



TAFSIR MAQÂSHIDI: DEFINISI, SEJARAH PERKEMBANGAN DAN APLIKASINYA

¹Lufaei, ²Lukita Fahriana

¹STAI Nurul Iman Bogor Indonesia, ²UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Indonesia
eepivanosky@gmail.com, lukitafahriana01@gmail.com

*Penulis koresponden

Diajukan: 28-10-2024

Diterima: 02-12-2024

Abstract: This article presents various aspects of knowledge about interpretation of Qur'an, starting from definition, basic principles, epistemology, history of development, and application maqâshidî interpretation to verse of the Qur'an Surah An-Nisâ'[4]:60 about *taghut*. Analysis to interpret the verse in relation to *maqâshidî* interpretation is by using analysis maqâshid al-syarîah about the five basic principles in religion, namely maintaining religion (*hifz ad-dîn*), guard the soul (*hifz an-nafs*), guard the treasure (*hifz al-mâl*), guard the honor (*hifz al-'irdh*), and guard descendants (*hifz nashl*). maqâshidî interpretation relevance becomes an analytical tool in understanding the verses of the Qur'an, so that there is a balance between the meaning of the text and the use of context.

Key Words: Qur'an, *Maqâshidî* Interpretation, Application, Course.

Abstrak: Artikel ini bertujuan untuk menyajikan berbagai aspek pengetahuan tentang tafsir maqâshidî, mulai dari definisi, prinsip-prinsip dasar, epistemologi, sejarah perkembangan, dan aplikasi tafsir maqâshidî terhadap ayat Al-Qur'an Surah An-Nisâ' [4] 60 tentang *taghut*. Analisis untuk menafsirkan ayat tersebut dalam kaitannya dengan tafsir maqâshidî ialah dengan menggunakan analisis maqâshid al-syarîah tentang lima prinsip dasar dalam agama, yaitu menjaga agama (*hifz ad-dîn*), menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), menjaga harta (*hifz al-mâl*), menjaga kehormatan (*hifz al-'irdh*), dan menjaga keturunan (*hifz nashl*). Tafsir maqâshidî relevan menjadi pisau analisis dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, agar terjadi keseimbangan antar pemaknaan teks di satu sisi dan penggunaan konteks di sisi yang lain.

Kata Kunci: Al-Qur'an, *Tafsir Maqashidi*, Aplikasi, Perkembangan.

A. Pendahuluan

Seiring dengan banyaknya karya tafsir Al-Qur'an yang telah ditulis oleh para Mufasir, banyak pula metode (*uslub*) yang digunakan untuk memahami serta menganalisa ayat-ayat suci tersebut agar kandungannya mudah diungkap oleh khalayak. Al-Farmawi menyebut Al-Qur'an ibarat lautan yang di dalamnya tidak dapat terungkap seluruh misterinya. Untuk

mengungkap bagian-bagian kecil misteri tersebut diperlukan setidaknya salah satu dari empat metode, yaitu metode *tahlili*, *ijmâli*, *muqâran*, dan *maudhû'i*.¹ Keempat metode ini menjadi metode yang umum digunakan dalam kajian tafsir Al-Qur'an termasuk di Indonesia. Meskipun pada kenyataannya, masih muncul pro dan kontra dalam memahami teks suci dengan metode-metode yang cukup masyhur tersebut.

Selain itu, ragam teknik analisis memahami tafsir pun semakin berkembang di era kontemporer, seperti analisis filosofis, semantik, hermeneutik, linguistik, sosio-historis, teologis, kultural, dan interpretasi logis.² Tentu masih ada banyak bentuk analisis-analisis lainnya yang disampaikan oleh tokoh-tokoh yang lain pula. Metodologi untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an sangat banyak dan menjadi kekayaan di dalam kajian Al-Qur'an dan tafsirnya.

Tafsir *maqâshidî* merupakan salah satu model metode untuk memahami teks Al-Qur'an. Secara umum, tujuan dari metode ini ingin mengangkat kandungan makna yang ada dalam Al-Qur'an sesuai apa yang diinginkan oleh Al-Qur'an itu sendiri. Sehingga Al-Qur'an "berbicara dengan sendirinya" ketika mengungkap suatu konsep tertentu yang terjadi di tengah masyarakat.

Akhirnya, tafsir *maqâshidî* merupakan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an yang berorientasi pada syariat Islam. Pendekatan ini tidak hanya fokus pada teks semata, tetapi maksud yang mendalam yang ingin dicapai wahyu dalam kehidupan sehari-hari. Abdul Mustaqim menyebut metode ini dianggap sebagai jawaban atas tantangan modern dalam memahami Al-Qur'an secara holistik dan dinamis.³ Pendekatan ini menjadi landasan penting dalam pengembangan kajian tafsir yang mampu menjembatani antara tradisi keilmuan klasik dan kebutuhan umat masa kini.

B. Metode

¹ 'Abd Al-Hay Al-Farmawi, *Muqaddimah Fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'i*, Kairo: Al-Hadlârah Al-'Arabiyyah, 1977, hal.23

² Abd. Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 77-90.

³ Abdul Mustaqim, *Tafsir Maqashidi*, Yogyakarta: IDEA, 2020, hal. 10.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dalam bentuk studi pustaka. Data-data yang diperoleh didapat melalui karya tulis ilmiah baik buku, kitab, artikel jurnal, dan lain sebagainya. Untuk menganalisa data-data tersebut penelitian ini menggunakan analisis *maqâshid al-syarâh* tentang lima prinsip dasar dalam agama, yaitu menjaga agama (*hifz ad-dîn*), menjaga jiwa (*hifz an-nafs*), menjaga harta (*hifz al-mâl*), menjaga kehormatan (*hifz al-'irdh*), dan menjaga keturunan (*hifz nashl*). Kelima prinsip dasar ini menjadi landasan dalam memahami agama. Secara umum prinsip-prinsip yang digunakan dalam tafsir *maqâshidî* ialah sama dengan prinsip-prinsip dasar *maqâshid al-syarâh*. Keduanya memiliki titik temu yang sama, yaitu menghasilkan pemaknaan agama yang moderat. Selain itu juga menggunakan cara pandang penafsiran *double movement* Nashr Hamib Abu Zaid, untuk membaca teks Al-Qur'an di masa lalu dan kontekstualisasinya di masa kini.

C. Deskripsi dan Pembahasan

Istilah tafsir *maqâshidî* terdiri dari gabungan dua kata dalam bentuk susunan *sifat-mausuf*, yaitu “tafsir” yang berasal dari akar kata “al-fasru” yang artinya menyingkap makna yang tersembunyi, menerangkan, atau menjelaskan, yang menurut Khâlid ‘Utsmân Tsabat ialah ilmu yang membahas Al-Qur'an dari sisi-sisi maksudnya sebagaimana yang dikehendaki Allah dan sesuai kemampuan manusia⁴; dan “*maqâshidî*”, yang berarti sesuai tujuan. Menurut Mufti Hasan, istilah ini merujuk kepada *maqâshid asy-syarâh*.⁵ Jika disatukan menjadi tafsir *maqâshidî* yang bermakna tafsir Al-Qur'an berdasarkan tujuan-tujuan diturunkannya syariat.

Sedangkan secara istilah, makna tafsir *maqâshidî* menurut Washfi Ibn ‘Âsyûr adalah satu corak penafsiran Al-Qur'an yang berorientasi kepada visi Al-Qur'an baik sisi universal ataupun partikularnya yang

⁴ Khâlid ‘Utsmân Tsabat, *Qawâ'id At-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatun*, t.tp: Dâr Ibn ‘Affân, 2001, hal. 29.

⁵ Mufti Hasan, “Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqâshid Asy-Syarâh”, dalam jurnal *Maghza*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2017, hal. 19.

bertujuan untuk mencapai kepada kemaslahatan bagi umat manusia.⁶ Sementara itu menurut Abdul Mustaqim, tafsir *maqâshidî* adalah model pendekatan tafsir Al-Qur'an yang memberikan penekanan terhadap dimensi *maqâshid* Al-Qur'an dan *maqâshid al-syarî'ah*. Mustaqim juga menambahkan bahwa tafsir *maqâshidî* tidak terhenti pada makna literal teks yang implisit (*al-manthûq 'anhu*) tapi juga mencoba menelisik maksud yang eksplisit (*al-maskûth 'anhu*).⁷

Secara umum, tafsir *maqâshidî* adalah sebuah penafsiran Al-Qur'an yang melandasinya dengan *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai alat untuk menginterpretasikan Al-Qur'an.⁸ Sampai di sinilah penafsiran *maqâshidî* mempertimbangkan padat tujuan-tujuan terwujudnya syariat Islam yaitu terpeliharanya lima kebutuhan primer (*adh-dharuriyyât al-khams*), berupa terpeliharanya agama, akal, jiwa, harta dan keturunan.⁹ Pendefinisian tafsir *maqâshidî* dengan maksud metode menafsirkan Al-Qur'an dengan komitmen menjadikan *maqâshid asy-syarî'ah* sebagai landasan penafsiran sama sebagaimana apa yang dinyatakan oleh Mufti Hasan.¹⁰ Dalam artian, tafsir *maqâshidî* adalah upaya menafsirkan Al-Qur'an dengan batasan di mana seorang Mufasir tidak boleh sampai mereduksi maksud-maksud diturunkannya syariat itu sendiri.

Pada mulanya, istilah *maqâshidî* sendiri hanya identik berada dalam wilayah hukum Islam, tidak masuk dalam kajian keilmuan tafsir. Istilah tersebut mulanya dimunculkan oleh Imam Al-Haramain Al-Juwainî dalam kitab *Al-Burhân fî Ushûl Al-Fiqh* dan kemudian diteruskan oleh Al-Ghazli dalam kitab *Al-Mustashfâ*, dengan maksud bahwa keberadaan syariat Islam

⁶ Wasfi 'Âsyûr Abû Zaîd, *At-Tafsîr Al-Maqâshidî Li Suwâr Al-Qur'an Al-Karîm fî Dzîlâl Al-Qur'an Anmudajan*, makalah disampaikan pada seminar Fakultas Keislaman Universitas Amir Abdul Qadir, Palestin, pada 4-5 Desember 2013, dengan tema "Fahm Al-Qur'an: Baina An-Nâsh wa Al-Waqî", hal. 8. Lihat juga: Mufti Hasan, "Tafsir Maqâshidî: Tafsir Al-Qur'an Berbasis Maqâshid asy-syarî'ah"..., hal. 19.

⁷ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam", dalam makalah pengukuhan Guru Besar Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2019, hal. 12.

⁸ Ummu Salamah, "Maqâshid Al-Qur'an Menurut Ba'iduzzaman Said Nursi, dalam jurnal *Studi Quranika*", Vol. 04 No. 01 Tahun 2019, hal. 39.

⁹ M. Noor Harisudin, "*Fiqh Nusantara: Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*", Ciputat: Pustaka Compass, 2018, hal. 31.

¹⁰ Mufti Hasan, *Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî'ah...*, hal. 19.

yang bergulir di masyarakat tidak boleh keluar dari koridor cita-cita syariat Islam, yang harus mampu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.¹¹ Teori ini dianggap mampu menempatkan ajaran Islam untuk tetap solutif dengan perkembangan zaman dan waktu kapan dan di manapun. Sebagaimana menurut Abdul Mustaqim, tafsir *maqâshidî* hadir untuk menengahi tafsir Al-Qur'an yang terlalu menjunjung tinggi teks (*ya'budūna an-nushūsh*) sampai melupakan konteks, dan yang terlalu liberal (*yu'âthil an-nushūsh*).¹²

Akhirnya, dari definisi-definisi tentang tafsir *maqâshidî* yang disebut oleh beberapa pakar, dapat penulis simpulkan bahwa tafsir *maqâshidî* adalah sebuah metode dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mendasarinya pada maksud-maksud diturunkannya syariat. Penafsiran dengan metode ini mempertimbangkan penggunaan akal di satu sisi, dan tidak meninggalkan teks/nash di sisi yang lain.

Sejarah Perkembangan Tafsir *Maqâshidî*

Tafsir *maqâshidî* merupakan kajian di dalam Islam yang terbilang masih baru – untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali sebelumnya, sebab sudah ada kajian *maqâshid asy-syarî'ah*. Abdul Mustaqim berargumen bahwa *maqâshid asy-syarî'ah* adalah sebuah teori yang tidak lain merupakan hasil kreasi pemikiran manusia. Sehingga menurutnya bukan hal yang berlebihan jika kemudian kajian tersebut dikembangkan ke dalam kajian tafsir Al-Qur'an.¹³

Secara aplikatif, belum secara teoritik, geneologi tafsir *maqâshidî* sudah dimulai sejak zaman Nabi Muḥammad Saw masih hidup. Misalnya, beliau pernah tidak menghukumi pencuri dengan potong tangan karena ada alasan yang dipertimbangkan meskipun terkait hukuman potong tangan bagi seorang pencuri jelas-jelas disebutkan secara eksplisit di dalam nash Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 38. Alasan yang menjadi

¹¹ Syaikh 'Abd Al-'Azî Razaq, "Târîkh Nasy'ât Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah Wa Tathawariha", dalam *alûkah.net*, 31/12/15. Diakses pada 08 Juli 2020.

¹² Abdul Mustaqim, *Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam*, hal. 8.

¹³ Abdul Mustaqim mengkaji urgensi tafsir *Maqâshidî* untuk membuktikan akan keniscayaannya bagi moderasi beragama di Indonesia, lihat: Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir *Maqâshidî* sebagai Basis Moderasi Islam", hal. 7.

pertimbangan adalah hal kontekstual di mana apabila pencuri dihukumi potong tangan dikhawatirkan akan berbalik ke kelompok musuh dan kemudian membocorkan rahasia-rahasia umat Islam di mana hal itu bisa merugikan umat Islam sendiri.¹⁴

Situasi seperti di ataslah yang kemudian membuat Rasulullah Saw bersabda: “*lā tuqtha’u al-yâd fî al-gazwî*”,¹⁵ yang artinya, “Dalam kondisi peperangan tidak boleh memotong tangan”. Rasulullah Saw tidak memberlakukan hukuman potong tangan kepada pencuri di dalam kondisi peperangan. Padahal hukuman demikian itu jelas termaktub di dalam ayat Al-Qur’an. Apa yang dilakukan oleh Rasulullah tidak lain merupakan sebuah penafsiran kontekstual dengan mempertimbangkan kemaslahatan pada saat itu.

Geneologi tafsir *maqâshidî* secara aplikatif selain telah dipraktikkan oleh Nabi juga dilakukan oleh sahabat-sahabatnya, salah satunya Umar Ibn Khattab. Ketika Umar menjadi Khalifah, ia tidak memberikan harta zakat kepada warganya yang baru masuk Islam, padahal pemberian harta bagi *muallaf* jelas-jelas ketentuannya disebut di dalam Al-Qur’an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]:60. Keputusan Umar membuat hukum dengan tidak memberikan hak bagi orang yang baru masuk Islam karena mempertimbangkan konteks pada saat itu, sebab orang yang baru masuk Islam bukanlah orang miskin, sebagaimana maksud dalam ayat tersebut. Sebaliknya, *mu’allaf* tersebut merupakan orang yang kaya raya. Selain itu, negara juga sedang krisis ekonomi, sehingga jika Umar memberikan harta zakat kepada setiap orang yang baru masuk Islam maka pembangunan dalam negara menjadi terhambat. Dalam artian, Umar dalam konteks ini telah memberlakukan hukum yang relevan dengan konteksnya meskipun secara tekstual bertentangan dengan nash Al-Qur’an.¹⁶

¹⁴ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”, hal. 19.

¹⁵ Abî ‘Abdillâh Muḥammad Adh-Dhiyâ Al-Maqdisî, *Shahâh Al-Aḥâdîts fîmâ Ittafaqa ‘Alaihi Ahl Al-Hadîts*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-‘Ilmiyyah, 2009, hal. 562.

¹⁶ Muḥammad Bultajiy, *Manhâj ‘Umar Ibn Khaththâb fî At-Tasyrî’*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1970, hal. 132-135.

Genealogi tafsir *maqâshidî* di zaman sahabat juga pernah terjadi dalam kepemimpinan Muadz Bin Jabal ketika diutus ke Yaman menjadi Gubernur. Pada waktu itu, Muadz membuat kebijakan menarik zakat dari orang-orang yang kaya. Bentuk zakat yang harus diberikan mereka ialah apa saja selagi menjadi kebutuhan fakir miskin di Yaman tersebut. Muadz meminta agar orang-orang kaya berzakat dengan memberikan sapi yang tidak terlalu bagus dan tidak terlalu jelek, pakaian, dan kambal Yaman yang harganya mahal, karena barang dan peralatan tersebut sedang dibutuhkan warganya yang kekurangan.¹⁷ Padahal jika dicarikan nashnya, tidak ada satu ayat Al-Qur'an pun yang memerintahkan umat Islam untuk berzakat dengan pakaian atau selimut. Menurut Abdul Mustaqim, jika menggunakan teori tafsir *maqâshidî*, kita bisa mengatakan bahwa zakat dalam bentuk barang-barang tersebut di atas ialah wajib. Lebih dari itu di masa sekarang, orang-orang yang kaya dengan beragam profesinya, apakah ia dosen, dokter, wakil rakyat, pengusaha, artis, mubaligh, dan selainnya, diwajibkan membayar zakat profesi.¹⁸

Selin itu, perubahan dari *qaul qadim* menuju *qaul jadid*, yang terjadi dalam fenomena perpindahan Imam As-Syafi'î (w. 204 H) dari Irak ke Mesir¹⁹, secara esensial juga merupakan aplikasi tafsir *maqâshidî*. Syafi'î mengubah sebagian hukum-hukum lama ketika ia di Irak (*qaul qadîm*) menjadi hukum-hukum baru (*qaul jadîd*) sebab mempertimbangkan konteks yang dihadapi olehnya saat di Mesir.

Secara aplikatif, genealogi tafsir *maqâshidî* tidak berhenti pada Imam Syafi'î, tapi juga berlanjut pada masa Ibn 'Arabî (w. 1240 H) yang merupakan tokoh tafsir abad klasik. Hanya saja, ia masih belum berani menjadikan *maqâshid syarî'ah* sebagai perangkat utama untuk

¹⁷ Yusuf Al-Qardhawî, *Dirâsat fî Fiqh Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah*, Mesir: Dâr Al-Syurûq, jilid 3, 2008, hal. 80.

¹⁸ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam", hal. 25.

¹⁹ Nu'mân Jughaim, *Madkhâl Ilâ Mazdhab Asy-Syafi'î*, Kairo: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2011, hal. 147.

menafsirkan Al-Qur'an, namun hanya sebatas menjadikan *maqâshid syarî'ah* sebagai hikmah dalam setiap hukum Allah.²⁰

Setelah generasi Ibn 'Arabî, tafsir *maqâshidî* kemudian bersambung kepada dua tokoh pembaharu Islam, yaitu Muḥammad "Abduh dan Rasyîd Ridhâ. Ada banyak produk tafsir Al-Qur'an yang mempertimbangkan kemaslahatan pada zamannya yang dicetus oleh dua ulama Masir tersebut. Salah satunya adalah dalam persoalan Poligami dalam menafsirkan An-Nisâ' (4): 3. Menurut keduanya, ayat tersebut memang pada awal turunnya membahas poligami dan memperbolehkan ajaran tersebut. Akan tetapi di era modern-kontemporer, dengan banyak pertimbangannya, mereka berdua menyatakan bahwa ayat tersebut berbicara tentang anak yatim.²¹

Sedangkan Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr adalah mufasir generasi abad modern yang melanjutkan visi tafsir *maqâshidî*. Dalam muqadimah tafsirnya; *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, 'Âsyûr menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan tujuan memberikan kebaikan (*mashlahah*) bagi semua manusia secara menyeluruh. Kehendak Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih harus tersampaikan kepada hamba-hamba-Nya dan caranya ialah dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan tidak lepas dari unsur maslahat bagi banyak orang.²²

Sebagai salah satu pemikittannya, pada persoalan poligami dalam An-Nisâ' [4]: 3 yang kerap kali ditafsirkan oleh ulama-ulama abad klasik sebagai legalitas berpoligami dengan perempuan dalam jumlah hingga empat istri, pemikiran Ibn 'Âsyûr tidak sama dengan apa yang pada umumnya ditafsirkan ulama klasik tersebut. Ibn 'Âsyûr berargumen bahwa dalam ayat tersebut tidak relevan dimaknai sebagai perintah berpoligami. Menurutny, tidak ada keserasian makna antara subjek pada syarat dan subjek pada jawab. Subjek yang termaktub dalam ayat tersebut ialah anak-anak Yatim, akan tetapi subjek pada jumlahnya jawabnya adalah

²⁰ Mufti Hasan, "Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî'ah", dalam jurnal *Maghza*, hal. 17.

²¹ Muḥammad 'Abduh, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1947 H, cet. 2, jil. 4, hal. 358.

²² Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1, hal. 38.

perempuan secara umum.²³ Sehingga ayat tersebut tidak layak mejadi dalil dan membenaran bagi poligami.

Sementara itu Abdul Mustaqim membagi historisitas tafsir *maqâshidî* bersamaan dengan mengurai dinamikanya. Mustaqim membagi sejarah tafsir *maqâshidî* dari era Nabi hingga era modern menjadi empat, yaitu era formatif-praktis, era rintisan teoritis-konseptual, era perkembangan teoritis-konseptual dan era reformatif-kritis.²⁴

Pertama, era formatif praktis; pada era ini tafsir *maqâshidî* belum menjadi kajian tertentu dan suatu teori keilmuan tertentu. Teori ini lebih kepada tindakan Nabi, sahabat bahkan tabi'in menggunakan kemaslahatan sebagai basis *maqâshid* asy-syar'ah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua*, era rintisan teoritis-konseptual; era ini berawal dari abad III-VIII H. pada era setelah sahabat perkembangan tafsir *maqâshidî* tidak muncul, dan hingga pada awal abad III hingga abad VIII para ulama Ushul Fikh klasik menyusun karya-karyanya secara konseptual-teoritis. Diantara tokoh-tokoh itu adalah At-Tirmîdzi Al-Hâkim (w. 269 H) dengan karyanya *Ash-Shalâh wa Maqâshidihâ* dan *Al-Hajj wa Asrâruha* dan Abû Zaîd Al-Balkhî (w. 322 H) dengan karyanya *Al-Ibânah wa 'Ilâl Ad-Diyânah*.

Ketiga, era perkembangan teoritis-konseptual; pada era ini teori *maqâshid* semakin berkembang secara teoritis konseptual. Hal ini misalnya dibuktikan dengan karya Abû Al-Ma'allî al-Juwainî (w. 478 H) *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Dengan karyanya itu ia mengenalkan teori *maqâshid* yaitu hirarki *maqâshid* dan keniscayaan *maqâshid* menjadi *dharûrî* (darurat), *al-hajjah al-'âmmah* (kebutuhan umum) dan *mandubât* (anjuran-anjuran). Selain Al-Juwainî, Imam Al-Ghazâlî, Al-'Izz Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H), dan Syamsuddin Ibn al-Qayyim (w. 748 H) juga merupakan tokoh-tokoh yang masuk dalam penggagas *maqâshidî* pada era ketiga.

Dan *keempat*, era reformatif-kritis; *maqâshid* dengan ciri reformatif dan kritis ini dikembangkan oleh banyak ilmuan, diantaranya: Muḥammad

²³ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1, hal. 15.

²⁴ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscayaan Tafsir *Maqâshidî* sebagai Basis Moderasi Islam", hal. 20-31.

Thâhir Ibn ‘Âsyûr, Ibn ‘Âsyûr , Ahmad Al-Raisunî, ‘Alal Al-Farisî, Yusuf Qardhâwî, Muḥammad Mahdî Syamsuddîn, ‘Alâ Al-Fass dan Jasser Auda.

Dalam penelitian ini, secara khusus penulis memilih tafsir *maqâshidî* untuk membaca ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan teori *maqâshid* yang dibangun oleh Ibn ‘Âsyûr melalui tafsirnya yang cukup komprehensif yang bermuara pada kemaslahatan terhadap individu, kelompok, hingga masyarakat. Dengan begitu sisi kemaslahatan dan kebaikan Islam akan teraplikasikan kepada semua manusia tanpa pilih-pilih kepentingan tertentu.

Sebagaimana sudah dijelaskan pada sub bab sebelumnya, penerapan tafsir *maqâshidî* sudah dilakukan sejak masa Nabi Muḥammad Saw. Begitu pula sebelum menjadi teori tafsir *maqâshidî*, teori *maqâshidî* sendiri sudah sejak lama dikenalkan oleh ulama-ulama ushul fikih klasik dalam spesifikasi pada persoalan ibadah dan mu‘âmalah. Pada perkembangannya, teori tafsir *maqâshidî* sebagai sebuah teori yang digunakan oleh ulama-ulama tafsir muncul bersamaan dengan lahirnya modernisasi penafsiran teks-teks agama yang digagas oleh Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyid Ridha.²⁵ Hal itu dikuatkan oleh pendapat Abdul Mustaqim ketika mengkategorisasikan periodisasi tafsir *maqâshidî*. Mustaqim mengelompokkan tokoh-tokoh tafsir modern yang mengoperasionalkan tafsir *maqâshidî* ke dalam kelompok yang menggunakan teori *maqâshidî* secagai teori reformatif-kritis.²⁶

Selain tokoh tafsir *maqâshidî* modern Thâhir Ibn ‘Âsyûr , ada beberapa tokoh yang juga memiliki kecenderungan terhadap penafsiran *maqâshidî*, di antaranya Muhammad Abduh, Rasyid Rida, dan Jasser Auda. Penyebutan dan penjabaran konsep *maqâshid* tokoh-tokoh selain Ibn ‘Âsyûr juga amat penting untuk menjadi pertimbangan konsep *maqâshidî* Ibn ‘Âsyûr dengan tokoh-tokoh yang lainnya.

²⁵ Pernyataan ini dikutip dalam artikel jurnal Kusmana yang secara khusus mengulas epistemologi setiap tafsir Al-Qur’an yang dilandasi pada Maqâshid Al-Qur’an. Lihat: Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqâshidî”, dalam jurnal *Mutawatir*, Vol. 06 No. 02 Tahun 2016, hal. 209-219.

²⁶ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”, hal. 32.

Epistemologi, Ontologi dan Aksiologi Tafsir *Maqâshidî*

Epistemologi adalah satu cabang dalam ilmu filsafat yang maksudnya adalah ilmu yang mempelajari hakikat dan sumber pengetahuan dan hal-hal yang dapat dipercaya oleh pengetahuan.²⁷ Miska Muhammad Amin mendefinisikan epistemologi sebagai hakikat pengetahuan yang dapat diartikan sebagai hasil dari pengetahuan manusia terhadap sesuatu atau hasil usaha manusia untuk memahami objek tertentu baik melalui indra ataupun akal.²⁸

Dalam konteks tafsir *maqâshidî*, Kusmana menyebutkan bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* dikelompokkan dalam tafsir *bi al-ra'yi* yang berusaha untuk mencari dasar dan keleluasaan yang diperlukan untuk kemandirian akal dalam konstruksi sumber keagamaan. Epistemologi yang dasarnya adalah *al-ra'yi* itu dibangun atas dasar dalil-dalil naqli dan juga aqli di mana dalam validasinya juga didasari kedua dalil tersebut dengan pertimbangan *masâlih al-mursalah* dengan analisa kebahasaan sebagai dominan terbesarnya.²⁹

Sedangkan Abdul Mustaqim memberikan penegasan bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* pada dasarnya adalah memberikan alternatif atas kebuntuan adanya tafsir yang terlalu tekstual di satu sisi dan liberal pada sisi yang lain. Ia secara lebih lanjut juga menyatakan bahwa tafsir *maqâshidî* merupakan bentuk penafsiran yang moderat yang menengahkan pandangan yang menjadikan teks sebagai pokok (*ashl*) dan konteks sebagai cabang (*far'u*), sehingga kerap kali “menuhankan” teks (*ya'budûn an-nushûsh*), dan pandangan yang terlampaui pada deseakralisasi teks (*yu'âthil an-nushûsh*) yang kerap kali hanya mengedepankan hermeneutik dalam penafsiran, padahal itu masih menjadi problem – atau minimal perdebatan – di tengah umat Islam.³⁰ Dari penjelasannya tersebut ia

²⁷ Thomas H. Grooms, *Christian Religious Education*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, hal. 203.

²⁸ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 3.

²⁹ Kusmana, “Epistemologi Tafsir *Maqâshidî*”, dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. 06 No. 02 Tahun 2016, hal. 228-229.

³⁰ Abdul Mustaqim, “*Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam*”, hal. 15.

memberi isyarat bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* adalah penyeimbangan antara dalil teks (*naqli*) dan akal (*'aqli*). Keduanya dioperasionalkan guna menemukan pemaknaan tafsir Al-Qur'an yang maslahat untuk banyak orang.

Dalam kacamata penafsiran yang lebih umum, mengambil dan mengabaikan salah satu epistemologi tafsir *maqâshidî* akan merugikan. Penafsiran yang hanya menekankan sisi tekstalis-skriptualis cenderung menyembah teks dapat berakibat pada pemahaman agama yang ekstrim. Sementara hanya mengambil penafsiran yang condong pada pendesakralisasi teks cenderung menimbulkan praktik beragama yang substansialis-liberalis yang cenderung melahirkan pemahaman keagamaan yang liberal.

Secara ontologi, tafsir ini berfokus pada memahami tujuan utama dari teks Al-Qur'an. Ia tidak hanya berkatat pada teks semata, tetapi pada maksud yang mendalam yang berkaitan dengan tujuan syariat, seperti keadilan, kemaslahatan, perlindungan anak, kemanusiaan, dan sebagainya. Pada aspek ini tafsir ini menekankan aspek universal Al-Qur'an dan nilai-nilainya, dari sekadar memahami literalitas teks semata.³¹ Sedangkan secara aksiologi, tafsir ini memastikan bermanfaat dengan konteks sosial, budaya dan zaman yang terus berubah. Tafsir ini mampu memberikan solusi yang islami terhadap problematika kontemporer.³²

Aplikasi dalam Penafsiran Ayat Al-Qur'an Surah An-Nisâ' [4]:60

Surah An-Nisâ'/4:60 merupakan salah satu ayat yang menjadi dalil formalisasi syariat Islam dengan mendasari *taghut* bagi semua orang yang tidak menggunakan syariat Islam. Pemaknaan *taghut* dalam ayat ini seringkali ditujukan kepada orang-orang yang tidak menerapkan syariat Islam secara kaffah menurut versi kelompok tertentu. Orang yang demikian, dianggap *taghut* sebab tunduk kepada hukum dalam suatu negara yang menggunakan sistem modern seperti demokrasi yang dibuat

³¹ Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqâshidî", dalam Jurnal *Mutawatir*, Vol. 06 No. 02 Tahun 2016, hal. 230

³² Ibid.

oleh manusia serta berpaling dari syariat Islam.³³ Demokrasi dianggap sebagai sebuah sistem di luar Islam yang jika diikuti dan diyakini seseorang maka berarti tunduk pada *taghut*.

Makna *taghut* sendiri identik dalam urusan beragama, yang dalam istilah umum diartikan sebagai sesuatu yang ditaati selain Allah dengan menganggapnya lebih memiliki kekuatan dibanding Allah, khususnya dalam memberikan ketentuan hukum.³⁴ Namun demikian, Ibn ‘Âsyûr tidak memaknai *taghut* secara global dengan tertuju pada setiap sesuatu yang diikuti selain Allah. Menurut Ibn ‘Âsyûr, sebab turunnya ayat tersebut adalah berawal dengan adanya orang munafik dan Yahudi yang berselisih dalam suatu persoalan. Dalam pada itu, orang Yahudi memutuskan untuk membawa persoalannya tersebut kepada Rasulullah. Sementara orang munafik hendak membawanya kepada seorang pendeta (*kâhin*).³⁵

Dari penjelasan ini secara sederhana dipahami bahwa ketika hendak menafsirkan makna *taghut*, Ibn ‘Âsyûr tidak serta-merta memaknai *taghut* dengan men-generalisir semua hal yang diikuti atau diyakini dari selain Allah, akan tetapi melihat terlebih dahulu duduk perkara masa lalu ketika ayat Al-Qur’an tersebut diturunkan. Ibn ‘Âsyûr memotret kondisi yang terjadi 14 abad silam saat awal ayat tentang *taghut* ini diturunkan.

Selain sebab nuzul yang dijelaskan di atas, dengan mengutip riwayat Ibn ‘Abbas, Ibn ‘Âsyûr juga menegaskan bahwa dalam perselisihan yang dimaksud, orang munafik tersebut mengadu putusan kepada Ka’ab Ibn ‘Asyraf, sedangkan orang Yahudi kepada Rasulullah. Ketika Rasulullah memutuskan kebenaran pada Yahudi, orang munafik menceritakan itu kepada Khalifah Abu Bakar. Setelah diceritakan oleh Yahudi kepada Abu Bakar bahwa orang munafik tersebut tidak terima dengan keputusan Nabi,

³³ ‘Abd al-Qadîm Zallûm, *Ad-Dimuqratiyyah Nizâm Al-Kufr*, Libanon: Hizb at-Tahrîr, 2001, hal. 2. Penafsiran Zallum diikuti oleh Rokhmat S. Labib (Ketua Eks HTI) yang menambahkan bahwa umat harus membebaskan diri dari jeratan taghut demokrasi dan menegakkan *Daulah Khilâfah*, sebab hanya dengan *Daulah Khilâfah* syariat Islam dapat diterapkan secara total. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa’ie*, Bogor: Al-Azhar Publishing, 2013, hal. 544.

³⁴ Dalam *Qâmus fi Al-Qur’ân* misalnya, ditegaskan bahwa taghut bermakna tiga bentuk, yaitu setan, berhala, dan Ka’ab Ibn Asyraf. Lihat: ‘Abd al-‘Azîs Sayyidul Ahâl, *Qâmus fi Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Al-‘Ilm Al-Malâyîn, 1085, hal. 297.

³⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4, hal. 170.

maka Abu Bakar memukulnya dengan pedang.³⁶ Begitu juga riwayat Ikrimah yang menyebutkan bahwa dua laki-laki itu bukan dari munafik, akan tetapi dari Yahudi dan Ansor. Laki-laki Ansor tersebut bernama Basyar. Basyar dalam posisi ini sebagai orang yang mengadakan hukum pada seorang pendeta.³⁷ Menambahkan pernyataan Ibn ‘Âsyûr, Al-Baidhâwî menyatakan bahwa sahabat yang mendengarkan perselisihan itu bukan Abu Bakar, namun Umar Ibn Khattab. Umar mengambil kebijakan untuk menghukum orang Munafik yang membangkang dengan keputusan Nabi. Oleh karena kebijakannya itu Umar dijuluki sebagai *Al-Fâruq*.³⁸

Setelah itu Ibn ‘Âsyûr menegaskan bahwa makna *taghut* adalah patung/berhala yang disembah. Demikain itu dapat dilihat dengan adanya kalimat “*an-yakfurû bih*”, yang berarti manusia diperintah untuk mengimaninya. Adapun pemaknaan “*kâhin*” atas *taghut* menurutnya hanyalah sebagai makna majas, sebab di antara *taghut* dan *kâhin* ada irisan yang bisa disamakan, yaitu sama-sama besarnya kekufuran seseorang yang berhukum kepada pendeta maupun *taghut* (patung).³⁹ Penulis memahami bahwa meskipun Ibn ‘Âsyûr dari awal memaparkan sebab turunnya ayat tersebut di atas dengan ragam pemaknaan terhadap makna *taghut*, yaitu *Kâhin* dan Ka’ab Ibn ‘Asyraf, namun pada akhirnya ia kembali pada makna dasar dalam memaknai *taghut*, yaitu sesembahan patung. Ini sekaligus menunjukkan bahwa ayat tersebut merupakan ayat dalam kategori *ma’na al-‘urfî*, itu karena pemaknaan *taghut* yang dipotret Ibn ‘Âsyûr merujuk pada masa silam dengan sebuah patung yang disembah menjadi sesembahan selain Allah. Sisi maslahatnya, akidah seseorang akan bersih manakala tidak menjadikan *taghut* sebagai sesembahan selain Allah. Selain patung dan orang-orang yang dijadikan sesembahan, Ibn ‘Âsyûr dalam memaknai ayat lain terkait *taghut*, misalnya surah An-Nisa (4):51 sebagai berhala dan

³⁶ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4, hal. 170.

³⁷ Ibid., hal. 171.

³⁸ ‘Abdullah Ibn ‘Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Beirut: Dâr Ihya’ At-Turâts Al-‘Arabî, 1418 H, jil. 2, hal. 80.

³⁹ Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4, hal. 172.

orang-orang yang berhukum selain hukum Allah dan diikuti orang lain seperti pendeta.⁴⁰

Tidak hanya itu, makna *taghut* yang disebutkan oleh Ibn ‘Âsyûr juga dapat dibaca ketika beliau menafsirkan surah Az-Zumar (37):17 yaitu kekuatan untuk kafir dan zalim, berhala atau patung, jama’ah yang menyembah berhala, dan pemimpin dari orang-orang yang kufur, sebagaimana Ka’ab Ibn Aysraf.⁴¹ Dan, Ibn ‘Asyur memberikan penegasan bahwa mereka semua dianggap *taghut* bilamana disembah, dengan bukti adanya kalimat “an-ya’budûhâ ketika menjelaskan bentuk-bentuk *taghut* di atas. Dalam artian, jika ada sesuatu selain Allah yang tidak untuk dijadikan sesembahan, maka tidak bisa dinamakan sebagai *taghut*.

Jika membaca ayat tersebut menggunakan *maqâshid* Al-Qur’an yang diklasifikasinya, ayat tersebut merupakan kategori untuk memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ashlâh al-’itiqâd wa ta’lîm al-’aqd ash-shahîh*).⁴² Sebab Al-Qur’an diturunkan untuk memperbaiki kondisi akidah umat yang tidak dibolehkan untuk menyembah selain Allah, termasuk menyembah berhala. Unikny, dalam konteks penyembahan kepada Allah itu Ibn ‘Âsyûr menyebutkan bahwa masuk dalam kategori menyembah *taghut* ialah tidak meyakini adanya syariat-syariat yang ada dalam kitab Taurat yang diturunkan kepada Musa As.⁴³ Artinya, ayat ini tidak ditujukan hanya kepada orang Islam dalam konteks taat kepada aturan agamanya. Dalam konteks *maqâshid* Al-Qur’an, ayat ini juga tergolong untuk mengambil kisah atau informasi umat terdahulu (*al-qashash wa akhbâr al-umam*) agar umat di masa kini tidak mengikuti kebiasaan-kebiasaan menyembah *taghut*. Selain itu, ayat tersebut juga tergolong sebagai ayat untuk memperbaiki individu masyarakat agar lepas dari akidah-akidah penyembahan selain kepada

⁴⁰ Ibid. hal. 165.

⁴¹ Ibid. hal. 165. hal. 167.

⁴² Prinsip ini adalah salah satu prinsip *maqâshid* Al-Qur’an menurut Thâhir Ibn ‘Âsyûr (sebagaimana dijelaskan dalam bab II). Prinsip mendasari bahwa penafsiran atas Al-Qur’an salah satu di antara tujuannya adalah untuk memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing umat untuk menuju akidah yang benar. Lihat: Hayya Tsamir Miftah, “*Maqâshid* Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr, dalam Majalah ‘Ilmiyyah Muhakkamah”, Vol. 19 Tahun 2011, hal. 34-35.

⁴³ Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4, hal. 172.

Allah (*maqâshid Al-Qur'an al-fardi*).⁴⁴ Dalam istilah yang digunakan oleh Al-Alûsî, termasuk memperbaiki individu masyarakat adalah menghindari menggunakan hukum atau keputusan yang batil yang dapat menimbulkan efek negatif.⁴⁵

Ada hal penting terhadap makna *taghut* yang dikemukakan oleh Ibn 'Âsyûr atas penafsirannya, bahwa *taghut* tetaplah patung yang disembah dan yang menyerupainya serta disembah. Itu artinya, Ibn 'Âsyûr tidak menganggap *taghut* pada patung ataupun yang menyerupainya selagi tidak dipertuhankan oleh manusia. Dari sini, Ibn 'Âsyûr secara tidak langsung menolak pandangan yang mengatakan atribut-atribut negara (jika dalam konteks Indonesia seperti Pancasila, UUD 1945, Bendera Merah Putih, atau lambang burung Garuda yang tidak untuk dijadikan sesembahan) sebagai *taghut*.⁴⁶ Pembatasannya jelas bagi 'Âsyûr, bahwa *taghut* menurutnya ialah segala apapun, baik itu manusia, patung, sikap, dan hal apapun yang dipertuhankan selain Allah.

Jika kembali membaca kisah yang menjadi sebab turunnya Al-Mâ'idah/4:60 ini, yaitu tentang perselisihan antara munafik dan Yahudi maka ada hal menarik lain yang bisa ditangkap, yaitu bahwa surah Al-Mâ'idah ini adalah surah yang turun di Madinah (*Madaniyyah*). Dalam konteks masyarakat Madinah, Nabi Muhammad adalah pemimpin yang harus diikuti oleh semua penduduk Madinah, apalagi sudah ada konstitusi Piagam Madinah yang menjadi kesepakatan bersama (*kalimâton sawâ*) antar berbagai kelompok di negara tersebut.⁴⁷ Pesan universal yang hendak disampaikan dari konteks situasi dan kondisi ini yaitu sebuah perintah untuk taat kepada seorang pemimpin meskipun secara latar belakang agama berbeda. Dalam kata lain, dalam konteks masa kini, ayat tersebut dapat bermakna nasihat dan peringatan untuk selalu mengikuti ketentuan-

⁴⁴ Dalam teori *maqâshid Al-Qur'an* Thâhir Ibn 'Âsyûr, prinsip ini tergolong kepada *maqâshid Al-Qur'an* yang luhur, sebab tujuannya memperbaiki keimanan seseorang. Lihat: Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 38.

⁴⁵ Sayyid Maḥmûd Al-Alûsî, *Rûḥ Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azîm wa Al-Sab'u Al-Matsâni*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 1415, jil. 3, hal. 66.

⁴⁶ Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Kebudayaan*, Bandung: Mizan, 2020, hal. 135.

⁴⁷ Abdul Halim, *Relasi Islam, Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 45.

ketentuan seorang pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan bersama. Mengikuti perintah dan ketetapan selainnya sama saja dengan mengikuti *taghut*.

Konteks demikian itu, jika membaca pernyataan Yudi Latif, menyejarah dalam konteks negara Indonesia yang seharusnya semua warga tunduk kepada pemimpinnya yang menjadikan Pancasila sebagai kesepakatan bersama (*kalimâtun sawâ*) negara, sebagaimana masyarakat Madinah menjadikan Piagam Madinah sebagai titik temu antar pemeluk agama dan suku yang beragam.⁴⁸ Artinya, *taghut* dalam konsep masa kini dapat dimaknai individu yang tidak tunduk kepada pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan, sebab samahalnya dengan ia tunduk kepada keinginan sendiri, bukan kepada aturan yang sudah ditetapkan.

Demikian itu secara esensial juga didukung oleh Al-Marâghî yang menegaskan bahwa lebih baik menggunakan hukum berdasarkan *ra'yi* dan dapat memberikan kemaslahatan secara pasti, daripada mengatasmakan kitab Allah dan Rasul-Nya namun tidak memberikan kebaikan di tengah masyarakat. Baginya, esensi dari adanya hukum atau syariat adalah agar terwujudnya kemaslahatan di tengah umat.⁴⁹

Gagasan makna Ibn 'Âsyûr dengan makna demikian lagi-lagi karena ia memotret tujuan Al-Qur'an diturunkan yaitu untuk memberi kebaikan dan kemaslahatan. Bahwa, *taghut* tidak hanya berarti meyakini dan mengimani selain Allah dalam konteks beragama, akan tetapi juga dapat berarti sikap tidak patuh terhadap pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan bersama.

Selain itu, jika menelaah makna *taghut* yang disebut Ibn 'Âsyûr dengan makna patung yang disembah, sesungguhnya makna demikian merupakan makna dasar yang disebutkan oleh para pakar bahasa.⁵⁰ Artinya, dalam memaknai *taghut* 'Âsyûr memaknainya secara pemaknaan

⁴⁸ Yudi Lathif, *Wawasan Pancasila, Edisi Komprehensif*, Bandung: Mizan, 2020, hal. 136.

⁴⁹ Musthafâ Al- Marâghî, *Tafsir Al- Marâghî*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th, jil. 5, hal. 76.

⁵⁰ Hâkîm Al-Muthairî, *Tahrîr Al-Insân wa Tajrîd Al-Tugyân*, Saudi: Al-Mu'assisah Al-'Arabiyah li Al-Dirâsah wa Al-Nasyr, 2009, hal. 87.

murni/asli, bebas dari paradigma-paradigma lain yang mempengaruhinya. ‘Âsyûr mengesampingkan pengandaian-pengandaian terhadap pemaknaan *taghut* yang bisa berakibat terhadap munculnya makna yang tidak otentik. Sebab bagi Ibn ‘Âsyûr, makna yang murni itulah makna yang asli, yang tidak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran di luar realitas Al-Qur’an. Pemaknaan tersebut lepas dari ketergantungan ‘Âsyûr pada ideologi atau keyakinan tertentu yang melatarbelakanginya.

Akhirnya, dalam konteks formalisasi syariat Islam, *maqâshid* Al-Quran dari *taghut* adalah patung atau apapun yang disembah menjadi sekutu Allah harus dijauhi, sebab demikian bertentangan dengan akidah Islam dan umat-umat Nabi sebelumnya yang meyakini akan keesaan Allah. Sebaliknya, patung, ataupun hal lain yang dijadikan simbolisasi apapun akan tetapi tidak dijadikan sebagai objek penyembahan, sebagaimana sistem demokrasi maka tidak perlu ditolak, karena memang dibuat bukan untuk disembah, akan tetapi hanya menjadi sistem di dunia yang menurut Nabi Muhammad manusia dalam urusan demikian lebih mengetahuinya.⁵¹ Selain itu, *taghut* dalam konteks masa kini dapat dimaknai setiap apapun yang diikuti seseorang dalam suatu negara atau bangsa di luar ketentuan atau pemimpin yang telah menjadi ketentuan di dalamnya. Akhirnya, *taghut* dalam ayat ini tidak bisa dimaknai benda mati yang tidak disembah, itu karena, pemaknaan tersebut selain sudah keluar dari realitas makna asli kata tersebut, juga dapat mendorong pemaknaan Al-Qur’an yang tidak otentik dan didorong oleh praduga-praduga dan asumsi di luar kesadaran penafsirnya.

D. Penutup

Tafsir *maqâshidi* merupakan sebuah cara pandang untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan pendekatan yang tidak lial dan juga tidak ekstrim. Tujuan tafsir ini adalah bagaimana memosisikan Al-Qur’an sebagai objek bacaan sekaligus penafsiran yang menyeimbangkan antara teks dan konteks. Paradigma tafsir ini bermuara pada satu tujuan yaitu tercapainya kemaslahatan bagi umat manusia. Dari sisi

⁵¹ Mannâ Al-Qatthân, *Târikh Tasri’ Al-Islâm*, Libanon: Maktabah Wahbiyah, 1920, hal. 117.

perkembangannya, tafsir ini telah digunakan oleh Muhammad Abduh hingga era sekarang dengan mufasir Quraish Shihab. Dalam pemaknaan ayat Al-Qur'an dengan tafsir *maqâshidi* akan menghasilkan penafsiran yang moderat, yakni tidak mendahului akal di satu sisi dan tidak mengesampingkan teks di sisi yang lain.

Meskipun diakui bahwa tafsir *maqâshidi* cenderung fokus pada isu-isu sosial kontemporer, tidak pada persoalan gaib dan atau hal-hal yang berkaitan dengan akhirat surga, neraka, dan semisalnya. Tafsir ini relevan dalam konteks problem manusia era kini. Sehingga patut untuk terus didiskusikan dalam konteks yang lebih komprehensif dan berkelanjutan.

Daftar Pustaka

- Abd al-'Azîs, Sayyidul, *Qâmus fi Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Al-'Ilm Al-Malâyîn, 1085, hal. 297.
- Abduh, Muḥammad, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1947 H.
- Abdullah, Dudung, "Pemikiran Syaikh Muḥammad 'Abduh dalam Tafsir Al-Manâr", dalam jurnal *al-Daulah*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2012.
- Abdurrahim, Sufi, "Maqâshid Al-Qur'an 'inda Ibn Asyur fi Tafsîrihi: Dirâsat Nazhariyyat Ma'a Namûdajj Tathbiqiyah", dalam tesis Magister Universitas Abi Bakr Baqilan, Tilmisan, Tahun 2016.
- Ahâl, 'Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1418 H.
- Al-Alûsî, Sayyid Maḥmûd, *Rûḥ Al-Ma'ânî Fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azîm wa Al-Sab'u Al-Matsâni*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 1415.
- Auda, Jasser, *Maqâshid Asy-Syarî'ah; A Beginner Guide*, terj. 'Ali 'Abdoelmun'im, Yogyakarta: SUKA-Press, 2013.
- Bultajiy, Muḥammad, *Manḥâj 'Umar Ibn Khaththâb fî At-Tasyrî'*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1970.
- Bustaman-Ahmad, Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Daud, Ilyas, "Pemikiran Muḥammad 'Abduh Tentang Al-Qur'an dan Tafsir", dalam *Farabi*, Vol. 10 No. 01 Tahun 2013.
- Al-Farmawi, 'Abd Al-Hay, *Muqaddimah Fî Al-Tafsîr Al-Maudhû'i*, Kairo: Al-Hadlârah Al-'Arabiyyah, 1977.
- Grooms, Thomas H., *Christian Religious Education*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.
- Harisudin, M. Noor, "*Fiqh Nusantara: Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*", Ciputat: Pustaka Compass, 2018.
- Hasan, Mufti, "Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî'ah", dalam jurnal *Maghza*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2017.
- Hilmi, Asep, "Pemikiran Modern Hukum Islam Rasyid Ridha", dalam jurnal *TAZKIYA; Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Vol. 18 No. 02 Tahun 2017.

- Imarah, Muḥammad, *Al-A'mâl Al-Kamîlah li Al-Imâm Muḥammad 'Abduh*, Beirut: Al-Mu'assasah Al-'Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-nashr, 1972.
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Penerbit Tafakur, t.th.
- Jughaim, Nu'mân, *Madkhâl Ilâ Mazdhab Asy-Syafi'i*, Kairo: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2011.
- Junaedi, Mahfud, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perenialisme Hingga Islamisasi Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Science*, Jakarta: Prenada Media, t.th.
- Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an: Model Analisis tafsir Maqâshidî dalam Pemikiran Kuntowijoyo", dalam jurnal *Ilmu-Ilmu Keislaman Afkaruna*, Vol. 11 No. 02 Tahun 2015.
- Latif, Yudi, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Kebudayaan*, Bandung: Mizan, 2020.
- Al- Marâghî, Musthafâ, *Tafsir Al- Marâghî*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th.
- Al-Maqdisî, Abî 'Abdillâh Muḥammad Adh-Dhiyâ, *Shahâh Al-Aḥâdîts fîmâ Ittafaqa 'Alaihi Ahl Al-Hadîts*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2009.
- Miftah, Hayya Tsamir, "Maqâshid Al-Qu'ran 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr, dalam Majalah 'Ilmiyyah Muhakkamah", Vol. 19 Tahun 2011.
- Mustaqim, Abdul, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam", dalam makalah pengukuhan Guru Besar Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2019.
- Al-Muthairî, Ḥakîm, *Tahrîr Al-Insân wa Tajrîd Al-Tugyân*, Saudi: Al-Mu'assisah Al-'Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-Nasyr, 2009.
- Prihantono, Syukur, "Maqâshid Asy-Syarî'ah dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)", dalam jurnal *al-Taḥkîr*, Vol. 10 NO. 01 Tahun 2017.
- Al-Qardhawî, Yusuf, *Dirâsat fî Fiqh Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah*, Mesir: Dâr Al-Syurûq, jilid 3, 2008.
- Al-Qatthân, Mannâ, *Târikh Tasri' Al-Islâm*, Libanon: Maktabah Wahbiyah, 1920.
- Qathas, 'Abd Al-Ḥâfiz, *Al-Ushûl Al-Kubrâ Li Nazhariyyât Al-Maqâshid*, Mesir: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2006.
- Razaq, Syaikh 'Abd Al-'Azî, "Târikh Nasy'ât Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah Wa Tathawariha", dalam *alûkah.net*, 31/12/15. Diakses pada 08 Juli 2020.
- Al-Râziq, 'Alî Abd, *Al-Islâm wa Ushûl Al-Ḥukm*, Kairo: Dâr Al-Kutub Li Al-Banânî, t.th.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd, *Muḥâwarât al-Mushlih wa al-Muqallid*, Cairo: Mathba'ah Al-Manâr, 1906.
- Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*, Bogor: Al-Azhar Publishing, 2013, hal. 544.
- Salâmah, Abû Islâm Musthafâ Muḥammad Ibn, *At-Ta'sîs fî Ushûl Al-Fiqh 'alâ Dhau Al-Kitâb wa As-Sunnah*, Kairo: Dâr Al-Qaîsh, 2009.
- Salamah, Ummu, "Maqâshid Al-Qur'an Menurut Ba'iduzzaman Said Nursi, dalam jurnal *Studi Quranika*", Vol. 04 No. 01 Tahun 2019.

- Salim, Abd. Mu'in, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2010.
- Shihab, M. Quraish, *Islam Yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, Ciputat: Lentera Hati, 2018.
- Shihab, M. Quraish, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Ciputat: Lentera Hati, 2008.
- Sholihan, *Epistemologi Pengetahuan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Solihi, M., Book Review: Maqâshid asy-syarî'ah dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review Atas Buku Jasser Auda, "Maqâshid asy-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law", dalam jurnal *Turats; Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2013.
- Syahrûr, Muḥammad, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Beirut: Syirkat A-Mathbû'ah li At-Tauzi' wa Al-Nasyr, 2000.
- As-Syathibî, Abî Ismâ'îl Ibn Ibrâhîm, *Al-Muwâfaqât*, Arab Saudi: Dâr Ibn 'Affân, 1997.
- Al-Syaukânî, Muḥammad Ibn 'Alî, *Al-Fath Ar-Rabbânî min Fatâwâ Al-Imâm Al-Syaukânî*, Beirut: Maktabah Al-Ja'îl Al-Jadîd, 2002.
- Tsabat, Khâlîd 'Utsmân, *Qawâ'id At-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*, t.tp: Dâr Ibn 'Affân, 2001.
- Wardani, Syaifuddin Dn, *Tafsir Nusantara*, Yogyakarta: LKiS Pelangi, 2017.
- Zaîd, Wasfî 'Âsyûr Abû, *At-Tafsîr Al-Maqâshidî Li Suwâr Al-Qur'an Al-Karîm fî Dzîlâl Al-Qur'an Anmudajan*, makalah disampaikan pada seminar Fakultas Keislaman Universitas Amir Abdul Qadir, Palestin, pada 4-5 Desember 2013, dengan tema "Fahm Al-Qur'an: Baina An-Nâsh wa Al-Waqî", t.th.
- Zaidan, Abd al-Karîm, *Al-Wajîz fî Ushûl Al-Fiqh*, t.tp: Muassisah Al-Risâlah Li At-Tab'ah wa Al-Nasyr wa At-tawjîh, 2004.
- Zallûm, 'Abd al-Qadîm, *Ad-Dimuqratiyyah Nizâm Al-Kufr*, Libanon: Hizb at-Tahrîr, 2001.

