mengambil bagian untuk ikut merawatnya sembari menghadirkan perubahan atau pembaruan. Inilah yang disebut dengan *change through continuity,* yakni perubahan yang terus berkesinambungan.

Model *change through continuity* ini disebut Hanafi sebagai model *par exellence* bagi masyarakat Islam untuk mengatatasi keterpurukan dan menyongsong kemajuan.[380] Artinya, umat Islam menjadi tradisional sekaligus modern dan waktu yang bersamaan, tetap melestarikan yang lama dan menciptakan yang baru, memerhatikan yang dahulu dan *concern* pada yang sekarang. Masing-masing bisa dihidupkan dalam satu tarikan termasuk dalam penafsiran al-Qur'an. Di tengah kehidupan sosial, model ini bisa diimplementasikan di tengah masyarakat tradisional yang hidup di zaman modern. Umat Islam tetap beragama dengan taat di tengah perubahan dan kemajuan, tetap beriman pada ajaran agama dengan tetap berpikir rasional dan tanpa taklid buta, tetap percaya pahala membaca al-Qur'an dalam kesibukan di tengah arus kemajuan.

Dalam pembaruan pemikiran tafsir al-Qur'an, model *change through continuity* juga mesti menjadi pilihan. Tafsir lama tetap menjadi bacaan meskipun tafsir baru hendak dihadirkan untuk merespon zaman. Produk tafsir tradisional harus menjadi perhatian sebagai bentuk keberlanjutan. Tidak hanya produk *qaulī,* yang bersifat *manhajī* dari tafsir tradisional juga mesti menjadi pertimbangan saat produk tafsir baru diproyeksikan untuk menjawab problem modernitas atau menghadapi tantantang zaman.

Perjumpaan antara tradisi dan modernitas merupakan karakteristik Islam karena agama ini senantiasa mempertimbangkan keseimbangan, sebagaimana agama ini juga memadukan antara rohani dan jasmani, antara keimanan dalam hati dan perbuatan nyata setiap hari. Mempertahankan antara tradisi dan modernitas secara bersamaan mengacu pada hubungan antara wahyu, akal, dan alam. Ketiganya tidak bisa dipisahkan. Wahyu dipahami dengan akal dan alam menjadi lokus bagi wahyu dan akal. Alam yang dimaksud adalah realitas manusia beserta sejarah yang mengiringinya. Wahyu berpijak pada akal dan realitas: akal di sisi dalam dan realitas di sisi luar. Karena itu, untuk mewujudkan modernisasi Islam maka tugas umat Islam adalah memfungsikan akal dan berpikir rasional setiap individu dan masyarakat komunal. Wujud akhirnya adalah kemaslahatan dan kemanfaatan bagi semua kalangan.

Model *"change through continuity"* itulah yang berusaha dilakukan oleh Hanafi, dan sebenarnya juga oleh Saeed. Keduanya menawarkan pembacaan baru terhadap teks wahyu dengan tetap mempertimbangkan *turāṡ*

---

[380] Hassan Hanafi. *Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity, 33(3),* (2005), h. 391-392.

yang pernah hadir dalam peradaban gemilang masa lalu. Karena itu, Hanafi memberikan definisi *turāṡ* sebagai berikut:

التُّرَاثُ كُلُّ مَا وَصَلَ إِلَيْناَ مِنَ المَاَضِيْ دَاخِلَ الحَضَارَةِ السَّائِدَةِ.[381]

Turāṡ *adalah setiap apa yang sampai kepada kita dari masa lalu dalam peradaban gemilang.*

Bagi Ṭāha Jābir ‘Alwānī, *turāṡ* merupakan *intellectual heritage* (hasil nalar manusia). Karena itu, *turāṡ* bukan wahyu ilahi dan wahyu tidak termasuk kategori *turāṡ* sebab wahyu menjadi sumber lahirnya *turāṡ*. Kebenaran wahyu bersifat mutlak sementara *turāṡ* sebagai hasil pemikiran manusia bersifat nisbi (relatif).[382] Wahyu yang dimaksud adalah al-Qur’an yang dipahami dan ditafsirkan di mana mufasir pertamanya adalah Nabi SAW sendiri yang menjelaskan dan mengamalkannya secara lansung pada periode risalah. Hal ini terutama terkait hadis-hadis yang lahir dari pemahaman Nabi sendiri terhadap wahyu. Namun, jika hadis yang dinukil dari Nabi tergolong wahyu langsung dari Allah dan Nabi tidak memiliki peran berpikir maka ia sejajar dengan wahyu al-Qur’an, seperti hadis *qudsī*.

Secara umum, apapun yang berasal dari Nabi adalah wahyu yang kebenarannya tidak bersifat relatif, namun Nabi sendiri adalah penerima wahyu yang statusnya sebagai manusia biasa yang bisa benar dan salah, hanya saja jika terjadi kesalahan akan mendapat koreksi langsung dari Allah. Tetapi, terlepas dari sifat *ma’ṣūm* Nabi dan sebagai rasul yang cerdas, hadis-hadis yang dilaporkan dari Nabi adalah tafsir atas wahyu al-Qur’an sehingga secara garis besar juga bisa disebut *turāṡ* pertama dalam Islam.

Turāṡ pertama tersebut disebut Hanafi sebagai *tajribah tārīkhiyah namūżajiyah ūlā (model pengalaman historis pertama)*.[383] Laporan Sunnah Nabi dihimpun oleh para *mukharrij* seperti al-Bukhari, Muslim, Aḥmad, Nasā’ī, dan mulai dikodifikasi oleh Syihāb al-Zuhrī. Hadis-hadis yang terhimpun tersebut kemudian menjadi *legacy* Islam yang disebut *turāṡ qaulī,* namun dari *legacy* tersebut tersingkap pula pesan *manhajī,* kemudian disebut *manhaj nabawī,* karena itu ia sekaligus menjadi *turāṡ manhajī.*

Turāṡ qaulī terus diproduksi oleh generasi sahabat, sebagai generasi pertama, kemudian dilanjut generasi *tābī’īn* dan seterusnya. Jika persinggungan dan implementasi Nabi terhadap wahyu melahirkan *tajribah tārīkhiyah namūżajiyah ūlā* (model pengalaman historis pertama) maka generasi berikutnya memproduksi pengalaman kolektif *(tajribah tārīkhiyah ṡāniyah li al-ummah)* dalam bentuk *ijmā’* (kemufakatan) dan pengalaman mujtahid atau mufasir individual yang dilakukan melalui *qiyās*.[384]

---

[381] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd,* h. 13.
[382] Al-‘Alwānī, *Maqāṣid al-Syarī’ah,* h. 23-25.
[383] Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Juz 2, h. 106.
[384] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Juz 2, h. 106.

Ijmā' dan *qiyās* serta *manhaj* lainnya yang berasal dari generasi-generasi pasca kenabian adalah *turāṡ manhajī.* Sedangkan penafsiran mereka atas teks al-Qur'an adalah *turāṡ qaulī.* Jejak intelektualisme *(turāṡ)* dari generasi pasca-risalah itulah yang dibahas dalam penelitian ini, bukan *legacy* yang lahir dari Sunnah kenabian. Warisan intelektual mereka terus mengalir sangat melimpah karena tafsir-tafsir yang mereka produksi kemudian melahirkan ragam bidang keilmuan sesuai kecenderungan masing-masing.

Hanafi menyebut ada empat bidang keilmuan yang telah mapan dalam khazanah keislaman tradisional: ilmu ushul fikih, tasawuf, teologi, dan filsafat. Keempat bidang keilmuan ini melahirkan mazhab masing-masing. Para ulama beserta karya-karya mereka menghasilkan *turāṡ qaulī* dan *manhajī* sesuai bidang masing-masing: ushul fikih melahirkan fikih, tasawuf menelurkan konsep *sulūk,* teologi memunculkan konsep ketuhanan, dan filsafat memperkenalkan konsep tentang wujud alam. Saeed juga menguraikan tren penafsiran al-Qur'an pada keempat bidang tersebut, yakni tafsir teologis, hukum, sufistik, dan filosofis. Hanafi dan Saeed kemudian memberikan ruang khusus untuk melakukan kritik terhadap keempat bidang keilmuan tradisional Islam tersebut.

Uraian Hanafi dan Saeed terhadap tradisi tafsir tradisional menunjukkan sikap kontinuitas keduanya terhadap khazahah tersebut sebelum keduanya menawarkan tafsir baru di era kontemporer. Islam sendiri sarat dengan ajaran untuk melestarikan *turāṡ*. Bahkan al-Qur'an telah mengisyaratkannya melalui makam Ibrahim (QS. Al-Baqarah [2]: 25). Ayat lain juga menyinggung ajaran-ajaran agama dan kitab suci sebelumnya. Ajaran yang paling jelas adalah tradisi puasa (QS. Al-Baqarah [2]: 183) dan haji (QS. Āli 'Imrān [3]: 97). Karena itu, pelestarian terhadap "yang lalu" menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari ajaran Islam.

Perhatian Hanafi terhadap *turāṡ* sangat jelas karena ia telah menjadikannya salah satu dari trilogi pembaruan pemikiran yang ia tawarkan: *turāṡ qadīm, turāṣ gharbī,* dan *wāqi'* (realitas hari ini). Perhatian Saeed terhadap tiga hal tersebut juga tidak bisa dinegasikan, meskipun ia tidak merumuskannya secara terpisah dari gagasan tafsirnya. Dalam uraian Hanafi disebutkan bahwa *turāṡ qadīm* menempatkan diri sendiri (umat Islam) pada sejarah masa lalunya dan warisan budayanya. *Turāṡ gharbī* memosisikan diri umat Islam dalam menghadapi budaya lain di zaman kontemporer, yakni kemajuan budaya Barat. Sedangkan realitas Muslim hari ini menempatkan mereka berhadapan dengan kenyataan yang sedang berlangsung.[385] Jadi, *turāṡ qadīm* adalah realitas Muslim masa lalu. *Turāṡ gharbī* menjadi masa depan yang diidamkan. Sementara realitas Muslim hari ini menjadi fakta yang harus

[385] Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb,* h. 12.

disadari untuk mencapai masa depan yang dicita-citakan di mana gagasan pembaruan pemikiran tafsir berusaha dihadirkan.

Jadi, ketika pembaruan menjadi keniscayaan bagi setiap generasi, *turāṡ* menjadi elemen penting yang harus disandingkan. Sebab, untuk melahirkan kebaruan tidak berarti membuang yang tradisional atau menggantinya dengan sesuatu yang sama sekali anyar. Hanafi dan Saeed sama-sama sepakat dalam hal ini. Intelektualisme Islam telah melahirkan produk-produk pemikiran yang sampai ke generasi-generasi berikutnya baik berupa produk jadi *(turāṡ qaulī)* maupun metodologi *(turāṡ manhajī)*.

a. Kesadaran terhadap *turāṡ qaulī*

Turāṡ qaulī bisa disebut juga *turāṡ intājī,* yakni produk jadi dari hasil pemikiran masa lalu. Sumber *turāṡ qaulī* adalah wahyu dan alam, di tengahnya adalah akal. Akal memahami wahyu, akal pula yang berpikir tentang alam dan realitas sosial. Hasil pemahaman atas wahyu melahirkan *turāṡ qaulī.* Hasil dari berpikir rasional terhadap realitas juga memunculkan *turāṡ* yang sama. Produk fikih, misalnya, lahir dari analisis atas teks wahyu namun sebagiannya juga lahir dari analisis terhadap fakta sosial, dan sebagian yang lain merupakan hasil analisis komparatif antara wahyu dan realitas. Namun terlepas dari sumber apapun, pendapat fikih atau uraian tafsir yang pernah disampaikan para ulama terdahulu adalah *legacy* Islam yang bersifat *qaulī.* Produk penafsiran dalam tema selain fikih juga disebut *turāṡ qaulī.*

Penafsir di generasi ini harus melakukan pembacaan terhadap khazanah lama *qaulī,* kedua pemikir cukup detail melakukannya, bahkan Hanafi telah menulis buku khusus untuk menjabarkannya. Karya *al-Turāṡ wa al-Tajdīd* sudah cukup menjadi buktinya meskipun di karya-karya lainnya ia juga banyak membicarakannya. Saeed memang tidak menulis buku khusus mengenai hal itu, namun "pembacaan ulang" terhadap *turāṡ qaulī* menjadi bagian dari keseriusannya.

Bagi Hanafi, pembacaaan atas *turāṡ qaulī* harus mengacu pada pesan substansialnya bukan pada tuturan tekstualnya, pada ruhnya bukan pada materinya. Membacanya dalam konteks hari ini berarti mengubah fisik materinya karena materi akan selalu berubah dan contoh-contoh materi fikih lama beralih ke contoh materi baru, dalam ibadah dan lainnya.[386] Saeed sendiri menginginkan pembacaan terhadap *turāṡ qaulī* untuk mengais sisi rasionalitas tafsir yang marjinal di antara tafsir dominan di masa lalu.[387] Tafsir marjinal

---

[386] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 400.

[387] Berikut kutipan asli dari Saeed menyatakan: "*The interpreter can note if the dominant interpretation of the text in the tafsır tradition is governed by the position of a particular theological school, legal school, or a mystical order. As the dominant interpretation is understood to be one among many other possible interpretations, awareness of the rationale*

adalah pendapat tafsir yang tidak populer karena hanya disampaikan oleh satu atau segelintir mufasir sementara di sebelahnya ada produk tafsir lain yang didukung oleh mayoritas. Pendapat-pendapat Umar banyak dibahas Saeed dan tampaknya menjadi contoh sebagai pendapat yang tidak populer tersebut.

Sejatinya, pembacaan ulang terhadap *turāṡ* tidak dimaksudkan untuk menyalahkan atau menganggap keliru pembacaan lama. Hanafi sendiri menilai *turāṡ qaulī* sebagai pendapat yang benar sesuai pertimbangan zamannya. Kekeliruan dapat terjadi jika pembacaan atas *turāṡ* lama dilakukan dengan kacamata bukan zamannya. Kesalahan juga terjadi ketika khazanah tradisional dipaksakan secara serampangan untuk situasi zaman yang berbeda untuk merespon problem yang tidak sama atau tidak *proper* (cocok) dengan kebutuhan zaman mutakhir.[388] Artinya, membaca *turāṡ* tidak berarti menjadikannya sebagai rujukan paten yang harus diadopsi di zaman sekarang. Kritik Hanafi terhadap produk tafsir lama diletakkan dalam konteks cara pandang hari ini.

Saeed pun mengkritisi sikap sebagian orang di zaman ini yang suka bertaklid buta dan menerima pendapat tafsir lama meskipun tidak sesuai dengan konteks hari ini. Ia menyebutnya sebagai "literalis modern" yang merasa nyaman dan tak perlu mempertanyakan pendapat lama. Namun, tidak seperti Hanafi, Saeed cenderung mempersoalkan pendapat tafsir lama terutama karena cara baca tekstualis, terlalu nyaman dengan pendekatan bahasa, mengandalkan *riwāyah (tafsīr bi al-ma'sūr),* meskipun tidak menafikan pendekatan rasio *(tafsīr bi al-ra'y).*

Uraian di atas menegaskan posisi Hanafi dan Saeed terkait posisi *turāṡ qaulī* dalam agenda pembaruan pemikiran tafsir di zaman kontemporer. Intinya, pembacaan terhadap *turāṡ qaulī* tidak dimaksudkan untuk mengadopsi secara apa adanya atau melakukan *copy-paste* terhadap produk-produk tafsir lama. Perhatian terhadap *turāṡ qaulī* bukan untuk menjadikannya sebagai rujukan dalam menjawab problem kekinian karena ia adalah hasil karya para ulama, bukan sesuatu yang *muqaddas,* tidak bersifat absolut, termasuk dalam bidang fikih atau tafsir al-Qur'an, sebagaimana mereka sendiri tidak suci dan tidak luput dari kesalahan setinggi apapun ilmu dan derajat mereka.

---

for more marginal interpretations in the tradition will also assist with the interpretation. The more diverse the existing interpretations are, the greater freedom the contextualist interpreter has in adopting a different interpretation." (Seorang mufasir bisa memberikan catatan pada produk tafsir populer dalam tradisi tafsir mazhab teologi, fikih, atau tradisi sufisme tertentu. Karena produk tafsir yang dominan tersebut menjadi salah satu dari sekian banyak tafsir lainnya, sisi rasional dari tafsir yang marjinal tersebut juga bisa membantu penafsiran. Maka, semakin beragam produk tafsir yang ada, semakin besar pula keleluasaan mufasir kontekstualis dalam mengadopsi penafsiran yang berbeda). Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 105.

[388] Lihat Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd...*, h. 132.

Hanafi tidak menampik adanya kelebihan dalam khazanah keilmuan Islam tradisional. Bahkan ia menyebut pemikiran lama banyak memberikan manfaat bagi generasi berikutnya. Namun, zaman telah berubah mengiringi arus perubahan. Dia mengatakan:

وَقَدْ أَفَادَتْ مَنَاهِجُ القُدَمَاء فِي ظُرُوْف عَصْرهم وَفِي مَوَاطنِ ابْدَاعهم: اللُغَةُ والروَايَةُ والفقْهَ والتَصَوُّف والفَلْسَفَة والعَقَائِد وَلَكِنْ هَذِهِ الظُرُوْف قَدْ تَغَيَّرَتْ ، وَلَمْ يعد عَصْرنا عَصْرَ لُغَةٍ أو رِوَايَة أو فِقْه أو تَصَوُّف أو فَلْسَفَةٍ أوْ عَقَائِد بَلْ عَصْر عُلُوم إجتِمَاعِيّة وَفِي مُقَدّمتِها العُلُوْم السِيَاسِيّة والإقتِصَادِيّة الّتِى بَدَأَ المنهَجُ الإصْلاَحِيّ فِي الإنْتِبَاه إليها مُهِمّة جِيْلِنا إذَنْ هُوَ تَطْوِيْرُ هَذَا المنْهَج وأن يَبْدَأ بِوَاقِعِ الأمّة وبِمَصَالِح المسْلِمِيْنَ.[389]

"Metodologi para ulama terdahulu telah memberikan manfaat bagi ruang zaman dan tempat kemunculannya: pendekatan bahasa, riwayat, fikih, tasawuf, filsafat dan teologi. Namun, zaman kita saat ini telah berubah, tidak bisa lagi disebut sebagai era bahasa, riwayat, fikih, tasawuf, filsafat, atau era teologi, tetapi era ilmu sosial humaniora terutama ilmu politik dan ekonomi. Pendekatan reformis menjadi yang perhatian perdana pada generasi kita. Maka, pendekatan ini harus dikembangkan dan dimulai dari realitas bangsa dan kemaslahatan umat Islam."

Poin penting yang bisa ditegaskan dari pernyataan di atas adalah bahwa *manhaj* tradisional yang telah diproduksi para ulama telah menyajikan sesuatu yang berharga yang bisa dikembangkan di zaman ini. Artinya, dengan membaca *manhaj* lama mufasir generasi sekarang bisa memeroleh inspirasi untuk melahirkan sesuatu yang baru yang berpijak pada realitas umat dan kemaslahatan kaum muslimin.

Saeed menilai pentingnya melihat hasil penafsiran yang pernah disajikan oleh para ulama pra-modern (tradisional). Tidak hanya berupa pendapat tafsir, metodologi yang pernah disajikan para ulama juga bisa menjadi serpihan intelektualisme yang berguna bagi gagasan pembaruan. Dengan *turāṡ,* mufasir kontekstualis bisa menguji konsistensi penafsiran sebelumnya terhadap sebuah ayat dan mengidentifikasi argumen justifikasi mereka terhadap pandangan-pandangan yang cenderung *competing* (saling berlawanan) dan variatif. Berbagai pandangan tafsir tersebut kemudian dianalisis distingsinya antara konteks makro masa pewahyuan dan konteks modernitas. Ketika dijumpai adanya perbedaan signifikan antara konteks modern saat ini dan konteks pra-modern (saat tafsir-tafsir tradisional diproduksi) maka seorang mufasir kontektualis bisa memiliki fleksibilitas yang lebih luas untuk menghadirkan argumentasinya hingga bisa menyajikan tafsir yang sama sekali berbeda. Semakin jelas perbedaan *(iktilāf)* dalam tafsir tradisional, semakin leluasa pula seorang mufasir kontekstualis untuk

[389] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār…,* h. 102.

menawarkan produk tafsir rasional yang lain di zaman modern ini.[390] Karena itu, merujuk ke tafsir lama bertujuan untuk mengkorelasikannya dengan konteks modernitas.

Pentingnya memahami produk *qaulī* dalam khazanah keislaman adalah sebagai bentuk kontinuitas pemikiran yang berasal dari sumber yang sama, al-Qur'an dan Sunnah. Banyak warisan dari hasil pemikiran lama yang menjadi perhatian Hanafi dan Saeed dan dinilainya membutuhkan rekonstruksi. Ketika berbicara tentang ayat-ayat pernikahan, misalnya, peran wanita menjadi tema general yang dibahas oleh Hanafi.[391] Tema ini juga menjadi contoh tema yang dikaji secara serius oleh Saeed.[392] Dari tema general tersebut, tawaran pembaruan terus menyasar pada tema-tema cabang di bawahnya, seperti peran *wilāyah* perempuan dalam menikahkan (menjadi wali nikah), hingga ke persoalan dalam relasi keluarga seperti hak waris, maupun dalam ranah publik berupa hak menjadi pemimpin publik dan lain sebagainya.

Sejatinya, tidak masalah merujuk *turāṡ qaulī* untuk menjawab problem yang terjadi di zaman mutakhir senyampang produk masa lalu itu masih kompatibel untuk konteks kekinian. Di titik ini, seorang penafsir harus memahami persoalan yang dihadapi dan mencari serpihan pendapat para ulama sebelumnya yang diyakini cocok menjadi jawabannya.

b. Kesadaran terhadap *turāṡ manhajī*

Khazanah keilmuan juga telah melahirkan *turāṡ manhajī.* Secara praksis historis, *turāṡ manhajī* sudah menjadi bagian tak terpisahkan sejak proses awal di generasi pertama terjadinya penafsiran atas wahyu. Para sahabat telah menggunakan *manhaj* tertentu dalam setiap tafsir yang dihasilkan. Serpihan-serpihan *turāṡ qaulī* yang dilaporkan berasal dari generasi awal diyakini tidak lepas dari *manhaj* tafsir yang mereka jadikan pedoman. Para mufasir dari generasi sahabat atau tabi'īn memang tidak menyebutkan secara eksplisit *manhaj* yang mereka, namun mereka diyakini berpijak pada *manhaj* tertentu.

Kontekstualisasi tafsir Umar bin Khaṭṭāb tidak hanya bisa dipahami sebagai *turāṡ qaulī* meskipun data informasi yang tersedia hanya berupa produk pemikiran tafsirnya, tetapi dari informasi tersebut juga bisa digali metodologi yang menjadi landasan berpikirnya. Karena itu, *legacy* dari Umar tersebut juga menjadi bagian dari *turāṡ manhajī.* Karena itu, Saeed menyebut khalifah kedua pasca kenabian tersebut sebagai proto-kontekstualis di generasi

---

[390] Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 105.
[391] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 263.
[392] Lihat Saeed, *Reading the Qur'an…,* h. 111-124.

awal Islam. Nuansa tafsir kontekstualnya dijadikan spirit bagi Saeed untuk mengembangkan tafsir kontekstual yang dirumuskannya.

Pada generasi berikutnya, para sarjana pemikir banyak menelurkan metodologi tafsir yang terus dilestarikan hingga saat ini. Maraknya intelektualisme yang lahir dari generasi emas Islam kemudian melahirkan banyak bidang keilmuan. Sebagaimana dijelaskan, Hanafi melihat tafsir atas ayat-ayat al-Qur'an melahirkan ilmu-ilmu keislaman tradisional (fikih-ushul, teologi, filsafat, tasawuf). Keempat bidang ilmu ini tentu saja telah mewariskan *turāṡ manhajī,* terutama ilmu ushul fikih yang memang menyajikan langkah-langkah metodologis tafsir ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan perilaku manusia *mukallaf.*

Imam al-Syāfi'ī disebut sebagai orang pertama yang menyusun metodologi tafsir khususnya dalam bidang hukum. Metodologi tafsirnya yang kemudian disebut ilmu ushul fikih itu diabadikan dalam karya monumentalnya, *al-Risālah.* Ushul fikih dari mazhab lainnya ditulis kemudian. Ushul fikih Abū Ḥanīfah, Mālik dan Aḥmad ibn Ḥanbal yang semuanya disusun setelah al-Risālah imam al-Syāfi'ī, meskipun Abū Ḥanīfah dan Mālik hidup sebelum al-Syāfi'ī. Karena itu, tentu saja gagasan ushul fikih Abū Ḥanīfah dan Mālik disampaikan lebih dahulu dari usul fikih al-Syāfi'ī.[393]

Ulama ushul fikih dari mazhab mutakallimin meletakkan ushul dan kaidah akidah dalam ushuluddin. Misalnya, al-Syāfi'ī meletakkan kaidah akidah dalam ushul fikih terutama pada akidah Asyā'irah. Mazhab ini berpegang pada nalar *(istidlāl 'aqlī)* dan melepaskan *uṣūl* dari *furū'*-nya, memisahkan masalah ushuliyah dari contoh-contoh fiqhiyah, sehingga *uṣūl* menjadi ilmu mandiri dari *furū'*. Selain *al-Risāah* karya al-Syāfi'ī (w. 204 H), karya lain yang masuk dalam kategori ini adalah *al-Taqrīb wa al-Irsyād fī Tartīb Ṭuruq al-Ijtihād* karya al-Baqillanī (w. 403 H), *al-Qawāṭi'* Ibn al-Sam'ānī (w. 462 H), *al-Luma'* al-Syairāzī (w. 476 H), *al-Burhān* al-Juwainī (w. 478 H), *''Umdah al-'Ālim wa al-Ṭarīq al-Salīm* Ibn al-Ṣabbāgh (w. 477), *Syarḥ al-Kifāyah* karya al-Qāḍī Abū al-Ṭayyib al-Ṭabarī (w. 450), *al-'Umad* Qāḍī 'Abd al-Jabbār (w. 415 H), *al-Mu'tamad* Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī (w. 473 H), *al-Mankhūl, Syifā' al-Ghalīl,* dan *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī (w. 505 H), *al-Maḥṣūl* al-Rāzī (w. 606 H), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (w. 631 H).

---

[393] Ushul fikih mazhab Syafi'ī lebih dominan dari pada yang lain karena secara teologi mengacu pada mazhab Asy'ariyah. pandangan teologi sendiri tidak bisa lepas dari studi Ushul Fiqh klasik terutama tiga mazhab dikenal sebagai mazhab Mutakallimin, yakni mazhab ushul Mālik al-Syāfi'ī, dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Sementara mazhab Abū Ḥanīfah dikenal mazhab *fuqahā'*. Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...*, Juz 1, h. 144.

Sedangkan mazhab *fuqahā'* menghimpun *uṣūl* bersama *furū'*, antara kaidah ushul dan contoh-contoh fiqhiyah, namun pegangan pada rujukan *naqliyah* lebih dominan dari pada *'aqliyah*. Beberapa kitab ushul fikih dalam mazhab ini seperti *Ma'ākhiż al-Syarāi'* karya al-Māturīdī (w. 330), *Uṣūl al-Kurkhī* (460 H), *Uṣūl al-Bazdawī* (483 H), *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ* (370 H), *Uṣūl al-Sarakhsī* (490 H), *Taqwīm al-Adillah* dan *Ta'sīs al-Naẓar* karya al-Dabūsī (430 H), *al-Manār* karya al-Nasafī (710 H), dan lainnya.[394] Selain itu, terdapat kitab ushul fikih yang mengkompromikan dua mazhab di atas, seperti *al-Taḥrīr* karya Ibn al-Himam (w. 861), *Jam'u al-Jawāmi'* Tāj al-Dīn al-Subkī (w. 771 H), *al-Muwāfaqāt* oleh al-Syāṭibī (w. 790 H), *Muslam al-Ṡubūt* karya Ibn 'Abd al-Syakūr (w. 1119 H).

Berbagai metode kemudian dikenal dan dikembangkan oleh para ulama ushul fikih yang dipakai dalam menafsirkan al-Qur'an, seperti *'urf, syar'u man qablanā, mażhab al- ṣahābī; qiyās, maṣlaḥah mursalaḥ; istiḥsān; al-istiṣḥāb, al-żarā'i'*.[395] Dari sanalah *turāṡ manhaji* secara umum bisa diklasifikasi menjadi dua: *naqliyah* dan *'aqliyah.* Dua kategori ini mengacu pada statusnya untuk dijadikan pijakan dalam memperkuat dan memahami ayat-ayat al-Qur'an.

1) *Turāṡ manhajī naqlī*

Manhaj naqlī yang dimaksud adalah *manhaj* yang mengacu pada informasi dari nas al-Qur'an hadis, dan *ma'ṡūrāt* atau jejak yang berasal dari generasi awal. Namun, *manhaj naqlī* ini tidak berarti berupa *naql* murni melainkan di dalamnya juga ada proses analisis rasional. *Naql* diverifikasi oleh akal karena *naql* tidak akan mencapai status meyakinkan tanpa *ḥujjah aqliyah* (argumen rasional).[396] Al-Ghazālī dalam hal ini mengibaratkan *syara'* sebagai *syāhid* dan akal yang memutuskan untuk menilai.[397] Artinya,

Hanafi dan Saeed, tentu saja, tetap mengadopsi beberapa *turāṡ manhajī* tradisional tersebut. Teori kebahasaan ini masih menjadi elemen penting dalam gagasan pembaruan pemikiran tafsir yang dilakukan kedua tokoh karena tafsir atas teks ayat membutuhkan analisis kebahasaan, dan mereka menggunakan analisis tersebut sebagai salah satu langkah penafsiran. Begitupun dengan teori *nāsikh mansūkh* dan *sabab al-nuzūl.* Itu terlihat sangat gamblang dalam rumusan tafsir pembaruan mereka,

---

[394] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'...,* Juz 1, 30-31.
[395] Lihat Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 1, h. 794.
[396] Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī...*, h. 296.
[397] Al-Ghazālī, *Qānūn al-Ta'wīl*, h. 21; bandingkan Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā...,* h. 3.

meskipun riwayat-riwayat *sabab al-nuzūl* dianggap tidak memberikan *impact* maksimal dalam penafsiran.

Contoh *turāṡ manhajī* yang bersifat *naqlī* lainnya tersedia sangat melimpah dalam ilmu ushul fikih dan ulumul Qur'an, seperti teori *'āmm-khāṣṣ, muṭlaq-muqayyad,* atau gradasi *dilālah* (petunjuk makna ayat) berupa '*ibārah, isyārah, dilālah,* dan *iqtiḍā'*, dan lain-lain. Teori-teori lama tersebut sebenarnya lebih banyak sekadar disadur dan dipelajari oleh para sarjana Muslim di berbagai pesantren dan kampus Islam. Mereka hanya mempelajari teori-teori tersebut tentang bagaimana para ulama menetapkan hukum dari al-Qur'an dengan analisis teori-teori tersebut. Jadi, para pengkaji al-Qur'an hanya mememahami bagaimana cara istinbat para ulama terdahulu dengan menggunakan teori-teori tersebut. Karenanya, teori-teori tersebut memang *manhaj* yang diperkenalkan sejak lama tetapi sampai ke zaman ini hanya sebatas dinukil tanpa keberanian beristinbat secara mandiri mengikuti jejak para ulama terdahulu.

Keberanian hanya terdengar dari beberapa sudut intelektualisme yang sangat jauh dan samar. Misalnya, teori *al-'āmm yurādu bih al-'āmm* pernah diaplikasikan oleh Kiai Muhammad Anwar ketika menetapkan hukum kepiting dengan mengacu pada mazhab *manhajī* imam al-Syāfi'ī, yakni ketika menafsirkan ayat: *uḥilla lakum ṣayd al-baḥr wa ṭa'āmuh* (QS. Al-Māidah [5]: 96). Kiai Anwar mengatakan bahwa ayat tersebut bersifat umum untuk semua hewan laut termasuk kepiting sehingga hewan ini halal dikonsumsi.[398] Kiai Anwar hendak menunjukkan dirinya sebagai orang yang bermazhab syāf'ī tetapi posisinya mazhab *manhajī* bukan *qaulī* karena tafsirnya terhadap ayat tersebut mengikuti manhaj ushul fikih yang diproduksi dalam mazhab tersebut.

2) *Turāṡ manhajī aqlī*

Turāṡ manhajī aqlī berarti khazanah metodologis yang berbasis analisis rasional. *Turāṡ manhajī* bentuk ini tidak hanya disadur begitu saja dari para ulama terdahulu namun juga terus dipelajari, dianalisis, dan dikembangkan hingga menjadi *manhaj* (teori dan metode) yang terus mengalami proses rekonstruksi dan revitalisasi untuk dijadikan sebagai pisau analisis dalam memahami Islam dan menafsirkan al-Qur'an. Karena itu, menafsirkan al-Qur'an adalah kerja akal yang terus berkelanjutan hingga hal-hal baru bisa terus dilahirkan melalui ketajaman berpikir rasional.

[398] Muhammad Anwar, *'Aisy al-Baḥr*, Batang: Pesantren Darul Ulum, t.th. h. 4.

Karena itu, akal dan wahyu berjalan beriringan membersamai perjalanan hidup manusia. Keduanya sama-sama sebagai fundamen keberislaman karena wahyu dipahami dengan akal. Hanafi menyebutkan, akal sebagai *rakīz al-waḥy wa asāsuh al-al-awwal* (pilar dan fondasi wahyu paling utama).[399] Dalam bahasa al-Syāṭibī, akal *(‘aql)* dan wahyu *(naql)* sama-sama sebagai epistemologi utama dalam syariat Islam. Keduanya saling berhubungan sebab berdalil dengan nas membutuhkan nalar dan bernalar dengan akal juga tetap harus bersandar pada *naql.*[400] Akal, kata Hanafi, adalah epistemologi yang berfungsi sebagai *al-taḥlīl al-‘aqlī* (analisis rasional) atau *al-naẓar al-‘aqlī* (berpikir rasional).[401] Sehingga, Saeed menegaskan, rasionalitas sebagai syarat bagi tafsir baru yang dilahirkan di setiap konteks zaman, bahkan tafsir yang telah diproduksi di zaman ini mesti diuji apakah ia rasional atau di luar nalar.

Dalam diskursus ini, Hanafi mengatakan:

وَلاَ يَقْتَصِرُ العِلْمُ علَىَ الحِسِّ بَلْ يُعْتَمَدُ عَلىَ العَقْلِ. وَالْعَقْلُ قُوَّةُ تَمْيِيْزٍ بَيْنَ حَقَائِقِ المَعْلُوْمَاتِ أو مَادَّةٍ طَبِيْعِيَّةٍ أو جَوْهَرٍ بَسِيْطٍ أو عِلْمٍ ضَرُوْرِيّ... العَقْلُ أَدَاةُ الفَهْمِ، وَتَتَفَاوَتُ العُقُوْلُ فِيْمَا بَيْنَهَا،... فَإِذَا كَانَ النَّظَرُ ضَعِيْفًا حَدَثَ الشَّكُّ، وَإِذَا كَانَ مُتَوَسِّطًا حَدَثَ الظَّنُّ، وَإِذَا كَانَ قَوِيًّا حَدَثَ القَطْعُ.[402]

> Ilmu bukan hanya mengacu pada indera melainkan juga berpijak pada akal. Akal adalah potensi untuk membedakan kebenaran informasi atau materi alam, esensi, atau ilmu aksiomatik. Akal adalah sarana untuk memahami di mana yang satu dengan yang lain memiliki levelnya masing-masing. Karena itu, ketika nalar pikiran lemah maka akan terjadi keraguan. Jika pengetahuan akal semakin tinggi maka ia menjadi dugaan kuat. Saat akal kuat untuk memahami maka akan mencapai kebenaran yang meyakinkan.

Pesan utama dari pernyataan tersebut adalah bahwa sumber (ilmu) pengetahuan tidak berhenti pada apa yang terlihat atau dirasakan indera manusia melainkan harus dianalisis dengan nalar bahkan akal menjadi piranti terpenting dalam memeroleh kebenaran.

Di zaman ini, nalar burhani telah menjadi pegangan yang lebih dominan termasuk dalam memahami pesan-pesan al-Qur’an. Konsekuensinya, tafsir tidak bisa melulu bersifat repetitif atas produk tafsir lama. Tafsir harus diproduksi dengan kekuatan nalar yang memadai. Pendapat tafsir dari zaman dulu tidak serta merta bisa dijadikan andalan satu-satunya meskipun disampaikan oleh mayoritas. Sebab, pertimbangan

---

[399] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi’...,* Juz 1, 18.
[400] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 227.
[401] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi’...,* Juz 1, 18.
[402] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi’...,* Juz 2, 53.

masa lalu bisa saja tidak berlaku atau tidak bisa dijadikan pegangan untuk saat ini ketika temuan-temuan ilmiah menunjukkan kepastian pada kesimpulan yang berbeda dari hasil sebelumnya. Sederhananya, keterbukaan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan menjadi keniscayaan bagi umat Islam dalam memahami ajaran al-Qur'an.

Manhaj 'aqlī yang diwariskan dalam tradisi pemikiran Islam adalah berupa *qiyās, maṣlaḥah mursalaḥ, Istiḥsān,* dan *urf. Manhaj aqlī* dalam perbincangan ini juga dimaksudkan pada upaya memahami ayat dan hadis dengan kecenderungan dominan pada pendekatan rasional.

Beberapa teori atau *manhaj* warisan tersebut membuktikan kemandirian intelektualisme Islam yang murni menjadi kekayaan warisan umat Islam sehingga *manhaj* rasional tidak hanya produk Barat.[403] Sebab, wahyu dan akal berhubungan secara fungsional.[404] Qiyas dirumuskan berbasis pada nalar, *maṣlaḥah mursalah* pada nilai kemaslahatan, dan *istiḥsān* mendasarkan pada rasio *(ra'yu)*. *Maṣlaḥah* maupun akal merupakan fondasi wahyu.[405] Akal yang dimaksud, berdasarkan uraian para ulama terdahulu, meliputi *maḥsūsāt* (diperoleh melalui indera)*, musyāhadah* (observasi), *tajribah ḥissiyyah* (pengalaman inderawi), *'urf* (tradisi), konsensus masyarakat, nilai-nilai universal di tengah masyarakat, dan semacamnya.

Maqāṣid sendiri merupakan *turāṡ manhajī* yang sangat jelas posisinya. *Manhaj* ini sebagai *manhaj 'aqlī* karena menafsirkan ayat dengan *maqāṣid* sudah jelas bersifat rasional. Metode isbatnya pun bersifat *kullī* melalui metode induktif yang membutuhkan kekuatan nalar baik *maqāṣid* yang digali dari nas maupun dikais dari fakta realitas. Epistemologi ini masih diminati di zaman modern kontemporer, tidak hanya kalangan pemikir tradisional tapi juga para reformis dalam bidang tafsir al-Qur'an pada khususnya. Sebagaimana telah dibahas, Hassan Hanafi dan Saeed adalah dua di antara sekian contoh pembaru yang melakukannya.

Maqāṣid akan menjadi *manhaj 'aqlī* jika ia terus hidup dan digunakan secara fungsional untuk memahami nas wahyu. Apalagi jika ia terus mengalami rekonstruksi dan revitalisasi. Walakin, ia akan menjadi *manhaj naqli* jika hanya dipelajari sebagai khazanah lama tanpa implikasi bagi penafsiran baru di zaman modern. Implikasi dari pengembangan *manhaj maqāṣid* tidak hanya dalam bentuk produk tafsir baru. Implikasi

---

[403] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi',* Juz 1, 18.
[404] Al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt…,* Juz 3, h. 227.
[405] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 1, h. 144.

lainnya adalah pengembangan ilmu pengetahuan yang bisa dilahirkan dari *tafsīr bi al-maqāṣid* sebab, sebagaimana telah disinggung, *manhaj* tafsir ini meniscayakan analisis ilmiah terhadap konteks realitas.

Selain itu, Hanafi banyak mengelaborasi teori-teori ushul fikih dalam analisis pembaruannya, sementara tidak demikian dengan Saeed. Tampaknya, alasan itulah juga yang membuat kedua pemikir tersebut menghasilkan narasi yang berbeda. Jika Hanafi menegaskan bahwa tidak ada yang salah dengan teori-teori yang ditawarkan ulama tradisional, tetapi untuk pembaruan dibutuhkan pula revitalisasi. Revitalisasi yang ia tawarkan adalah perubahan dalam terminologi (bahasa atau istilah) dan perluasan materi kajian sesuai perkembangan zaman.[406] Sementara itu, Saeed mengatakan:

> There were also some debates in usūl al-fiqh as to whether Islamic law should recognise local custom (‘ādat) and customary practices; or whether laws should be changed if the customary practices on which the laws are based are changed; and the extent to which ‘a-dat is a source of law. However, the approach that a number of scholars today refer to as “contextualist” goes well beyond the limited interest.[407]
>
> “Ada juga beberapa tema perdebatan dalam usul fikih mengenai apakah hukum Islam harus mengakui adat istiadat setempat dan praktik adat kebiasaan; atau apakah hukum harus diubah jika praktik adat yang menjadi dasar hukum tersebut diubah; dan sejauh mana adat kebiasaan menjadi sumber hukum. Akan tetapi, pendekatan yang oleh sejumlah ulama saat ini disebut sebagai “kontekstualis” jauh melampaui hal-hal yang terbatas tersebut.”

Artinya, Saeed menegaskan kritiknya dengan narasi bahwa khazanah ushul fikih tidak cukup memiliki daya dobrak untuk melahirkan tafsir yang liberatif. Disebutkan bahwa beberapa rumusan epistemologi hukum telah diperkenalkan sejak lama oleh para ulama, yakni berupa adat kebiasaan *(‘urf)*, namun Saeed masih menilainya lemah untuk melahirkan tafsir kontekstualis. Namun, Hanafi justru menilainya positif dalam melahirkan pembaruan menghadapi pola pikir ekstremis *(tasyaddud)*, puritanis *(tazammut)*, takfiri, dan tindakan kekerasan atas nama agama.

Ushul fikih yang dimaksud Hanafi juga mencakup *maqāṣid al-syarī’ah* dan konsep *maṣlaḥah* sebagai asas ajaran Islam.[408] Semuanya murni sebagai khazanah intelektual Islam. Bahkan, Hanafi tidak sependapat dengan sebagian orang yang mengatakan bahwa al-Syafi’ī menyadur metode dari Yunani, metode *qiyās* bukan dari Aristoteles. Itu tidak lebih dari dugaan dan persepsi belaka, sebab pijakan pada *qiyās* atau

---

[406] Hassan Hanafi, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd…,* h. 110-112.
[407] Saeed, *Reading the Qur’an...,* h. 85-86.
[408] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi’…*, Juz 1, h. 7.

ra'yu sudah jelas murni sebagai produk Islam *(made by Islamic civilization)*. Perintah Nabi kepada Mu'āż untuk melakukan qiyas menjadi bukti yang jelas bahwa *qiyās* itu murni produk internal Islam.[409] Memang sebagian ulama ushul pernah menyinggung pemikir Barat, tetapi itu dalam konteks perbandingan dan bukan untuk mengadopsi. Beberapa karakteristik ushul fikih dijabarkan Hanafi berbeda dari *turāṡ* pemikiran lainnya (teologi, filsafat, dan ilmu tasawuf). Di antara karakteristik itu adalah:[410] *Pertama,* berbasis pada analisis dan pemikiran rasional. *Kedua, tajribah* (pengalaman) *musyāhadah* (observasi), *tajrīb* (eksperimen) dan *ta'līl* (rasionalitas) sebagaimana dikenal dalam metode eksperimen atau metode yang mengacu pada pengalaman hidup manusia.

Teori-teori ushul fikih selalu memiliki titik hubungan dengan *maqāṣid* karena pembahasan *maqāṣid* memang terkait metode-metode yang menjadi pembahasan inti dalam ushul fikih, seperti *qiyās*, *maṣlaḥah mursalah* atau *istiṣlāḥ*. Karena itu, keduanya tidak bisa dipisahkan. Ilmu *maqāṣid* adalah bagian dari ilmu ushul fikih. Hanafi termasuk tokoh yang mempertahankannya eksistensi tersebut. Ia pernah eksplisit mengatakan bahwa hasil pembacaan para ulama sangat beragam dan melahirkan berbagai teori dan metode dalam ushul fikih pada umumnya dan dalam *maqāṣid* pada khususnya. Teori dan metode tersebut lahir melalui hasil pembacaan atau analisis mereka.[411] Alasan lain Hanafi tetap menjadikan *maqāṣid* sebagai bagian dari usul fikih karena *maqāṣid* berhubungan dengan amaliah manusia, sebagaimana ilmu ushul fikih juga terkait dengan perilaku *mukallaf*.

Saeed, di sisi lain, tidak tegas posisinya dalam hal ini, namun ia mengisyaratkan bahwa *maqāṣid* bukanlah metode yang mandiri atau lepas dari ilmu ushul fikih.[412] Sebab, diskursus tentang *clear instruction* pada perintah-larangan *(amr-nahy)* menjadi bagian dari kajian ushul fikih sekaligus *maqāṣid.* Pembahasan *maqāṣid* juga dihimpun bersama

---

[409] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 1, h. 23.

[410] Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi'…*, Juz 1, h. 18-23.

[411] Lihat Hassan Hanafi, *Ḥiṣār al-Zaman min al-Māḍī…*, h. 302.

[412] Berikut kutipan asli Saeed: *"According to uṣūl methods, such texts have to be followed literally, regardless of changes in time, place and circumstances. This creates an unsolvable problem: if the interpretative endeavour is to accommodate maqāṣid, the ruling related to the 'clear instruction' may have to be modified in line with the maqāṣid of that ruling"* (Menurut metode ushul, teks-teks tersebut harus diikuti secara harfiah, terlepas dari perubahan waktu, tempat, dan keadaan. Hal ini menimbulkan masalah yang tidak dapat dipecahkan: jika upaya penafsiran adalah untuk mengakomodasi maqāṣid, maka hukum yang terkait dengan 'instruksi yang jelas' mungkin harus dimodifikasi sesuai dengan maqāṣid hukum tersebut." Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 127.

pembahasan *maṣlaḥah* bisa menjadi jalan keluar dari literalisme menuju tafsir yang membebaskan.[413]

Tugas yang perlu dilakukan adalah menelusuri *manhaj uṣūlī* secara runtut mulai para ulama di setiap mazhab dari mazhab imam Hanafi, Malik, Syafi'ī, dan Hanbalī) sejak dari awal kemunculan hingga perkembangan terakhir, apakah teori mereka masih stagnan seperti semula dan masih berpedoman pada masing-masing atau mengalami pergeseran dan menghimpun mazhab-mazhab yang ada menjadi lintas mazhab. Para pemikir di generasi ini tetap bisa menjadikan *manhaj-manhaj* para ulama mazhab tradisional sebagai sesuatu yang sangat bermanfaat untuk pengembangan tafsir al-Qur'an.

Pembaruan harus terus digulirkan setiap zamannya tidak hanya pada aspek produk jadi (*qaulī*) tetapi juga aspek metodologi. Sebab, pembaruan pada sisi metodologi harus beriringan dengan semangat zaman di mana rekonstruksi terhadapnya tidak bisa dilepaskan dalam pembaruan pemikiran tafsir secara umum. Jadi, rekonstruksi dan revitalisasi tidak hanya soal hasil penafsiran namun juga proses menuju hasil tersebut. Segudang teori dan metodologi telah diproduksi para ulama sejak zaman pra-modern. Mereka adalah para cerdik cendikia dari tokoh sentral mazhab pemikiran atau yang lahir dari tradisi bermazhab di setiap bidang keilmuan Islam.

Karena itu, wajar jika dalam tradisi bermazhab menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan beragama para ulama terdahulu. Sekaliber imam al-Ghazālī yang seorang *faqīh*, *uṣūlī*, filosof, teolog, dan sufi juga bermazhab (Syāfi'ī). Filosof Muslim kenamaan seperti Ibn Rusyd juga tidak menolak untuk bermazhab (Mālikī). Seorang yang disebut pembaru semacam Ibn Taimiyah[414] juga memilih bermazhab (Hanbali). Bahkan para filosof tenar dalam sejarah kemajuan Islam juga bermazhab, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan lainnya. Tidak hanya dalam pemikiran hukum Islam, mazhab juga ramai dalam bidang teologi dan tasawuf. Namun, cara bermazhab mereka tidak berarti bertaklid buta. Mereka tetap berinovasi melahirkan gagasan-gagasan segar dan orisinal dengan tetap menjadi bagian dari "sahabat mazhab" tertentu. Misalnya, para ulama dari kalangan mazhab Syafi'iyah seperti al-Nawawī dan al-Rāfi'ī. Mereka adalah tokoh ulama yang sangat cerdas dan memiliki

[413] Saeed, *Interpreting the Qur'an…,* h. 88.

[414] Ia disebut sebagai pembaru yang hidup pada abad ke-8 dan awal abad ke-9. lihat Ṣāliḥ Fauzān, *Min A'lām al-Mujaddidīn*, Riyāḍ: al-Ri'āsah al-'Āmmah li al-Buḥūṡ al- 'Ilmiyah wa al-Iftā', 2010, h. 6.

pengetahuan yang sangat tinggi sehingga mereka juga dikenal sebagai mujtahid.

Karena pertimbangan di atas, untuk menjadi mujtahid dan pembaru Islam tidak harus lepas dari mazhab tertentu. Beberapa nama di atas adalah ulama mujtahid yang bermazhab sehingga disebut mujtahid *fī al-mazhab*. Bahkan, al-Ghazālī disebut sebagai pembaru dalam pemikiran keislaman di abad kelima hijriah dan al-Rāzī yang juga sebagai ulama kesohor dan diakui sebagai pembaru pada abad keenam juga menjadi penganut mazhab Syafi'iyah. Imam al-Rāfi'ī, tokoh penting lainnya dalam mazhab Syā'fi'iyah, juga disebut sebagai *mujaddid* pada abad keenam.[415] Jadi, sekali lagi, seorang mufasir pembaru atau mujtahid tidak harus enggan untuk bermazhab.

Mereka menjadikan mazhab Syāfi'iyah dengan berpedoman pada kaidah ushul yang telah dibangun oleh imam Syāfi'ī. Artinya, pilihan bermazhab tidak menjauhkan seseorang untuk melakukan pembaruan karena mengikuti mazhab tertentu tidak selalu berarti mengikuti seluruh pendapat tafsir imam mazhabnya. Bermazhab bisa hanya dengan mengikuti kaidah ushulnya, atau mengikuti alur berpikir dalam berhujjah dengan ushul fikih. Para ulama mazhab tidak selalu sependapat dengan imam mazhabnya. Misalnya, imam Nawawī yang bermazhab Syāfi'iyah memiliki beberapa pendapat yang berbeda dari imamnya sendiri. Para ulama lain dari dari generasi ke generasi juga tidak selalu sependapat dengan tokoh sentral mazhab mereka. Tidak sedikit *aqwāl* tafsir mereka yang berbeda dari *qaul* imamnya. Di titik inilah mereka adalah tokoh-tokoh besar yang bermazhab, tapi bermazhab *manhajī*, bukan *qaulī*.

Memang, banyak kalangan umat Islam berpegang pada pendapat mazhab secara *taqlīd* hingga menjadikan pendapat mazhab sebagai satu-satunya pilihan kebenaran sampai terjebak pada *taqdīs al-afkār* (pengkultusan pemikiran). *Taqlīd* buta inilah yang tidak diinginkan dalam Islam karena mereduksi potensi akal untuk berpikir hingga menjadi penyebab kemunduran Islam.

Karena itu, tidak ada yang salah dengan pilihan untuk bermazhab atau menjadikan *aqwāl* para imam mazhab tertentu sebagai pedoman untuk menjawab pelbagai problem kontemporer, namun jika tidak memaksakan *aqwāl* tersebut sebagai pilihan terbatas. Jika sebuah *qaul* memang tidak kompatibel bagi perubahan zaman maka tidak selayaknya "mengeksploitasi" *aqwāl* para ulama tradisional tersebut sebagai pijakan

[415] Ṣāliḥ Fauzān, *Min A'lām al-Mujaddidīn*, h. 6.

untuk menjawab setiap masalah kontemporer. Tidak perlu adagium: *al-kalām bilā dalīl mardūd* (berbicara tanpa dalil ditolak) jika yang dimaksud "dalil" ditujukan hanya pada *aqwāl* ulama tradisional.

Saeed menilai masih banyak umat Islam yang menggunakan produk masa lalu sebagai solusi dalam menjawab pelbagai problem masyarakat. Ia menilai tafsir yang mengacu pada pandangan mazhab tertentu dianggap sebagai kelompok *legalist traditionlist.* Disebut tradisionalis karena mereka disebutnya masih menunjukkan sikap taklid, menolak sikap kritis, menjadikan pandangan mazhab sebagai solusi menjawab setiap persoalan, dan menolak adanya pembaruan dalam hukum Islam.[416] Mereka disebutnya sebagai kaum ortodoks.

Sebaliknya, menolak mazhab juga tidak selalu tepat, karena pembaruan tidak bisa dilepaskan dari kontinuitas pemikiran masa lalu. Akan lebih parah lagi dalam beragama jika pilihan menghindari bermazhab hanya karena sikap *ightirāf* (menyelami) langsung pada al-Qur'an dan hadis dengan tanpa didasari ilmu tafsir yang memadai.[417] Cara *instant* juga ini banyak dijumpai di kalangan umat Islam di abad ke-21 ini. Mereka tidak mau bermazhab karena bermazhab dianggap bertaqlid, sikap yang dilarang dalam agama. Namun, mereka terlalu percara diri dengan "kembali pada al-Qur'an dan Sunnah" tanpa bekal ilmu yang memadai. Sikap semacam ini justru lebih berbahaya. Keduanya memang sama-sama mencerminkan sikap ekstrem dalam beragama, tapi sebagian ulama menilai sikap kedua (memahami ayat al-Qur'an tanpa ilmu yang memadai) sebagai sikap yang lebih membahayakan bagi umat dan agama.[418] Sebagian kelompok lainnya mengklaim tidak bermazhab namun saat yang bersamaan mengaku sebagai pembaru. Mereka enggan dengan *turāṡ*, namun sebenarnya *turāṡ* yang dimaksud adalah *turāṡ qaulī,* bukan *manhajī.* Jika dengan *turāṡ qaulī* mereka sama sekali tidak mempertimbangkannya maka dengan *turāṡ manhajī* mereka tidak enggan menggunakannya meskipun cenderung menyamarkannya. Mereka tidak mau dianggap kaum bermazhab kepada ulama tradisional, sehingga kaidah ushul yang mereka gunakan juga tidak dilekatkan pada mazhab tertentu. Mereka sebenarnya berpegang pada *turāṡ manhajī* namun tidak mau dikaitkan dengan ulama tradisional.

---

[416] Saeed, "Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification." *The Muslim World,* Vol. 97, No. 3 Tahun 2007, h. 397.

[417] Lihat al-Qaraḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh al-Maqāṣid,* Cet. 3. Kairo: Dār al-Syurūq, 2008, h. 53-58.

[418] Muḥammad al-Ghazālī, *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005, h. 167-168.

Cara yang yang ditempuh Hanafi dan Saeed berbeda dari beberapa contoh di atas. Dua pemikir pembaru ini tidak pernah mendeklarasikan sebagai pengikuti mazhab tertentu dalam fikih. Tetapi keduanya sangat kuat berpegang pada *turāṡ manhajī* dan kritis terhadap *turāṡ qaulī.* Karena itu, kedua tokoh ini tentu tidak tergolong pada dua kelompok ekstrem di atas, namun juga tidak sama dengan para ulama besar pra-modern yang bermazhab. Jika bermazhab berarti berpegang pada mazhab tertentu secara *qaulī* sekaligus *manhajī* maka Hanafi maupun Saeed tidak termasuk dalam kriteria ini. Kalau bermazhab bisa dipahami memiliki pegangan pada satu mazhab tertentu di aspek manhaj maka keduanya juga tidak melakukannya. Hanafi dan Saeed adalah pemikir dalam bidang tafsir yang menggunakan *maqāṣid* sebagai epistemologi berpikirnya, berpikir secara rasional sembari mengakui metodologi tradisional sembari mengupayakan rekonstruksi untuk tujuan revitalisasi.

Karena itu, pembaruan tetap mengacu pada yang "lama" secara *manhajī* dan bukan menawarkan yang sama sekali "baru". Artinya, pembaruan tidak meninggalkan *turāṡ,* karena memang hal itu tidak mungkin dilakukan lantaran tipikal dari "pembaruan" adalah *"i'ādah",* yang berarti "kembali", yakni merujuk kembali serpihan intelektualisme ulama tradisional. Karena itu, menjadi pembaru yangn bermazhab tetap bisa dilakukan bahkan menjadi opsi terbaik dengan catatan bersikap kritis pada *turāṡ qaulī* dan negosiatif terhadap *turāṡ manhajī.*

Sikap kritis terhadap *turāṡ qaulī* artinya mengikuti pendapat lama dengan dua pertimbangan. *Pertama*, pada masalah-masalah *qaṭ'ī* universal, terkait dasar-dasar ajaran Islam sebagaimana dalam nilai *obligatory* tawaran Saeed atau nilai-nilai lain yang menjadi proteksi bagi nilai-nilai fundamental. *Kedua,* produk lama yang sudah tidak relevan harus berani dikesampingkan dan tidak dijadikan rujukan, seraya mengakui aspek-aspek yang masih cocok untuk kondisi mutakhir.

Sikap akomodatif terhadap *turāṡ manhajī* mesti mengacu pada pertimbangan kompatibilitasnya, dalam arti mufasir pembaru harus mampu memilih metode dan teori yang paling relevan sebagai pisau analisis untuk lahirnya tafsir yang menyegarkan di zaman kontemporer. Sederet metode dan teori tafsir telah tersedia sejak lama. Rekonstruksi dan revitalisasi terhadapnya telah banyak disuarakan oleh para sarjana Muslim pembaru di setiap zamannya. Setiap pembaru era ini juga bisa ikut meramaikan gagasan segarnya untuk memastikan pemikiran keislaman berjalan dinamis, kreatif, inovatif bahkan inventif.

2. Adaptasi kritis terhadap *turāṡ gharbī* (metodologi Barat)

Sumber tradisi tidak hanya *turāṡ qadīm* dalam Islam tetapi juga *turāṡ gharbī (Western heritage).* Kedua *turāṡ* ini adalah *naql,* yakni riwayat yang dinukil dari zaman sebelumnya atau zaman modern. Menurut Hanafi, keduanya sama-sama sebagai *turāṡ:* yang pertama *"turāṡ* milik sendiri", yang kedua adalah *"turāṡ* orang lain". Keduanya tidak berbeda sebagai sama-sama *turāṡ*. Tidak ada bedanya pula mengutip ulama tradisional dalam Islam: "menurut pendapat Ibn Taymiyah", atau mengutip ungkapan pemikir Barat: "menurut pendapat Karl Marx", atau semacamnya. Semuanya sama-sama sebagai *naql* yang bisa dikutip dan disadur secara langsung.[419] Namun, *turāṡ* semacam itu bisa digunakan sebagai dasar rasionalitas seperti pendekatan sekuler dan modern.

Hanafi dan Saeed sama-sama mengadopsi pemikiran Barat dalam merumuskan pembaruan pemikiran tafsir. Keduanya memiliki keterpengaruhan yang cukup jelas. Sikap itu wajar karena latar belakang pendidikan mereka di Barat. Hanafi banyak mengenyam tradisi akademik di Prancis saat ia mengambil program doktor. Saeed juga terbiasa dengan kultur akademik Barat saat pendidikan magister dan doktoralnya ditempuh di Melbourne. Fenomenologi Hussel sangat memengaruhi pemikiran Hanafi hingga ia dengan tegas mengatakan: "*kaannī wulidtu ẓāhiratiyan*" (seolah aku terlahir sebagai fenomenolog).[420] Sementara Saeed terpengaruh dengan pemikiran Barat tetapi ia menghindari untuk menyatakannya secara langsung. Namun, rujukan ke beberapa pemikir Muslim kontemporer lainnya seperti Amina Wadud, Abdulkarim Soroush, Arkoun dan terutama Fazlurrahman bisa menjadi bukti bahwa pemikiran Barat telah menjadi inspirasinya, terutama terkait analisis konteks makro. Apalagi Saeed juga menegaskan bahwa nama-nama tersebut telah *heavily influenced* (sangat terpengaruh) oleh teori hermeneutika modern. Dia menyatakan bahwa hermeneutik sebagai *imperative method* (metode yang sangat penting) dalam studi tafsir.

Secara garis besar, *turāṡ gharbī* dalam konteks pembaruan pemikiran tafsir bisa merambah ke beberapa aspek: (1) pemahaman konteks turunnya ayat; (2) pemaknaan bahasa al-Qur'an; dan (3) untuk memahami konteks modernitas. Pada aspek pertama, yakni pemahaman konteks turunnya ayat, Saeed sangat kentara keterpengaruhannya, sementara Hanafi tidak tampak ketertarikannya. Mengadopsi tradisi keilmuan Barat bagi Saeed adalah untuk memahami kesejarahan turunnya al-Qur'an yang sangat kompleks dan analisis sejarah menjadi poin yang tidak bisa ditinggalkan karena pemahaman terhadap

---

[419] Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb,* h. 13.

[420] Lihat Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah*, Kairo: Maktabah al-Anjlo al-Miṣriyah, 1986, h. 403.

konteks ini menjadi bagian paling urgen bagi dirinya dalam merumuskan tafsir kontekstualis.

Di aspek kedua, pemaknaan bahasa al-Qur'an, Hanafi lagi-lagi tidak tertarik untuk melibatkan produk Barat. Karena, tampaknya, ia sudah sangat nyaman dengan teori-teori yang sangat kaya dari ilmu ushul fikih. Penjabarannya tentang *syu'ūr naẓarī* (kesadaran eidetis-teoretis) menunjukkan hal tersebut. Sedangkan Saeed pada aspek ini masih tertarik menggunakan analisis linguistik kontemporer ketika ia merumuskan langkah-langkah memahami *the linguistic aspect of the text* (aspek linguistik teks).

Sedangkan pada aspek ketiga, yakni memahami konteks modernitas, Hanafi dan Saeed sama-sama memiliki keterpengaruhan yang signifikan atas *turāṡ* Barat. Hanafi jelas sekali menggunakan fenomenologi Husserl untuk menganalisis tentang bagaimana umat Islam mampu berbicara bagi realitas dunianya sendiri. Saeed juga mengadopsi teori-teori yang dikembangkan oleh pemikir Barat untuk menganalisis konteks makro kontemporer, sebagai salah satu poin penting dalam pembaruan pemikiran tafsirnya.

Paket kombo pengalaman hidup Hanafi dan Saeed mengonfirmasi kematangan intelektual organik keduanya karena sama-sama mengenyam pendidikan di dunia Islam dan Barat, sekaligus bersentuhan lama dengan realitas budaya masyarakat di dua kutub tersebut. Walhasil, Hanafi mengadopsi teori fenomenologi yang diperolehnya saat belajar di Prancis untuk menganalisis realitas bangsa Arab-Islam yang mengalami krisis sosial, ekonomi, dan politik karena imperialisasi dan kolonialisasi berkepanjangan, lebih-lebih pendudukan Israel atas tanah Palestina. Dengan fenomenologi, pembaruan pemikiran tafsirnya diharapkan mampu memperkuat kesadaran realitas atas bangsanya *(syu'ūr 'amalī)* untuk mengurai problem demi problem yang bersifat *ḍarūriyah* tersebut.

Di sisi lain, pembaruan pemikiran tafsir Saeed juga tidak bisa dipisahkan dari kultur akademik Barat yang telah menempanya untuk bersentuhan secara intens dengan teori-metodologi Barat. Hermeneutik dan linguistik diadopsinya untuk mempertajam analasisnya dalam menafsir ulang teks suci dan mendedahkannya ke dalam realitas. Di samping itu, realitas negeri Kanguru mempertegas karakter cendekiawan dalam dirinya sekaligus memperkuat kepekaannya terhadap realitas zamannya. Sebab, di negara sekuler itulah ia pernah mengalami nasib pahit sebagai minoritas terutama saat islamofobia merebak sangat kuat. Ia menilai untuk mengurai situasi semacam itu sangat bergantung pada keseriusan memahamkan Islam kepada dunia, cara hidup berdampingan lintas iman di lingkungan masyarakat sekuler, dan upaya mengadaptasikan nilai-nilai fundamental agama dalam pergaulan bersama non-Muslim.

Namun, mode karakter *(mode of character)* Hanafi dan Saeed tersebut juga menuai respons yang berbeda dalam wacana pembaruan pemikiran

keislaman kontemporer. Meskipun sangat menguasai khazanah keilmuan Islam tradisional, Hanafi tetap banyak menuai kritik bahkan pandangan negatif. Pengaruh kuat pemikiran Barat dalam pemikirannya melahirkan pandangan miring, seperti tuduhan sebagai penganut sekularisme, marxisme, bahkan ateisme. Potensi akan adanya tuduhan-tuduhan negatif itu sudah berusah dijawabnya sendiri.[421] Hanafi bisa disebut sekuler karena fokusnya pada problem realitas yang seolah tidak mengatasnamakan agama, dilabeli penganut Marxis karena orientasinya pada masalah-masalah sosial, dan dituduh ateis sebab dia dianggap hanya fokus pada masalah duniawi dan dinilai seolah tidak mau berbicara urusan-urusan eskatologis.

Beban kultural akademik Hanafi tentu beda dari Saeed. Hanafi yg bergumul dalam pusaran para ulama Mesir tentu lebih banyak mendapat sorotan ketika ia menyuarakan secuil saja gagasan pembaruan yang berbau Barat meski gagasan itu ikhlas untuk kemajuan bangsa Islam. Sementara itu, Saeed lebih bebas bersuara atas nama tafsir progresif-adaptif karena ia berada dalam *circle* yang lebih kondusif tanpa beban akademik yang berarti. Saeed juga hidup dalam kultur akademik yang lebih terbuka, selain karena tawaran pembaruan pemikiran tafsirnya menjadi kebutuhan umat Islam di Barat dalam mengadaptasikan ajaran al-Qur'an dengan kemajuan zaman.

Pada prinsipnya, sikap mendulang pemikiran Barat untuk kajian tafsir al-Qur'an adalah pilihan yang wajar selagi "tradisi luar" tersebut hanya sebagai pendekatan dan pisau analisis, tidak menyentuh materi tafsir atau tidak berupaya mendekonstruksi status transendensi al-Qur'an. Hanafi dan Saeed hanya menjadikan *turāṡ gharbī* sebagai metode pendekatan. Apalagi upaya yang dilakukan Hanafi maupun Saeed tersebut hanya berupa adaptasi kritis, bukan adaptasi buta terhadap tradisi pemikiran Barat. Gagasan pembaruan pemikiran keduanya juga tidak untuk mereduksi ajaran paten dalam Islam. Karena alasan itulah sikap Hanafi dan Saeed bisa dianggap sebagai "sikap tafsir" yang normal dalam konteks kajian keilmuan.

Sebagai ilmu yang dinamis, kajian tafsir al-Qur'an terus mengalami perkembangan. *Manhaj* tafsir bisa dikembangkan seiring kemajuan ilmu pengetahuan. Tafsir tradisional juga mengacu pada sumber di luar Islam, seperti kisah-kisah *isrā'īliyāt* atau syair Arab pra-pewahyuan sebagi bagian dari histori tak terbantahkan dalam tradisi penafsiran al-Qur'an. Studi tafsir zaman ini juga sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, dan dengan *tafsīr bi al-maqāṣid* inspirasi untuk mengembangkan sains terbuka sangat lebar karena *manhaj* ini membutuhkan pendekatan integrasi ilmu yang beragam.

[421] Hassan Hanafi, *al-Yamīn wa al-Yasār...,* h. 112-113.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh uraian pada bab-bab sebelumnya dan mengacu pada rumusan masalah dalam penelitian ini maka dapat disimpulkan bahwa komparasi epistemologi *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed sama-sama menekankan pada *maqāṣid* yang bersifat *kulliyyah 'āmmah*. *Maqāṣid* ini digunakan untuk menganalisis dua horison: teks al-Qur'an *(tafsir 'alā al-nuṣūṣ)* dan realitas *(tafsir 'alā al-waqāi')*. *Maqāṣid (turāṡ manhajī)* tersebut sekaligus menjadi *panacea* (solusi) untuk merespons problem mutakhir: masalah fundamental *(ḍarūriyah)* umat Islam (menurut Hanafi) atau pemahaman yang tidak kompatibel dengan perkembangan zaman (versi Saeed).

Kesimpulan tersebut didasarkan pada beberapa temuan sebagai berikut:

1. Rekonstruksi epistemologi *maqāṣid* dalam pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi dan Saeed meliputi beberapa aspek. *Pertama,* kedua pemikir sama-sama merekonstruksi metode isbat *maqāṣid* dengan *istiqrā'* (metode induktif), tidak hanya dari nas *(maqāṣid min al-nuṣūṣ)* namun juga *maqāṣid* yang bersumber dari realitas kontemporer *(maqāṣid min al-waqāi')*. *Kedua,* Hanafi dan Saeed sama-sama memperluas ruang lingkup *maqāṣid kulliyah,* namun Hanafi fokus pada perluasan *mabādi' 'āmmah*, tidak menambah kuantitas lima *maqāṣid ḍarūriyah* melainkan pada materi

dan subjeknya dari personal hingga global *(ahdāf al-ummah).* Sedangkan Saeed memperluas *maqāṣid* di level *ḍarūriyah*. *Ketiga,* Hanafi maupun Saeed sama-sama fokus pada *maqāṣid* yang bersifat fundamental universal*,* sementara *maqāṣid* partikular tidak menjadi perhatian.

2. Pembaruan pemikiran tafsir Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed dengan epistemologi *maqāṣid (tafsīr bi al-maqāṣid)* menegaskan beberapa gagasan berikut. *Pertama,* berpijak pada dua horison secara bersamaan: (1) tafsir atas nas al-Qur'an *(tafsir 'alā al-nuṣūṣ),* yang mencakup analisis pada konteks pewahyuan dan konteks pemaknaan ayat; dan (2) tafsir terhadap realitas *(tafsir 'alā al-waqāi')*. *Kedua,* memerhatikan trilogi "kesadaran" *(syu'ūriyah)* dengan fungsi penafsiran masing-masing: konteks historis *(historical function)*, pemaknaan teks wahyu *(meaning function)*, dan konteks kontemporer *(implicative function)*. Namun, tafsir dengan *maqāṣid* versi Hanafi berupaya menyelesaikan problem umat Islam terutama pada level *ḍarūriyah.* Sedangkan tafsir pembaruan Saeed ditekankan pada upaya agar umat Islam bisa beradaptasi dengan kemajuan zaman. *Ketiga, tafsīr bi al-maqāṣid* meniscayakan analisis ilmiah: interdisipliner, multidisipliner, hingga multidisipliner.
3. *Turāṡ* menjadi elemen penting dalam pembaruan pemikiran tafsir yang ditawarkan Hassan Hanafi dan Abdullah Saeed namun dengan kontinuitas kritis pada *turāṡ qaulī.* Sedangkan *turāṡ manhajī* menjadi sumber teoretis-metodologis dengan cara revitalisasi dan upaya rekonstruksi. Adapun *turāṡ gharbī* (tradisi pemikiran Barat) digunakan secara kritis sebagai metode analisis atau pendekatan dalam memahami konteks makro pewahyuan, pemaknaan bahasa al-Qur'an, dan memahami realitas kontemporer.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Disertasi ini memberikan implikasi secara teoretis konseptual dan praksis. Secara teoretis konseptual, penelitian ini dapat berimplikasi pada pengembangan keilmuan interdisipliner, transdisipliner hingga multidisipliner karena *tafsīr bi al-maqāṣid* berorientasi untuk menjawab realitas zaman yang membutuhkan analisis ilmiah berbagai bidang keilmuan.

Secara praksis, penelitian ini dapat menginspirasi lahirnya naskah akademik upaya penyelesaian masalah di masyarakat karena *tafsīr bi al-maqāṣid* menitikberatkan pada realitas kontemporer tidak hanya di level lokal dan nasional tetapi juga di ranah global, dalam bentuk adaptasi maupun reformasi.

C. Saran

Maqāṣid bisa dijadikan sebagai *panacea* (obat mujarab) dalam pengembangan tafsir di era kontemporer sehingga menegasikan maraknya paham literalis atomistik terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, *tafsīr bi al-maqāṣid* diharapkan dapat menjangkau setiap diskursus tafsir al-Qur'an yang berbasis pada kebutuhan riil masyarakat mutakhir. Salah satunya, berkaitan dengan lingkungan yang merupakan persoalan sangat krusial di zaman ini sehingga dibutuhkan perhatian serius dari berbagai pihak, tidak hanya negara tetapi para akademisi. Karena alasan tersebut, berbagai kampus Islam perlu keseriusan memberikan wadah akademik yang mengkaji lingkungan dari berbagai perspektif ilmu-ilmu keislaman, termasuk mendirikan program studi atau matakuliah yang spesifik di bidang lingkungan, seperti fikih lingkungan atau tafsir hingga *ḥifẓ al-bī'ah* (perlindungan terhadap lingkungan) menjadi kesadaran kolektif untuk terwujudnya kemaslahatan umat secara umum.

Tentu saja, masih terdapat *space* (ruang) kosong yang cukup luas untuk terus dikembangkan oleh para peneliti tentang posisi *maqāṣid* sebagai epistemologi pemikiran Islam. Para peneliti di bidang tafsir atau pengkaji Islam dan ilmu-ilmu keislaman secara umum juga diharapkan merevitalisasi *tafsīr bi al-maqāṣid* sebagai salah satu *manhaj* untuk pembaruan pemikiran yang menyegarkan.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abbās, Faḍl Hasan. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsiyātuh, wa al-Tijāhātuh, wa Manāhijuh fī al-‘Aṣr al-Hadīṡ*. Oman: Dār al-Nafā’is, 2016.

Abdelnour, Mohammed Gamal. *The Higher Objectives of Islamic Theology: Toward a Theory of Maqasid al-Aqida*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

Abdillah, Junaidi. “Dekonstruksi Tafsir Antroposentrisme: Telaah Ayat-Ayat Berwawasan Lingkungan.” *Kalam,* Vol. 8 No. 1 Tahun 2014.

‘Abduh, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm,* Cet. 3. Kairo: Syirkah Musāhamah Miṣriyah, 1341 H.

-------. *Tārīkh al-Imām*. Kairo: Dār al-Fāḍilah, 2006.

Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

‘Abdurraḥīm, Uṡmān Aḥmad. “al-Tajdīd fī al-Tafsīr: Naẓarah fī al-Mafhūm wa al-Ḍawābiṭ” *Majallah al-Wa’y al-Islāmī al-Kuwaitiyah*. No. 11, 2012.

‘Ābidīn, Muḥammad Zayn. “Naẓarāt fī al-Qirā’āt al-Mu’āṣirah li al-Qur’ān al-Karīm fī Duwal al-Maghrib al-‘Arabī,” *Mu’tamar al-Qirā’ah li al-Qur’ān al-Karīm.* Chouaib Doukkali University, Maroko, 2011.

Abu-Rabi, Ibrahim. "Trends and Issues in Contemporary Arab Thought." *American Journal of Islam and Society.* Vol. 8 No. 1 Tahun 1991.

Agustian dan Azimi. "Human Trafficking (Prostitution) Interpretation of QS. An-Nur 33." *Jurnal Multidisiplin Indonesia.* Vol. 2 No. 12 Tahun 2023.

Aḥmad, Muḥammad Sa'd. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Syar'iyah*. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1998.

'Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991.

'Aqīl, Ibn. *Syarḥ Ibn 'Aqīl 'alā Alfiyah Ibn Mālik.* Kairo: Dār al-Turāṡ, 1980.

'Ajamī, Abū al-Yazīd. *Dirāsāt fi al-Fikr al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1991.

'Alā' al-Dīn, 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad ibn Muḥammad. *Kasyf al-Asrār Syarḥ Kasyf al-Bazdawī.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

Albayrak. "Exclusivist Approaches toward Muslim Immigrants in the West." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* Vol. 42 Tahun 2012.

Ali, Mukti. *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Bandung: Mizan, 1991.

'Ālim, Yūsuf Hāmid. *al-Maqāṣid al-'Āmmah li al-Syarī'ah al-Islāmiyah.* Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991.

Almunawar, Said Agil Husin. *Maqashid al-Syari'ah: Transformasi Hukum Islam menjadi Hukum Positif.* Jakarta: Pena Madani, 2022.

Alūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abdillah. *Rūh al-Ma'ānī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H.

'Alwān, Fahmī Muḥammad. *al-Qiyam al-Ḍarūriyah wa Maqāṣid al-Tasyrī' al-Islāmī*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1989.

'Alwānī, Ṭāha Jābir. *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirūt: Dār al-Hādī, 2001.

-------. *Naḥw al-Tajdīd wa al-Ijtihād.* Beirūt: Dār Tanwīr, 2008.

Alwas, Mas'ūdah. "al-Qiyam al-'Ulyā li al-Tasyrī' wa Maqṣid al-'Adl, *Majallah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyah wa al-Dirāsah al-Islāmiyah.* Vol. 4 No. 1 Tahun 2012.

Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayd al-Dīn 'Alī. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 2003.

Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām.* Maktabah al-Naḥḍah al-Miṣriyah, 1973

-------. *Fajr al-Islām.* Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1975.

Amīn, Muḥammad. *Marāqī al-Su'ūd ilā Marāqī al-Su'ūd*. Kairo. Maktabah Ibn Taimiyah, 1993.

Anṣārī, Zakariya. *Ghāyah al-Wuṣūl Syarḥ Lubb al-Uṣūl.* Beirūt: Dār al-Ḍiyā', 2017.

'Aqqād, 'Abbās Maḥmūd. *al-Falsafah al-Qur'āniyyah*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2006.

'Arabī, Muḥammad ibn 'Abdillah Abī Bakr Ibn al-. *al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*. Oman: Dār al-Bayāriq, 1999.

Arifin, Johar. "Pemikiran Maqashid M. Quraish Shihab (Studi Atas Ayat-ayat Hukum Keluarga dalam Tafsir al-Mishab)," *Disertasi.* Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2018.

Arifin, Syamsul, *et. al*. "Minority Muslims and freedom of religion: learning from Australian Muslims' experiences." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies.* Vol. 9, No. 2 Tahun 2019

Arkoun, Mohammed. "Rethinking Islam Today." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science.* Vol. 588 Nomor 1, 2003.

'Āsyūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Tunis: al-Dār al-Tūnisiyah li al-Nasyr, 1984.

-------. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah.* Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Syu'ūn al-Islāmiyah, 2004.

'Aṭiyah, Jamaluddīn. *Naḥw Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah*. Beirūt: Dār al-Fikr, 2001.

'Aṭṭār, Maḥmūd. *Ḥāsyiyah al-'Aṭṭār*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Auda, Jasser. *Systems as Philosophy and Methodology for Analysis, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

'Audah, 'Abd al-Qādir. *al-Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.

Audy, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* 2nd Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Aziz, Abdul. "Konsep *Milk al-Yamīn* Muhammad Syahrur sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital," *Disertasi.* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.

Azizy, *et al.* "Thematic Presentations in Indonesian Qur'anic Commentaries." *Religions.* Vol. 13 No. 2 Tahun 2022.

Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *Manāhij al-Baḥṡ al-'Ilmī*. Kwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1977.

Badsyah, Amīr. *Taysīr al-Taḥrīr*. Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.

Baiḍāwī, Abū Sa'īd 'Abdullah ibn 'Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl.* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1418 H.

Baihaqī. *al-Sunan al-Kubrā.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Baghawī, Aḥmad ibn Muṣṭafā. *Tafsīr al-Baghawī,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H.

Bantanī, Muḥammad ibn 'Umar Nawawi. *Marāh Labīd*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

Barsihannor, *et al*. "Abdullah Saeed's Construction of the Hierarchy of Values in the Qur'ān: A Philosophical Hermeneutic Perspective." *Journal of Islamic Thought and Civilization.* Vol. 1 Nomor 3.1 Tahun 2023.

Baṣrī, Abū al-Ḥasan. *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1403 H.

Baṭṭāl, Ibn. *Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 2003.

Bayyah, Ibn. *Alāqat al-Maqāṣid al-Syarī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*. London: Mu'assasāt al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmī, 2010.

-------. *Masyāhid min al-Maqāṣid*. Dubai: Markaz al-Muwaṭṭā', 2018.

Bektovic, Safet. "Towards a Neo-modernist Islam: Fazlur Rahman and the rethinking of Islamic tradition and modernity." *Studia Theologica-Nordic Journal of Theology.* Vol 70 No. 2 Tahun 2016.

Bhambhani and Inbanathan, Anand. "Examining a Non-conformist Choice: The Decision-making Process toward Being Childfree Couples." *International journal of sociology.* Vol. 50 No. 5 Tahun 2020.

Bik, Khuḍarī. *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī.* Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 2006.

Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Hasan. *Maṣā'id al-Naẓar li al-Isyrāf 'alā Maqāṣid al-Suwar.* Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1987.

-------. *Nażm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar,* Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1984.

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporery Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abdillah. *Ṣaḥīh al-Bukharī*. Beirūt: Dar Ṭūq al-Najāḥ, 1422 H.

Būṭī, Ramaḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, t.th.

-------. *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah.* Cet. 10. Beirūt: Dār al-Fikr, 1991.

Darrāz, 'Abdullah. *al-Naba' al-Aẓīm*. Beirūt: Dār al-Qalam li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2005.

Dāwūd, Abū. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, t.th.

Dhuhri, Saifuddin. "Kontribusi Hassan Hanafi dalam Rekonstruksi Ushul Fiqh (Sebuah Studi dengan Pendekatan Filsafat Ilmu)." *Disertasi.* Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, 2021.

Dīn, Syihāb, *al-Zawājir 'an Iqtirāf al-Kabā'ir*, Beirūt: Dar al-Fikr, 1989.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld, 1997.

Ezzat, Ahmed. "Law and Moral Regulation in Modern Egypt: Ḥisba from Tradition to Modernity." *International Journal of Middle East Studies.* Vol. 52 No. 4 Tahun 2020.

Fadal, Kurdi. "Pernikahan Di Bawah Umur Perspektif Maqashid Al-Qur'an." *Jurnal Hukum Islam.* Vol. 14 No. 1 Tahun 2016.

-------. "Kontinuitas dan Diskontinuitas al-Qur'an terhadap Tradisi Arab Pra-Islam." *Jurnal penelitian.* Vol. 12, No. 1 Tahun 2015.

Fadl, Khaled Abou El. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.

Fahmī, Khālid dan Aḥmad Maḥmūd. *Madkhal ilā al-Turāṡ al-'Arabī al-Islāmī*. Gizā: Markaz Turāṡ li Buḥūṡ wa al-Dirāsāt, 2014.

Fahmy, Hamid. "Genealogi Liberalisasi Pemikiran Islam." *Ulumuna,* Vol. 13 No. 1 Tahun 2009.

Fakhri. *Geografi Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2020.

Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani; Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LkiS, 2010.

-------. "Pemikiran Muhammad Syahrur Dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih." *Disertasi*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Far'ūn, Rauḍah 'Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Muqāran bayn al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*. Amman: Dār al-Nafā'is: 2015.

Farḥūn, Ibn. *Tabṣirah al-Ḥukkām fī Uṣūul al-Aqḍiyah wa Manāhij al-Aḥkām*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1986.

Farmāwī, Abū al-Ḥayy. *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū'ī.* Kairo: Tauzī' Maktabah al-Jumhūriyah, 1977.

Fāsī, 'Allāl. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimuhā*. Maroko: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Fatḥullāh, 'Abd al-Sattār. *al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mauḍū'ī.* Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyah, 1991.

Fattāh, 'Abd. *Al-Duktūr Ḥasan al-Turābī wa Fasād Naẓariyah Taṭwīr al-Dīn*. Mekah: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah li al-Nasyr, 1416 H.

Fauzān, Ṣāliḥ. *Min A'lām al-Mujaddidīn*. Riyāḍ: al-Ri'āsah al-'Āmmah li al-Buḥūṡ al-'Ilmiyah wa al-Iftā', 2010.

Fayūmī, Aḥmad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*. Beirūt: Maktabah Lubnan, 1987

Felsenthal, Iddo and Agbaria, Ayman. "How to Read the Quran in Religious Islamic Education: What Educators Can Learn from the Work of Mohammed Arkoun." *Religions.* Vol. 14, No. 1 Tahun 2023.

Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Hermeneutik.* Vol. 9 No. 1 Tahun 2015.

Funk, Amy M., *et al*. "The Impact of Homelessness on mortality of Individuals Living in the United States: a Systematic Review of the Literature." *Journal of health care for the poor and underserved.* Vol. 33, No. 1 Tahun 2022.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method,* Terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Ghalāyīnī, Muṣṭafā. *Jāmi' al-Durūs.* Beirūt: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 1993.

Ghānim, Wadīmah. "Ḥimāyah al-Bī'ah fī Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah." *Majallah al-Buḥūṡ al-'Ilmiyyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah.* Vol. 13, No. 1 Tahun 2021.

Ghanūsyī, Rasyīd. "Maqāṣid al-Ḥurriyah fī al-Fiqh al-Islāmī Haqq al-Tanẓīm al-Hizbī wa al-Intikhāb Namūżaj," dalam Muḥammad Salīm al-'Awwā (ed.), *Taf'īl Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Majāl al-Siyāsī*. London: Muassasah al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmī, 2014.

Gharīb, Ramaḍān Khamīs Zakiy. *Tafsīr Sunanī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Maqāṣid, 2015.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Syifā' al-Ghalīl*, *Syifā' al-Ghalīl*. Baghdād: Maṭba'ah al-Irsyād: 1971.

-------. *al-Mankhūl.* Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998.

-------. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

-------. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.

-------. *Jawāhir al-Qur'ān,* Beirūt: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986.

Ghazālī, Muḥammad. *Fiqh al-Sīrah.* Beirūt: Dār al-Qalam, 1427 H.

-------. *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005.

-------. *Naḥw Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'an al-Karīm,* Cet. 4, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.

Gibb, H.A.R. *Muhammadanism: an Historical Survey.* Second Edition, New York: Oxford University Press, 1962.

Gracia, E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. New York: State University of New York Press, 1995.

Gravelle, Timothy B. "Explaining Islamophobia in Australia: Partisanship, Intergroup Contact, and Local Context." *Australian Journal of Political Science.* Vol. 56 No. 2 Tahun 2021.

Hadikusuma, Wira. "Epistemologi Bayani, Irfani dan Burhani Al-Jabiri dan Relevansinya Bagi Studi Agama Untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding." *Jurnal Ilmiah Syi'ar.* Vol. 18, No. 1 Tahun 2018

Ḥājj, Ibn Amīr. *al-Taqrīr wa al-Taḥbīr*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

Hamid, Abd. Rahman dan Madjid, Muhammad Saleh. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2015.

Hanafi, Hassan, *al-Turāṡ wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāṡ al-Qadīm*, Beirūt: al-Muassasah al-Jāmi'iyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992.

-------. "al-Dīn wa al-Naḍḍāl al-Waṭanī," dalam *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr (1952-1981).* Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988.

-------. "Maqāṣid al-Syarī'ah wa Ahdāf al-Ummah, Qirā`ah fī al-Muwāfaqāt li al-Syāṭibī." *Majallah al-Muslim al-Mu'āṣir*. Vol. 103 Nomor 26 Tahun 2002.

-------. "Reformist and Moderate Voices of Islam in the Arab East." dalam *Reformist Voices of Islam*. New York: Routledge, 2015.

-------. *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*, Damaskus: Dār 'Alā' al-Dīn, 1997.

-------. "Multilateralism: An Islamic Approach." dalam *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution and Culture*. Egypt: Dar Kebaa Bookshop, 2000.

-------. *al-Dīn wa al-Ṡaurah fī Miṣr*. Kairo: Maktabah Madbūlī, t.th.

-------. *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*. Kairo: al-Tanwīr, 1981.

-------. *Mawsū'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabiyah al-Islāmiyah*. Beirūt: Muassasah al-'Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1995.

-------. *Qaḍāyā Mu'āṣirah fī al-Fikr al-Gharb al-Mu'āṣir*. Beirūt: Al-Muassasah al-Jāmi'iyah li Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.

-------. *Qaḍāyā Mu'āṣarah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*. Kairo: al-Tanwīr, 1981.

-------. Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options. *Asian Journal of Social Science.* Vol. 33 No. 3 Tahun 2005.

-------. *Ḥiṣār al-Zaman, al-Ḥāḍir (Mufakkirūn)*. Kairo: Muassasah Handāwī, 2017.

-------. *Ḥiṣār al-Zaman, min al-Māḍī ilā al-Mustaqbal ('Ulūm)*. Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2006.

-------. *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṡawrah.* Beirūt: Dār al-Tanwīr li al-Nasyr wa al-Ṭibā'ah, 1988.

-------. *Min al-Naql ilā al-Ibdā'.* Kairo: Dār Qubbā' li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2000.

-------. *Min al-Naql ilā al-Ibdā',* Kairo: Muassasah Handāwī, 2017.

-------. *Muqaddimaḥ fī ‘Ilm al-Istighrāb,* Kairo: al-Dār al-Fanniyah, 1991.

-------. *New Directions in Islamic Thought*, Qatar: CIRS Georgetown University School of Foreign Service, 2010.

-------. “Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Possible Models and Historical Options,” *Asian Journal of Social Science,* Vol. 33 Nomor 3 Tahun 2005.

-------. “Multilateralism: An Islamic Approach”, dalam *Islam in the Modern World. Tradition, Revolution and Culture*. Vol. 2, Egypt: Dar Kebaa Bookshop, 2000.

-------. “The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt.” *Arab Studies Quarterly*, Vol. 4, Nomor 1/2 Tahun 1982.

-------. *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqi’, Muḥāwalah li I’ādah Binā’ Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Markaz al-Kitāb li al-Nasyr, 2004.

-------. *Dirāsāt Falsafiyah*, Kairo: Maktabah al-Anjlo al-Miṣriyah, 1986.

Ḥanbal, Abū ‘Abdillah Aḥmad ibn Muḥammad ibn. *Musnad Aḥmad*. Beirūt: Muassasah al-Risalah, 2001.

Hasballah, Khairuddin. “The Milk Al-Yamin Concept as a Validity of Sexual Relationship in a Modern Context: An Analysis of Muhammad Syahrur's Thoughts.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam,* Vol. 4 No. 2 Tahun 2020.

Hefni. “Rekonstruksi Maqâshid Al-Syarî’ah (Sebuah Gagasan Hasan Hanafi tentang Revitalisasi Turâts).” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial.* Vol. 6, No. 2 Tahun 2011.

Ḥummādī, Muḥammad Abdullāh. “al-Maqāṣid al-Syar’iyah li Ḥifẓ Haybah al-Dawlah.” *Majallah Jāmi’ah al-Syāriqah li al-‘Ulūm al-Syar’iyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah.* Vol. 18 No. 2 Tahun 2021.

Hussin, Haziyah dan Solihin. “The Dynamic Methodology In The Qur’ānic Exegesis Between Originality And Renewal.” *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies.* Vol. 10 No. 2 Tahun 2012.

Ilyas, Muhammad Zeni Rochmatullah. *Pendekatan Studi Islam*. Yogyakarta: Jejak Pustaka, 2022.

International Qur’anic Studies Association. “IQS Leadership 2017,” dalam *https://iqsaweb.org/2017/01/23/iqsa-leadership-2017/*. Akses 21 Juni 2024.

Islam, Tazul. “The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur’ān.” *American Journal of Islam and Society.* Vol. 30 No. 3 Tahun 2013.

Isnawī, Jamāl al-Dīn. *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wusūl*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

'Itr, Nur al-Dīn. *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*. Cet. 6, Damaskus: al-Ṣabbāḥ, 1996.

Iyāzī, Muḥamad 'Alī. *al-Mufassirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārah al-Ṡaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: Mc-Gill University Press, 2002;

-------. *God and man in the Qur'an*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, 2008.

Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī.* Cet. 9, Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2009.

-------. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Waḍiḥ hasb Tartīb al-Nuzūl*. Maghrib: Dār al-Masyriq al-Maghribiyah, 2019.

-------. *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*. Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 2006.

-------. *al-Turāṡ wa al-Hadāṡah*. Beirūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyah, 1991.

-------. *Naḥn wa al-Turāṡ, Qirā'ah Mu'āṣirah fī Turāṡinā al-Falsafī*, Beirūt: al-Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1993.

-------. *Post-Tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Ja'farī, 'Alī Zainal 'Ābidīn. *al-Insāniyyah qabl al-Tadayyun,* Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015.

Jawziy, Jamāl al-Dīn. *Nazhah al-'A'yun al-Nawāẓir fī 'Ilm al-Wujūh al-Naẓā'ir,* Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1984.

Jugaim, Nu'man. *Ṭuruq al-Kasyf 'an Maqāṣid al-Syāri'*. Jordan: Dār al-Nafā'is, 2014.

Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Ali. *al-Ta'rīfāt*. Kairo: Dār al-Rasyād, 1991.

Juwainī, 'Abd al-Malik ibn 'Abdillah ibn Yūsuf. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

Kālū, Muḥammad Maḥmūd. *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Qur'ān al-Karīm*. Suria: Dār al-Yamān, 2009.

Karīm, Zayd 'Abd. *Fiqh al-Sīrah.* Riyāḍ: Dār al-Tadmīriyah, 1428 H.

Kaṡīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Amr ibn. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Jizah: Dār Hijr, 1997.

-------. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1999.

Khādimī, Nur al-Dīn Mukhtār. *'Ilm al-Maqāṣid al-Syar'iyah*. Riyāḍ: Maktabah al-'Ubaikan, 2001.

Khālidī, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ. *al-Manhaj al-Ḥarakī fī Ẓilāl al-Qur'ān.* Amman: Dār al-'Ammār, 2000.

-------. *Ta'rīf al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufassirīn*. Beirūt: Dār al-Qalam, 2008.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Beirūt: Dār al-Qalam, t.th.

Kūmī, Aḥmad dan Qāsim, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Bayān, 1982.

Kūrānī, "al-Durr al-Lawāmi' fī Syarḥ Jam'i al-Jawāmi'," *Risālah Duktūrah,* al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, Madīnah al-Munawwarah, 2008.

Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith.* Vol. 6 No. 2 Tahun 2016.

Mājah, Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Yazīd Ibn. *Sunan ibn Mājah.* Beirūt: Dār al-Risālah al-'Ālamiyah, 2009.

Malikah. "al-Istighrāb 'inda Hassan Hanafī." *Mużakkarah.* Kulliyah al-'Ulūm al-Insāniyah wa al-Ijtimā'iyah Jāmi'ah Qaṣdī Mirbah, Warqamah, 2019.

Manāwī, Zayn al-Dīn Muḥammad. *Fayḍ al-Qadīr.* Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H

Mansiy, Muḥammad Qāsim. "Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-I'lān al-Ālamī li Ḥimāyah al-Bī'ah," dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah wa al-Ittifāqiyāt al-Dawliyah*. London: Muassasah al-Furqān li al-Turāṡ al-Islāmiyah, 2013

Manṣūr, Abū. *Tahżīb al-Lughah*. Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 2001.

Manṣūr, Muḥammad Khālid. *Muqaddimāt fī 'Ilm al-Qirā'āt.* Oman: Dār 'Ammār, 2001.

Mansyuroh, Firqah Annajiyah. "Hukum Potong Tangan Bagi Koruptor (Kajian Ahkam Surah Al-Maidah Ayat 38)." *Dialogia: Jurnal Studi Islam Dan Sosial.* Vol. 17 No. 1 Tahun 2019.

Manżūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirūt: Dār Ṣadr, 1414 H.

Marāghī, Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī.* Kairo: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1946.

Marākibī, Muḥammad. "Al-Hadāṡah wa Taḥawwulāt al-Khiṭāb al-Maqāṣidī: Naḥwa Fiqh Sā'il." *Journal of Islamic Ethics*. Vol. 3 No. 1-2 Tahun 2019.

Masynī, Muṣṭafā. "al-Tafsīr al-Muqāran, Dirāsah Ta'ṣīliyah." *Majallah al-Syarī'ah wa al-Qānūn.* Vol. 26 Tahun 2006.

Maudūdī, Abū al-A'lā. *Mūjaz Tārīkh Tajdīd al-Dīn wa Iḥyā'uh*. Beirūt: Dār al-Fikr al-Ḥadīṡ, 1967.

-------. *Tafhīm al-Qur'ān*. Lahore: Idārah Tarjumān al-Qur'ān, 1991.

Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

Michael, Lienesch. "In God We Trust: The US National Motto and the Contested Concept of Civil Religion." *Religions,* Vol. 10. No. 5 Tahun 2019.

Montada, Josep Puig. "Hasan Hanafi and 'The Indissoluble Bond' between Heritage and Renewal." *Studia Islamica.* Vol. 118, No. 1 Tahun 2023.

-------. "Hassan Hanafi's new approach to the Koran." *Doctor Virtualis.* No.17 Tahun 2022.

Moosa, Ebrahim. "Introduction", dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*. Oxford: One World Publication, 2000.

Muhammad, Wildan Imaduddin dan Rahman, Yusuf. "The Quran and Muslim Minority Scholar's Perspective: A Comparative Study of Abdullah Saeed and Farid Esack." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis.* Vol. 23, No. 2 Tahun 2022.

Mujib, *et. al*. "Religious freedom and Riddah through the Maqaṣidi interpretation of Ibn'Ashur." *HTS Teologiese Studies*. Vol. 77 No. 4 Tahun 2021.

Mujiburrahman. "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses." *Studia Islamika.* Vol. 25 No. 2 Tahun 2018.

Mukhtār, Aḥmad. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'āṣirah*. Kairo: 'Ālam al-Kutub, 2008.

Munabari, Fahlesa, *et. al.* "Islamic Revivalism in Indonesia: The Caliphate, Sharia, NKRI, Democracy, and the Nation-State." *Jurnal Politik.* Vol 5 No. 2 Tahun 2020.

Mūsā, ‘Abdullah. *al-Tajdīd fī al-Dirāsāt al-Tafsīriyah, Muqtaraḥāt wa Tajārub*. Riyāḍ: al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ūdiyyah, 2013.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*. Yogyakarta: LSQ ar-Rahmah, 2012.

-------. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam.* Pidato, Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Quran pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2019.

Muẓaffar, Abū. *Qawāṭi’ al-Adillah fī al-Uṣūl.* Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.

Nadjib, Aan. “Contextual Qur’an Interpretation: The Study on the Concept of ‘Hierarchy of Values’ Abdullah Saeed.” *Journal of Islamic Studies and Culture.* No. 4 Tahun 2016.

Nag, Prithvish and Paul, Amrita. *Global Depopulation and Redistribution by 2050 A.D,* Newcastle: Cambrigde Scholar Publishing, 2024.

Naim, Ngainun. "Mystico-Philosophy: The Integration Epistemologies of Mulyadhi Kartanegara.” *Epistemé*. Vol. 13, No. 2, 2018.

Najā, Muḥammad Ḥasan Abū. “al-Tajdīd fī al-Tafsīr, Ḥaqīqatuh wa Ḍawābiṭuh wa Majālātuh.” *Majallah al-Dirāsāt al-Insāniyyah wa al-Adabiyah.* Vol. 25 Nomor 2 Tahun 2021.

Najjār, Ibn. *Syarḥ al-Kawkab al-Munīr*. Maktabaḥ al-‘Abīkan, 1997.

Nasution, Khairuddin. *Pengantar Studi Islam: Dilengkapi Pendekatan Integratif-Interkonektif (Multidisipliner)*. Jakarta: Rajawali Pers, 2016.

Nata, Abuddin. *Islam dan Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.

Norris, Pippa, *et. al.* “Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations.” *Political Studies.* Vol. 60 No. 2 Tahun 2012.

Nursī, Sa’īd. *Isyārah al-I’jāz fi Maẓānn al-Iyjāz*. Kairo: Syirkah Sozler li al-Nasyr, 2002.

O'Callaghan, Joseph F. *Reconquest and crusade in medieval Spain*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2013,

Poynting, Scott dan Briskman, Linda. “Islamophobia in Australia: From Far-Right Deplorables to Respectable Liberals.” *Social Sciences.* Vol. 7, No. 11 Tahun 2018.

Poynting, Scott dan Mason, Victoria. "Tolerance, Freedom, Justice and peace?": Britain, Australia and anti-Muslim Racism since 11 September 2001." *Journal of intercultural studies.* Vol. 27, No. 4 Tahun 2006.

Prihantoro, Hijrian Angga. "Hassan Hanafi and Islamic Legal Theory." *Mazahib.* Vol. 20 No. 2 Tahun 2021.

Qaffāl, al-Kabīr Abū Bakr Muḥammad ibn 'Alī ibn Ismā'īl al-Syāsyī. *Maḥasin al-Syarī'ah,* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007.

Qaraḍāwī, Yūsuf. *Min Ajl Ṣaḥwah Rāsyidah,* Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.

-------. *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah: ma'a Naẓarāt Taḥlīliyah fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

-------. "Matā Tajūz Imāmah al-Mar'ah fī al-Ṣalāh?" dalam *https://www.al-qaradawi.net/node/4192.* Diakses 22 Juni 2024.

-------. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah.* Cet. 3. Kairo: Dār al-Syurūq, 2008.

-------. *Kaif Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Cet. 3. Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.

Qarāfī, Syihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs. *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl.* Berūt: Dār al-Fikr, 1973.

-------. *Nafā'is al-Uṣūl fī Syarḥ al-Maḥṣūl*, Mekah: Makabah Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1995.

Qaṭṭān, Abū al-Ḥasan ibn. *al-Iqnā' fī Masā'il al-Ijmā'.* T.tmp.: al-Fārūq al-Ḥadīṡah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 2004.

Qayyim. Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn. *I'lām al-Muwaqqi'īn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.

Qirā'atī, Muḥsin. *Tafsīr al-Nūr*. Beirūt: Dār al-Muarrikh al-'Arabī, 2014.

Qomar, Lakhḍar. "Mafhūm al-'Adl fi al-Islām wa Namāżij min Rawāi'ih. *Majallah al-Żakhīrah li al-Buḥūṡ wa al-Dirāsāt al-Islāmiyah.* Vol. 1 No. 1 Tahun 2017.

Qudāmah, Ibn. *Rauḍah al-Nāẓir wa Junnah al-Manāẓir*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1993.

Qurṭubī, Abū 'Abdillah Muḥammad Syamsuddīn. *al-Jāmi' li Ahkam al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1964

Rabī'ah, Ibn. *'Ilm Maqāṣid al-Syāri'*. Riyāḍ: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyah, 2002.

Raḥmān, ‘Abd. *Tawḍīḥ Maqāṣid al-‘Aqīdah al-Wasaṭiyah li Syaikh al-Islām Ibn Taymiyah.* Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah, 1432 H.

Rahman, Fazlur. “Islam: Legacy and Contemporary Challenge,” in *Islam in the Contemporary World.* Ed. Cyriac K. Pullapilly. Notre Dame: Cross Road Books, 1980

--------. “Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public Interest in Islamic Law.” *New York University Journal of International Law and Politics*. Vol. 12, No. 2 Tahun 1979.

--------. *Islam and Modernity*, London: The University of Chicago press, 1982.

--------. *Islam Challenges and Opportunities*. Eidenburgh: University Press, 1979.

--------. *Revival and Reform in Islam,* (ed.) Ebrahim Moosa. Oxford: Oneword, 2000.

--------. *Major Themes of the Qur’an*. Cet. 2. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Rahman, Mizanur, dan Hossen, Belayet. “The Viewpoints of Al-Fārūqi and al-Maudūdī on Islamic Daʿwah: A Comparative Analysis.” *Malaysian Journal of Islamic Studies (MJIS).* Vol. 6 No. 2 Tahun 2022.

Rahmān, Ṭāha ‘Abd. “Masyrū’ Tajdīd ‘Ilmiy li Mabhaṡ Maqāṣid al-Syarī’ah,” *Majallah al-Muslim al-Mu’āṣir*, Vol. 103 Tahun 2002.

Raisūnī, Aḥmad. *al-Kulliyyāt al-Asāsiyah li al-Syarī’ah al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2013.

--------. *Min A’lām al-Fikr al-Maqāṣidī*. Beirūt: Dār al-Hādī, 2003.

--------. *Naẓariyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syāṭibī*. Virginia: al-Ma’had al-Islāmī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.

--------. *Maqāṣid al-Maqāṣid*. Beirūt: al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abḥāṡ wa al-Buḥūṡ, 2013.

--------. *Muḥāḍarāt fi Maqāṣid al-Syarī’ah,* Kairo: Dār al-Kalimah, 2014.

Ramaḍān, Ṭāriq. *al-Iṣlāh al-Jażriy, al-Akhlāqiyāt al-Islāmiyah wa al-Taḥarrur.* Terj. Amin al-Ayyūbī. Beirūt: al-Syabkah al-‘Arabiyah li al-Abhāṡ wa al-Nasyr, 2010.

Rane, Halim, *et. al*. “Islam in Australia: A National Survey of Muslim Australian Citizens and Permanent Residents.” *Religions.* Vol. 11, No. 8 No. 2020.

Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Maḥṣūl*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1997.

-------. *Mafātīḥ al-Ghayb,* Dār Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabī, 1420 H.

Riḍā, Rasyīd. *al-Waḥy al-Muḥammadiy.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005

-------. *Tafsīr al-Manār.* Kairo: al-Ḥay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Ridwan, Deden. "Teori Epistemologi Islam: Telaah Kritis Pemikiran Mulyadhi Kartanegara." *Siasat.* Vol. 4, Nomor 2, 2019

Rifā'ī, 'Abd al-Jabbār. "Taqdīm," dalam Ṭāhā Jābir al-'Alwānī. *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Beirūt: Dār al-Ḥādī, 2001.

Rūmī, Fahd 'Abd al-Raḥmān. *Buḥūṡ fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh.* Cet. 4. Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1419 H.

-------. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1997.

Ṡa'ālibī, Abū Manṣūr. *Fiqh al-Lughah wa Asrār al-'Arabiyah*. Kairo: Muassasah al-Mukhtār, 2009.

Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir 'Abdillah. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000.

-------. *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān*. Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd, 1999.

Saeed, Abdullah. "Rethinking 'Revelation'as a Precondition for Reinterpreting the Qur'an: A Qur'anic Perspective." *Journal of Qur'anic Studies.* Vol. 1 No. 1 Tahun 1999.

-------. "The Moral Context of the Prohibition of Riba in Islam Revisited." *American Journal of Islamic Social Sciences.* Vol. 12, No. 4 Tahun 1995.

-------. "Ijtihad and innovation in neo-modernist Islamic thought in Indonesia." *Islam and Christian-Muslim Relations,* 8.3, 1997.

-------. *Islam in Australia*. New South Wales: Allen & Unwin, 2003.

-------. *Muslims Australians: Their Beliefs, Practices, and Institution*. Camberra: Commonwealth of Australia*,* 2004.

-------. “Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur’an,” dalam *Islam, Women, and the New World Order*. Yogyakarta: Center fon Women‟s Studies (PSW), 2006.

-------. *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.

-------. *Islamic Thought: An Introduction*. USA and Canada: Routledge, 2006.

-------. “Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification.” *The Muslim World.* Vol. 97, No. 3 Tahun 2007.

-------. “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-legal Texts of the Quran.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* Vol. 71 No. 2, 2008.

-------. *The Qur’an: an Introduction*. London and New York: Routledge, 2008.

-------. “Muslim in the West and Their Attitudes to Full Participation in Western Societies: Some Reflection,” dalam Geoffrey Brahm dan Tariq Modood (ed.). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

-------. “Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent.” *The Review of Faith & International Affairs.* Vol. 9 Nomor 2 Tahun 2011.

-------. *Reading the Qur’an in the Twenty First Century*. New York: Roudledge, 2014.

-------. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. New York: Routledge, 2016.

-------. *Inclusivism and Exclusivism among Muslims Today between Theological and Social Dimensions*. Singapure: Rajaratnam School of International Studies, 2020.

-------. *Human Rights and Islam,* Cheltenham: Edward Elgar, 2018.

Saeed, Abdullah dan Akbar. “Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur’ān.” *Religions.* Vol. 12 Nomor 7 Tahun 2021.

Saeed, Abdullah dan Akbarzadeh, Sahram (ed.). *Muslim Communities in Asutralia.* University of New South Wales Press, 2001.

Sahālawi, Muḥammad. *Fawātiḥ al-Rahmūt bi Syarḥ Muslam al-Ṡubūt*. Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002.

Salām, ‘Izz al-Dīn Ibn ‘Abd. *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣālih al-Anām*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1991.

Ṡāliḥ, Aḥmad ‘Abbās. *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Islām.* Cet. 2, Beirūt: al-Muassasah al-‘Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1973.

Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Sahl. *Uṣūl al-Sarakhsī.* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Sari, Ramadhanita Mustika dan Amin, Muhammad. "Implementasi Integrasi Ilmu Interdisipliner dan Multidisipliner: Studi Kasus di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta." *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains.* Vol. 2 Tahun 2020.

Shihab, Muhammad Quraish, *et al*. *Sejarah dan Ulum Al Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi,* diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M.Jadul Maula, Cet. 4. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Sinaga, Niru Anita. "Pentingnya Perlindungan Hukum Kekayaan Intelektual Bagi Pembangunan Ekonomi Indonesia." *Jurnal Hukum Sasana.* Vol. 6, No. 2 Tahun 2020.

Soroush, Abdulkarim. *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion,* diterjemahkan oleh Nilou Mobasser. Leaden-Boston: Brill, 2009.

Subkī, Tāj al-Dīn 'Alī. *Jam'u al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Sulamī, Dallāl. "Al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, Mafhūmuh wa Ḍawābiṭuh wa Ittijāhātuh." *Risālah Duktūrah.* Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2014.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *al-Asybāh wa al-Naẓā'ir.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

-------. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an,* Kairo: Beirūt: al-Ḥay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1974.

Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *al-Khawāṭir.* Kairo: Maṭābi' Akhbār al-Yawm, t.th.

Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Risālah.* Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī, 1940.

Syahrastānī, Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal.* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1993.

Syaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān*. Damaskus: al-Ahālī, 1992.

-------. *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahālī, 2000.

Syalabī, Muṣṭafā. *Ta'līl al-Aḥkām*. Kairo: Maṭba'ah al-Azhar, 1947.

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Islām: ‘Aqīdah wa Syarī’ah,* Cet. 18. Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.

-------. *Ilā al-Qur’ān.* Beirūt: Dār al-Syurūq, 1983.

Syanqīṭī. *Aḍwā’ al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1995.

Syarafī, ‘Abd al-Majīd. *al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh,* Cet. 2. Beirūt: Dār al-Ṭalī’ah, 2008.

-------. *al-Islām bayn al-Risālah wa al-Tārīkh.* Beirūt: Dār al-Ṭalī’ah, 2001.

-------. *al-Islām wa al-Ḥurriyah, Sū’u al-Tafāhum al-Tārīkhī,* Damaskus: Dārpetra, 2008.

Syarīf, Muḥammad Ibrāhīm. *Itijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Turāṡ, 1982,

Syāṭibī, Abū Isḥāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*. Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1997.

-------. *al-I’tiṣām*, Kairo: Dār Ibn ‘Affān, 1992.

Syaukānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1999.

Syuḥātah, ‘Abdullah Maḥmūd. *Manhaj al-Imām Muhammad ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: al-Majlis al-A’lā li al-Syu’ūn al-Islāmiyah, 1963.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr Abū Ja’far. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000.

Tahir, Sobia dan Fayyaz, Muhammad. “Mysticism in the Light of Phenomenology-A Novel Approach by Hassan Hanafi," *Hazaraislamicus.* Vol. 9 No. 2 Tahun 2020.

Tahir, Sobia. “Application of Phenomenology on Fiqh: A Philosophical Endeavour by Hasssan Hanafi." *Iqbal Review/Iqbaliyat.* Vol. 62 No. 1 Tahun 2021.

Taimiyah, ibn. *al-Majmū’ al-Fatāwā,* Madīnah: Majma’ Malik Fahd, 1995,

Ṭayyār, Musā'id. *al-Tafsīr al-Lughawī li al-Qur'ān*. Riyāḍ. Dār Ibn al-Jawzī, 1422 H.

Ṭayyib, Abū. *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*. Beirūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyah, 1992.

Thohir, Umar Faruq. "Bunga Bank dalam Perspektif Tafsir Maudhû'î." *Iqtishodiyah: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam.* Vol. 3, No 1 Tahun 2017.

Triatmo, Agus Wahyu, *et al.* "A Political Ideology of the Indonesian Islamic Philanthropy: A Case Study of Suryakarta Beramal Foundation." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies.* Vol. 10 No. 2 Tahun 2020

Ṭūfī, Najm al-Dīn. *Syarḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1980.

-------. *al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'īn.* Beirūt: Muassasah al-Rayyān: 1998.

-------. *Īḍāḥ al-Bayān 'an Ma'nā Umm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Ṡaqāfah al-Dīniyah, 2000.

Tustarī, Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abdillah. *Tafsīr al-Tustarī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423 H.

Ubaidī, Ḥammādī. *al-Syāṭibī wa Maqāṣid al-Syari'ah*. Beirūt: Dār Qutaibah, 1992.

Umāmah, Adnān Muḥammad. *al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*. Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H.

Wāfī ,'Alī 'Abd al-Wāḥid. *al-Ḥurriyah fi al-Islām.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968.

-------. *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Lajnah al-Bayaān al-'Arabī, 1950.

Wijaya, Aksin and Muzammil, Shofiyullah. "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur"anī into Contemporary Context." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies.* Vol. 59 No. 2 Tahun 2021.

Yafie, Ali. "Ijtihad: Adakah Suatu Kemestian?" *Pesantren*. Nomor 1, Vol. 5 Tahun 1988.

Yesdaulet, Azamat Zhamashev dan Rysbekova, Shamshiya. "Muhammad Abid Jabiri and his work 'Critique of the arabic reason'." *Вестник КазНУ, Серия Религиоведение.* Vol. 22 No. 2 Tahun 2020.

Yusdani. "Islamic Law and Contemporary Challenges from Fresh Ijtihad Point of View." *Jurnal Hukum Islam*. Vol. 20 No. 1 Tahun 2022.

Rahman, Yusuf. "The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: an Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an." *Thesis of Doctor Philosophy.* McGill University Montreal Canada, 2001.

Yusuf, Muhammad dan Sadat, Anwar. “Fazlur Rahman's Double Movement and Its Contribution to the Development of Religious Moderation.” *International Journal of Islamic Studies & Humanities.* Vol. 4, No. 1 Tahun 2021.

Zaghībah, Ibn. *al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Ṣafwah, 1996.

Żahabī, Husayn. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

Zahrah, Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirūt: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

Zamahsyarī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Amr. *al-Kasysyāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 H.

Zarkasyī, Abū ‘Abdillah Badruddīn. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. Oman: Dār al-Kutbī, 1994.

-------. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’an.* Beirūt: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1957.

Zayd, Fauzī Muḥammad Abū. *Iṣlāḥ al-Afrād wa al-Mujtama’āt.* Kairo: Dār Naubār, 2001.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-‘Arabī, 2000.

-------. *Al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah*. Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-‘Arabī, 2000

-------. *al-Tajdīd wa al-Taḥrīm wa al-Ta’wīl*. Beirūt: al-Markaz al-Ṡaqafī al-’Arabī, 2010.

-------. *Dawāir al-Khawf*. Beirūt: Al-Markaz al-Ṡaqāfī al-‘Arabī, t.th.

-------. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994.

-------. *Reformation of Islamic Thought, A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Zayd, Waṣfī ‘Āsyūr Abū. *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī lil Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār Barhoun al-Dauliyyah, 2019.

Zuḥailī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr*. Beirūt: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 1418 H.

-------. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1986.

Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama	:	Kurdi
Tempat, Tanggal Lahir	:	Sumenep, 14 Februari 1980
Alamat	:	Perum Graha Naya Permata 2 Pekuncen Wiradesa Pekalongan Jawa Tengah
Email	:	kurdi@uingusdur.ac.id / kurdi_fadal@yahoo.com / kurdifadal80@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SD Alasmalang 01 dan MI Sirajul Akhyar, Raas Sumenep
2. SMP dan Madrasah Diniyah Wustha Situbondo
3. SMK Akuntansi Situbondo dan Madrasah Aliyah Salafiyah Syafi'iyah
4. S1 Universitas Ibrahimy Situbondo
5. S2 Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
6. Ma'had Aly Situbondo

Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen Tafsir Hadis Jurusan Ushuluddin STAIN Pekalongan
2. Dosen Tafsir, Ushul Fikih, dan Hermeneutika al-Qur'an IAIN Pekalongan
3. Dosen Tafsir dan Ushul Fikih Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah UIN KH. Abdurrahman Wahid Pekalongan

Organisasi Keilmuan:

1. Pengurus Asosiasi Nasional Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (2017-2022)
2. Pengurus Asosiasi Nasional Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (2022-2027)
3. Pengurus CFSS (Center for Fiqh and Society Studies), (2007-2008)

Karya Tulis Ilmiah:

1. Ortodoksi Tafsir Indonesia: Analisis Kitab Firdaus Al-Na'im Karya Thaifur Ali Wafa. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir.* Vol. 8 (2), 2023.
2. Maqashid Al-Qur'an dan Interpretasi Wasfi Asyur Abu Zayd. *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*. 1 (2), 2022.
3. Al-Qur'ān dan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif Aktivis Gender Indonesia *Aqwal: Jurnal Ilmu Tafsir dan Hadis*. 2 (1), 2021.
4. 'Aisy Al-Bahr: Karya Intelektual Ulama Pesisir Jawa Awal Abad XX M Seputar Hewan Laut. *Jurnal Lektur Keagamaan* Kemenag RI. 18 (2) 2020.

5. Kontra-Radikalisasi Agama Pusat Studi Al-Qur'an Jakarta. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith.* 10 (1), 48-73, 2020.
6. The Qur'an and Inter-Religious Relation Models in Contemporary World. *Jurnal Theologia.* 31 (2), 185-206, 2020.
7. Justifikasi Ideologi Jihadis Dalam Terjemah Al-Qur'an Indonesia: Analisis Terhadap Al-Qur'an Tarjamah Tafsiriyah M. Thalib. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir*, 5 (2), 2020.
8. Eco-Qurani for Children (Instilling Al-Qur'an Values about Environment to Children in Karangdadap, Pekalongan) Islamic Studies. *Journal for Social Transformation*, 2019.
9. Pernikahan Dini Perspektif Maqashid al-Qur'an. *Jurnal Hukum Islam.* UIN Pekalongan 2016.
10. Studi Tafsir Jalalain dan Ideologisasi Aswaja di Pesantren. *Jurnal NUN, Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir*, 2016.
11. Koherensi Ayat-ayat Gender (Peran Perempuan dalam Keluarga) Nasional Seminar "Metode Mafhum Tabadul: Al-Qur'an dan Hadis dalam Studi Gender. 2016.
12. Kontinuitas dan Diskontinuitas Al-Qur'an Terhadap Tradisi Arab Pra-Islam. *Jurnal Penelitian,* Vol. 12, No. 1. 2015.
13. Buku. "*Antropologi Al-Qur'an: Respon Al-Qur'an Terhadap Budaya Lokal*" STAIN Press 2015.
14. Epistemologi Anarkisme Paul Feyerabend dalam Studi Ilmu Tafsir al-Qur'an. *Jurnal Religia,* Vol. 18, No. 1 April 2015.
15. Kerjasama Pro-Eksitensi Antarumat Beragama Perspektif al-Qur'an. *Prosiding International Seminar,* 2015.
16. Hak Imāmah Shalat bagi Perempuan (Antara Misi Pembebasan al-Qur'an dan Belenggun Mazhab Fikih). *Jurnal Al-Muwazah* UIN Pekalongan Juli 2014.
17. Heremeneutika Hukum Islam Abu Ishaq al-Syathibi. *"Al-'Adalah",* Jurnal UIN Lampung, Januari 2013.
18. Orientalisme Al-Qur'an, Teori Pengaruh al-Qur'an menurut Noldeke. Jurnal *"Religia".* UIN Pekalongan Desember 2011.
19. Buku, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis,* elSAQ Press 2010.
20. Paper. *Dari Fikih Pesantren menuju Fikih Indonesia.* AICIS (Annual International Conference on Islamic Studies), Samarinda. 2010.
21. Buku, *Kaidah-kaidah Fikih,* CV. Artha Rivera, Jakarta Barat. 2008.
22. Buku, *Tafsir Marginal Kaum Minoritas* (*on progress*).
23. Dan lain-lain

EPISTEMOLOGI MAQĀṢID DALAM PEMBARUAN PEMIKIRAN TAFSIR HASSAN HANAFI DAN ABDULLAH SAEED

ORIGINALITY REPORT

14%	12%	9%	4%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
2	archive.org Internet Source	1%
3	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
4	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
5	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
6	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	<1%
7	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	<1%
8	Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander. "The Routledge Companion to Hermeneutics", Routledge, 2014 Publication	<1%
9	doaj.org Internet Source	<1%
10	Kurdi Fadal. "STAGNASI TAFSIR FALSAFI DAN KURIOSITAS AL-QURAN", Rausyan Fikr:	<1%