

EPISTEMOLOGI MAQĀṢID AL-QUR'ĀN
(Studi Kitab *Ummahāt Maqāṣid Al-Qur'ān* Karya 'Izz al-Dīn ibn
Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana (S1) dalam Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



Oleh:

MOCH. RAFLY TRY RAMADHANI

NIM: E93218110

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA
2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Moch. Rafly Try Ramadhani

NIM : E93218110

Prodi : Ilmu Alquran dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan merupakan hasil penelitian karya ilmiah penulis sendiri, kecuali pada bagian-bagian tertentu yang merujuk kepada beberapa sumber literatur.

Surabaya, 05 Juli 2022



Moch. Rafly Try Ramadhani

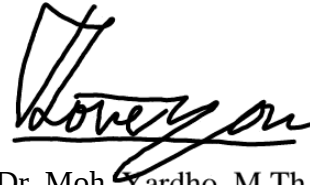
PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Nama : Moch. Rafly Try Ramadhani
NIM : E93218110
Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Judul Skripsi : EPISTEMOLOGI *MAQAŞID AL-QUR'AN* (Studi Kitab *Ummahāt Maqāşid al-Qur'ān* Karya 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī)

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang majelis pengujian skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 24 Juni 2022

Pembimbing,

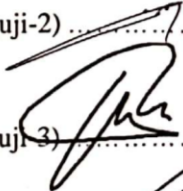


Dr. Moh. Yardho, M.Th.I
NIP. 198506102015031006

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “EPISTEMOLOGI *MAQĀṢID AL-QUR’ĀN* (Studi Kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān* Karya ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnī al-Jazā’irī)” yang ditulis oleh Moch. Rafly Try Ramadhani telah diuji dan dinyatakan lulus di depan Tim Penguji pada tanggal 22 Juni 2022.

Tim Penguji:

1. **Dr. Moh. Yardho, M.Th.I**
NIP. 198506102015031006 (penguji-1) 
2. **Drs. Umar Faruq, MM**
NIP. 196207051993031003 (penguji-2) 
3. **Dr. Feirian Yazdarjird Iwanebel, M.Hum**
NIP. 199003042015031004 (penguji-3) 
4. **Dr. Hj. Musyarrofah, MHI**
NIP. 197106141998032002 (penguji-4) 

Surabaya, 30 Juni 2022



Prof. Abdul Kadir Riyadi, MA., Ph.D
NIP. 197008132005011003



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moch. Rafly Try Ramadhani
NIM : E93218110
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address : raflyramadhani99@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☒ Skripsi ☐ Tesis ☐ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

EPISTEMOLOGI MAQASID AL-QUR'AN (Studi Kitab *Ummahat Maqasid al-Qur'an* Karya 'Izz

al-Din ibn Sa'id Kashnit al-Jaza'iri)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta izin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 23 Juni 2022

Penulis

(Moch. Rafly Try Ramadhani)

ABSTRAK

Judul : EPSITEMOLOGI MAQĀSID AL-QUR'ĀN (Studi Kitab *Ummahāt Maqāsid al-Qur'ān* Karya 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī)
Nama : Moch. Rafly Try Ramadhani
Pembimbing : Dr. Moh. Yardho, M.Th.I

Akhir-akhir ini, penafsiran Al-Qur'an berbasis nalar *maqāsidī* menjadi tren baru dalam diskursus kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer. Hal ini diperkuat dengan pernyataan Mūniyyah al-Tarrāz yang memasukkan *al-ittijāh al-maqāsidī* sebagai karakteristik utama pendekatan penafsiran Al-Qur'an di era kontemporer. Asumsi dasar dari paradigma *al-tafsīr al-maqāsidī* adalah memandang bahwa Al-Qur'an ini diturunkan memiliki tujuan dan maksud tertentu yang harus diungkap. Abdul Mustaqim mendefinisikan *al-tafsīr al-maqāsidī* sebagai model penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya mempertimbangkan dan memberikan aksentuasi pada dimensi *maqāsid al-sharī'ah* saja, namun juga dimensi *maqāsid al-Qur'ān*. Dalam hal ini, penulis akan fokus pada pembahasan mengenai teori *maqāsid al-Qur'ān*. Salah satu karya ilmiah/kitab tentang teori *maqāsid al-Qur'ān* yang dianggap paling komprehensif adalah disertasi dari 'Izz al-Dīn Kashnī yang berjudul *Ummahāt Maqāsid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Maqāsiduhā*. Oleh karena itu, penulis akan mengkaji dan meneliti kitab tersebut melalui teori filsafat epistemologi guna mengungkap sumber rujukan, metode, dan validitas kebenaran dari teori *maqāsid al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh 'Izz al-Dīn Kashnī.

Penelitian ini bersifat sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) dan menggunakan metode deskriptif-analitis dengan pendekatan historis-filosofis. Pendekatan historis digunakan untuk mengetahui latar belakang biografi dan kondisi sosial budaya yang melingkupi 'Izz al-Dīn Kashnī. Sedangkan pendekatan filosofis digunakan untuk mengungkap sumber, metode, dan validitas kebenaran kitab *Ummahāt Maqāsid al-Qur'ān*. Hasil dari penelitian ini disimpulkan bahwa sumber teori *maqāsid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnī menggunakan sumber nakli (teks Al-Qur'an, hadis nabi, dan *aqwāl* ulama) dan akli (rasio). Kemudian, metode yang digunakan berbasis pada metode tekstual dan metode analisis-induktif. Metode tekstual digunakan untuk menganalisis ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit menyebutkan *maqāsid*-nya. Sedangkan metode analitis-induktif diterapkan untuk menganalisis teks Al-Qur'an yang menyebutkan *maqāsid*-nya secara implisit dengan analisis kebahasaan, *ta'līl*, tematik, dan deskriptif-komparatif. Secara keseluruhan metode yang digunakan 'Izz al-Dīn Kashnī cenderung bersifat *bayānī* karena berpusat pada sisi tekstualitas Al-Qur'an tanpa disertai analisis historis. Selanjutnya, ditinjau dari validitas kebenarannya, teori *maqāsid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnī menerapkan teori kebenaran koherensi dan pragmatisme, namun tidak dengan teori kebenaran korespondensi.

Kata Kunci: Epistemologi, Maqāsid al-Qur'ān, 'Izz al-Dīn Kashnī

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pernyataan Keaslian.....	ii
Persetujuan Pembimbing.....	iii
Pengesahan Skripsi.....	iv
Lembar Persetujuan Publikasi.....	v
Pedoman Transliterasi.....	vi
Abstrak.....	vii
Motto.....	viii
Persembahan.....	ix
Kata Pengantar.....	xi
Daftar Isi.....	xii
BAB I: PENDAHULUAN.....	viii
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	3
C. Rumusan Masalah.....	4
D. Tujuan Penelitian	4
E. Manfaat Penelitian	5
F. Kerangka Teoritik	5
G. Telaah Pustaka	9
H. Metodologi Penelitian.....	11
I. Sistematika Pembahasan.....	13
BAB II: DISKURSUS UMUM <i>MAQĀṢID AL-QUR'ĀN</i>.....	15
A. Definisi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i>	15
B. Eksistensi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> Dalam Studi Islam.....	26
C. Genealogi Sejarah Perkembangan <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i>	42
D. Metodologi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i>	100
E. Segmentasi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i>	105
BAB III: 'IZZ AL-DĪN IBN SA'ĪD KASHNĪTĪ AL-JAZĀ'IRĪ: BIOGRAFI, KARYA, DAN PEMIKIRANNYA	112
A. Biografi Intelektual	112
B. Karya-karya Ilmiah	116

C.	Profil Kitab <i>Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān</i>	119
D.	Teori <i>Maqāṣid al-Qur’ān</i> ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ	123
BAB IV: EPISTEMOLOGI MAQĀṢID AL-QUR’AN ‘IZZ AL-DĪN IBN SA’ID KASHNĪṬ AL-JAZĀ’IRI		137
A.	Sumber Teori <i>Maqāṣid al-Qur’ān</i>	137
B.	Metode Pengungkapan <i>Maqāṣid al-Qur’ān</i>	149
C.	Validitas Kebenaran Teori <i>Maqāṣid al-Qur’ān</i>	174
BAB V: PENUTUP		181
A.	Kesimpulan	181
B.	Saran Penelitian	182
DAFTAR PUSTAKA		184

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada era kontemporer saat ini, tren kajian tafsir Al-Qur'an berbasis nalar *maqāṣidī* mulai berkembang dan banyak dikaji oleh para peneliti tafsir. Bagi Abdul Mustaqim, kemunculan *al-tafsīr al-maqāṣidī* ini menjadi semacam momentum untuk mengenalkan pendekatan baru dalam memahami ayat Al-Qur'an yang bersifat moderat dan berada di posisi tengah antara dua kutub ekstrem model penafsiran Al-Qur'an, yaitu antara kelompok tekstualis-skripturalis yang terlampaui tekstual dan rigid, dan kelompok liberalis-substansialis yang cenderung melakukan desakralisasi teks Al-Qur'an.¹ Penggunaan pendekatan *maqāṣid* dalam memahami ayat Al-Qur'an sebetulnya bukanlah hal yang baru dalam historiografi perjalanan keilmuan Islam. Pendekatan *maqāṣid* telah digunakan terlebih dahulu oleh para ulama fikih dalam menganalisis ayat-ayat *ahkām* yang kemudian hari kajian ini dikenal dengan istilah *maqāṣid al-sharī'ah*. Sedikit berbeda dengan paradigma *maqāṣid al-sharī'ah*, nalar *maqāṣidī* yang dimaksud dalam kajian tafsir kontemporer ini adalah penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya berlandaskan pada basis *maqāṣid al-sharī'ah*, namun juga memperhatikan aspek-aspek *maqāṣid al-Qur'ān*.

Menurut 'Abd al-Karīm Ḥāmīdī, ia belum menemukan definisi secara jelas dari para ulama mengenai istilah *maqāṣid al-Qur'ān*, baik dari para ulama klasik maupun kontemporer. Namun demikian, 'Abd al-Karīm Ḥāmīdī mencoba mendefinisikan istilah *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai kumpulan tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an yang dengannya dapat tercapai kemaslahatan umat manusia. Kemudian, dari definisi tersebut, memunculkan tiga segmentasi bentuk *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu *al-maqāṣid al-'āmmah* (tujuan universal), *al-maqāṣid al-khāṣṣah*

¹ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: UIN Kalijaga, 2019), 6.

(tujuan khusus), dan *al-maqāṣid al-juz'iyah* (tujuan parsial).² Dalam pendapat lain, Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, membagi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dalam empat segmentasi, yaitu: *maqāṣid* umum, *maqāṣid* topikal, *maqāṣid* surah, serta *maqāṣid* kata dan huruf dari kumpulan ayat Al-Qur'an.³

Secara historis, penggunaan term “maqāṣid al-Qur'ān” sebagai sebuah idiom pertama kali ditemukan pada abad ke-5 H, melalui karya al-Ghazālī yang berjudul *Jawāhir al-Qur'ān*. Namun, proses teoretisasi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* mulai berkembang dan baru dimulai dalam historiografi Islam pada abad ke-15 H. Adapun dalam lingkup kawasan Indonesia, kajian atau penelitian mengenai *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dibilang masih sedikit. Padahal, eksistensi dari kajian *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki peran yang sangat penting dalam membangun konstruksi paradigma *tafsīr maqāṣidī*. Oleh karena itu, penulis dalam hal ini ingin melakukan penelitian terkait epistemologi teori *maqāṣid al-Qur'ān* dari 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī yang tertuang dalam karya disertasinya berjudul *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Maqāṣiduhā*.

Penelitian ini penting dilakukan mengingat belum adanya konstruksi konsep dan sistem metodologi pengungkapan aspek *maqāṣid al-Qur'ān* yang sistematis sebagaimana yang dilakukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ. Selain itu, menurut pemaparan Ulya Fikriyati, kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yang menjadi tren saat ini masih banyak yang bersifat *maqāṣid al-syarī'ah*-sentris, sebagaimana kajian 'Abd al-Karīm Ḥamīdī dalam dua karyanya yaitu *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* dan *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*.⁴ Dalam karya 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, redaksi yang digunakan dalam menjelaskan subab metodologi *maqāṣid al-Qur'ān* (*masālik al-kashf 'an maqāṣid al-qur'ān*) adalah *al-masālik al-zanniyyah li itsbāt*

² 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*, (Riyad: Maktabah al-Rushd. 2007), 31.

³ Wasfi 'Ashūr Abū Zayd, *Tafsir Maqāṣidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*, terj. Ulya Fikriyati (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020), 15.

⁴ Ulya Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan Dalam Khazanah Keislaman”, *Anil Islam*, Vol. 11 No. 2 Desember (2018), 3.

al-maqāṣid al-syar'iyyah dan *al-masālik al-qāṭ'iyyah fī ma'rifah al-maqāṣid al-syar'iyyah*. Dua metode tersebut hanyalah hasil elaborasi dari gabungan dua metode *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu metode *maqāṣid al-sharī'ah* milik al-Shāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* dan Ibn 'Āshūr dalam kitab *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.⁵

Hal ini berbeda dengan karya 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, ia tetap konsisten menggunakan redaksi *turuq istikhrāj maqāṣid al-Qur'ān* dalam menjelaskan metodologi *maqāṣid al-Qur'ān*. Selain itu, walaupun sedikit banyak ada kesamaan, akan tetapi secara keseluruhan metode yang ditawarkan oleh ini terbilang baru dan juga berbeda dengan metode-metode pengungkapan dimensi dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Berdasarkan hal tersebut, maka timbul kegelisahan intelektual dalam diri penulis, apakah konsep *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut sama halnya dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*? Serta bagaimana sesungguhnya konstruksi teori *maqāṣid al-Qur'ān*?

Dua pertanyaan tersebut menjadi penting untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut, mengingat Waṣfī 'Āsyūr Abū Zayd menyebutkan secara tegas bahwa kajian *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki cakupan yang lebih luas dibanding kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini dikarenakan dalam Al-Qur'an tidak hanya membahas perihal hukum-hukum syari'at (fikih), namun juga dibahas di dalamnya tentang akidah, akhlak, ibadah, muamalah, politik, ekonomi, peradaban, kemasyarakatan dan banyak perkara yang lain.⁶ Sehingga kajian *maqāṣid al-Qur'ān* tidak hanya berkulat pada objek ayat-ayat *aḥkām* semata, namun juga ayat-ayat tentang *aqā'id*, *amtsāl*, *qāṣaṣ*, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, penulis ingin meneliti lebih jauh mengenai bangunan konstruksi dari teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang digagas oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan pisau analisis berupa teori filsafat episemologi.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

⁵ 'Abd al-Karīm Ḥāmīdī, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*, 278.

⁶ Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 16.

Berdasarkan pemaparan latar belakang yang telah disampaikan, identifikasi dan batasan masalah yang ditemukan dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana Definisi *Maqāṣid al-Qur'ān*
2. Bagaimana Sejarah perkembangan kajian *Maqāṣid al-Qur'ān*
3. Bagaimana Perbedaan antara *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah*
4. Bagaimana Klasifikasi *Maqāṣid al-Qur'ān*
5. Apa Saja Sumber pemikiran *Maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ
6. Bagaimana Metode *Maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ
7. Bagaimana Validitas kebenaran teori *Maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ

Berdasarkan uraian tersebut, penulis akan fokus pada pembahasan dan pengkajian secara komprehensif terkait poin-poin yang menjadi identifikasi dan batasan masalah dalam penelitian ini. Hal ini penting dilakukan supaya penelitian menjadi lebih terfokuskan dan tidak keluar dari tema pembahasan.

C. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah yang telah disampaikan, maka dalam hal ini penulis akan merumuskan beberapa pertanyaan yang menjadi rumusan masalah, guna memfokuskan kajian penelitian. Beberapa rumusan masalah tersebut antara lain adalah:

1. Apa saja sumber-sumber yang digunakan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam membangun konstruksi konsep *maqāṣid al-Qur'ān*?
2. Bagaimana metode *maqāṣid al-Qur'ān* tawaran 'Izz al-Dīn Kashnīṭ?
3. Bagaimana validitas kebenaran konsep *maqāṣid al-Qur'ān* tawaran 'Izz al-Dīn Kashnīṭ?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan yang ingin dituju penulis dari penelitian ini adalah sebagaimana berikut:

1. Mengungkap sumber-sumber yang digunakan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam membangun konstruksi konsep *maqāṣid al-Qur’ān*.
2. Mengetahui metode pengungkapan *maqāṣid al-Qur’ān* yang digunakan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ.
3. Mengetahui validitas kebenaran konsep *maqāṣid al-Qur’ān* tawaran ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ.

E. Manfaat Penelitian

Berdasarkan semua prosedur penelitian yang telah dilakukan, setidaknya terdapat dua manfaat dari penelitian ini, yaitu:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan memberikan sumbangan serta wawasan baru dalam rangka pengembangan khazanah keilmuan, khususnya terkait dengan ilmu-ilmu keislaman. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi perkembangan kajian ilmu tentang *Maqāṣid al-Qur’ān* dan memberikan manfaat pada penelitian-penelitian selanjutnya.

2. Manfaat Praktis

Pada aspek praktis, penelitian ini menawarkan sebuah gagasan pemikiran tentang teori *Maqāṣid al-Qur’ān* dari ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī yang dapat dijadikan sebagai basis utama dalam menafsirkan atau memahami teks Al-Qur’an agar sesuai dengan tujuan dan spirit penurunan Al-Qur’an. Sehingga kajian *Maqāṣid al-Qur’ān* dapat menjadi alternatif baru dalam mengembangkan konsep penafsiran Al-Qur’an yang bersifat *maqāṣidī*.

F. Kerangka Teoritik

Istilah “epistemologi” berasal dari susunan dua term bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang bermakna pengetahuan dan *logos* yang bermakna pengetahuan sistematis (ilmu). Berdasarkan makna kebahasaan tersebut, maka epistemologi dapat didefinisikan sebagai sebuah pemikiran mendasar dan sistematis mengenai

suatu ilmu pengetahuan. Secara historis, istilah “epistemologi” diperkenalkan pertama kali oleh seorang filsuf asal Skotlandia, yaitu James Frederick Ferrier (1808-1864).⁷ Dalam literatur filsafat, epistemologi masuk dalam bagian cabang filsafat yang memiliki fokus untuk berusaha menyelidiki sumber, sifat, metode, validitas, dan batasan pengetahuan manusia. Dalam kata lain, epistemologi juga bisa disebut sebagai teori tentang pengetahuan (*theory of knowledge*).⁸ Oleh karena itu, fokus kajian dari filsafat epistemologi ini meliputi penyelidikan terhadap beberapa pertanyaan epistemologis terhadap suatu bangunan pengetahuan, meliputi dari mana sebuah pengetahuan itu berasal? bagaimana pengetahuan tersebut diperoleh? dan apakah pengetahuan tersebut valid atau tidak?

Problem terkait apa saja sumber dari sebuah pengetahuan merupakan persoalan yang sangat fundamental dan hal yang paling utama untuk segera dicari tahu. Secara umum, sumber pengetahuan diartikan sebagai hal-hal yang diyakini menjadi sumber diperolehnya sebuah ilmu pengetahuan.⁹ Artinya, aspek epistemologi ini bermaksud untuk mengkaji, mengetahui, dan menguraikan melalui apa saja manusia memperoleh sebuah pengetahuan. Dalam tradisi filsafat Barat, sebuah pengetahuan dapat diperoleh dari empat sumber, yaitu: (1) kesaksian (otoritas); (2) persepsi inderawi (empirisme); (3) pemikiran akal (rasionalisme); dan (4) intuisi.¹⁰ Dalam pendapat lain, Louis O. Kattsoff menyampaikan bahwa dalam kajian epistemologi, terdapat beberapa ragam aliran sumber pengetahuan, yaitu empirisme (sumber pengetahuan didapat dari pengalaman), rasionalisme (sumber pengetahuan terletak pada akal), fenomenalisme (fenomena sebagai sumber

⁷ Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 151.

⁸ Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 157.

⁹ Darwis A. Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*, (Aceh: Bandar Publishing, 2019), 64.

¹⁰ Para filsuf Barat baru mengakui intuisi sebagai bagian dari sumber pengetahuan dimulai sejak akhir abad ke-20. Lihat Ahmad Taufik Nasution, *Filsafat Ilmu: Hakikat Mencari Pengetahuan*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 52-59.

pengetahuan), intuisiisme (pengetahuan berasal dari intuisi), dan metode ilmiah (sumber pengetahuan diperoleh dari gabungan pengalaman dan akal).¹¹

Dalam hal ini, penulis akan menggunakan aliran sumber pengetahuan yang digagas dalam teori epistemologi Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, yang kemudian dikenal dengan istilah nalar Arab (*al-’aql al-’arabī*) sebagai pisau analisis dalam membedah teori *maqāṣid al-Qur’ān* yang digagas oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ. Alasan pemilihan teori al-Jābirī ini karena teori epistemologi al-Jābirī dipandang lebih relevan jika diterapkan dalam menelaah objek kajian studi Islam atau hasil pemikiran keislaman, dibanding menggunakan teori filsafat Barat.

“Filsafat ilmu yang dikembangkan di dunia Barat seperti Rasionalisme, Empirisme dan Pragmatisme, menurut hemat penulis, tidak cocok untuk dijadikan kerangka teori dan analisis terhadap pasang-surut dan perkembangan *Islamic Studies*. Perdebatan, pergumulan dan perhatian epistemologi keilmuan di Barat tersebut lebih terletak pada wilayah *natural sciences*, sedangkan *Islamic Studies* dan Ulumuddin, khususnya syari’ah, aqidah, tasawuf, ulum al-Qur’an dan ulum al-Hadits lebih terletak pada wilayah *classical humanities*. Untuk itu, diperlukan perangkat kerangka analisis epistemologis yang khas pemikiran Islam, yakni apa yang disebut oleh Muhammad Abid al-Jabiri dengan epistemologi *Bayani, Irfani, dan Burhani*.”¹²

Dalam gagasannya, ‘Ābid al-Jābirī membagi konstruksi epistemologinya menjadi tiga bentuk nalar keislaman yaitu: *pertama*, nalar *bayānī* (eksplanatoris), yaitu nalar yang lebih mengutamakan pemahaman yang bersumber dari tekstual teks ketimbang rasio. Oleh karena itu, salah satu ciri utama dari nalar *bayānī* adalah pengutamaan terhadap otoritas teks dan penafsiran ulama salaf melalui analisis kebahasaan dalam memahami teks. *Kedua*, nalar *’irfānī* (gnosis), yaitu paradigma berpikir yang menjadikan intuisi dan pengalaman spritual/batin yang otentik sebagai sumber pengetahuan. Kebenaran menurut nalar *’irfānī* ini bersifat intersubjektif, karena masing-masing individu berpegang pada prinsip *universal*

¹¹ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), hal. 132-145.

¹² M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2010), 200-201.

reciprocity. Ketiga, nalar *burhānī* (demonstratif), yaitu nalar berpikir yang menjadikan realitas (*al-wāqī*), baik realitas alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan sebagai sumber pengetahuan. Kebenaran menurut nalar *burhānī* akan dipandang valid apabila rumus-rumus yang telah diformulasikan oleh akal manusia berkoresponden dengan hukum alam¹³

Kemudian, dalam menguji validitas kebenarannya, penulis menggunakan teori koherensi, korespondensi, dan pragmatisme. Teori koherensi adalah teori kebenaran yang menegaskan bahwa suatu pengetahuan akan diakui kesahihannya atau dianggap benar apabila memiliki hubungan kesesuaian dengan gagasan-gagasan mengenai pengetahuan terdahulu yang telah diakui. Adapun teori korespondensi, yaitu teori kebenaran yang memandang bahwa pengetahuan itu benar apabila antara proposisi dengan realita yang ada. Sedangkan teori pragmatisme merupakan teori kebenaran yang menitikberatkan pada fungsi atau tidaknya suatu pengetahuan.¹⁴

Berdasarkan ketiga teori tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa kebenaran dapat diukur dengan meninjau kesesuaian antara suatu teori dengan teori yang lain yang telah diakui kebenarannya, sesuai dengan fakta dan realita, serta teori tersebut memiliki fungsi manfaat atau tidak. Maka dari itu, kaitanya dengan *maqāṣid al-Qur'ān*, maka dalam kajian tersebut akan dilakukan tinjauan koherensi dengan gagasan-gagasan pengetahuan yang terlebih dahulu berkembang, semisal ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*, *'ulūm al-Qur'ān*, *'ulūm al-tafsīr*, dan beberapa pendapat tokoh ulama yang memiliki fokus kajian di bidang *maqāṣid al-Qur'ān*. Kemudian dilakukan tinjauan korespondensi antara gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut dengan realita. Serta, menganalisis fungsi dari gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut melalui tinjauan signifikansi dan kontribusi teori yang ditawarkan oleh 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī.

¹³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi*, 202-218.

¹⁴ Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hal. 135-137.

G. Telaah Pustaka

Dalam sebuah penelitian, telaah pustaka memiliki peran penting dalam mengetahui sisi kebaruan dan orisinilitas dari penelitian yang akan dilakukan. Terkait hal tersebut, penulis menemukan beberapa penelitian terdahulu tentang kajian tafsir maqasidi atau *maqāṣid al-Qur'ān*. Sebagaimana dalam beberapa hasil penelitian berikut:

1. Dalam bentuk disertasi, penulis menemukan terdapat penelitian “Maqāṣid al-Suwar al-Qur'āniyyah: Dirāsah Nazariyyah Tatbīqiyyah” (2013) karya Amīnah Rābiḥ, “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm bayn al-Imāmāy al-Biqā'ī wa Ibn 'Āshūr” (2013) karya Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, “I'māl Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm fi al-Tafsīr: Dirāsah Nazariyyah Tatbīqiyyah Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm li al-Shaykh Shaltūt Numūdhujān” (2017) karya 'Imād 'Abd al-Jaid 'Abd al-Ḥafīz, “Maqāṣid al-Qur'ān Dalam Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī” (2018) karya Muhammad Sholeh Hasan, dan “Maqāṣid al-Qur'ān Sebagai Paradigma Pendidikan Islam (Konstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Āshūr)” (2020) karya M. Anang Firdaus. Pada penelitian karya Amīnah Rābiḥ, ia lebih menitikberatkan pada fokus kajian pengungkapan aspek *maqāṣid* dari kumpulan surah Al-Qur'an. Kemudian, dalam penelitian 'Imād 'Abd al-Jaid, ia meneliti secara komprehensif mengenai cara kerja teori *maqāṣid al-Qur'ān* dalam proses penafsiran Al-Qur'an, yang kemudian dispesifikkan berupa telaah terhadap karya tafsir dari Maḥmūd Shaltūt. Selanjutnya, untuk hasil penelitian Muhammad Sholeh Hasan, ia telah meneliti konsep *maqāṣid al-Qur'ān* dari Yūsuf al-Qaraḍāwī secara komprehensif, baik dalam hal definisi, metodologi, dan penerapannya. Sama halnya dengan Hasan, Duwaykāt juga meneliti teori versi tokoh tertentu, namun tokoh yang dikaji dua orang dan mencoba untuk mengkomparasikan masing-masing teori dari kedua tokoh tersebut. Terakhir, disertasi Anang secara khusus membahas teori *maqāṣid al-Qur'ān* versi Ibn 'Āshūr yang kemudian dikontekstualisasikan dalam bidang pendidikan Islam. Dengan demikian, dari berbagai penelitian

disertasi tersebut disimpulkan bahwa belum ada hasil penelitian yang secara khusus mengkaji teori *maqāṣid al-Qur'ān* versi 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīt al-Jazā'irī yang tertuang dalam disertasinya, yaitu *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*.

2. Dalam bentuk tesis, terdapat penelitian “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm bain al-Imāmayn al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr wa Muḥammad Rasyīd Riḍā min Khilāl Tafsīrayhimā” (2016) karya Nāṣir Sa'd Maḥdūd Yūsuf, “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Sya'rāwi min Khilāl Tafsīrihi” (2018) karya Mahir Aḥmad Muḥammad Jād, “Tafsir Ayat-ayat Waris Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn 'Āshūr” (2018) karya Moh. Mauluddin, dan “Maqāṣid al-Qurān Perspektif Badi' al-Zamān Sa'id al-Nūrsī (Telaah Penafsiran Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Rasāil al-Nūr)” (2019) karya Ummu Salamah. Secara umum, beberapa penelitian tesis yang telah disampaikan tersebut berisi kajian mengenai teori *maqāṣid al-Qur'ān* dari tokoh tertentu secara komprehensif. Kemudian, juga terdapat juga penelitian yang mencoba mengkomparasikan teori *maqāṣid al-Qur'ān* antar tokoh sebagaimana hasil penelitian Nāṣir Sa'd Maḥdūd Yūsuf. Namun demikian, masih nihil penelitian yang memiliki fokus kajian pada persoalan metodologi *maqāṣid al-Qur'ān*, khususnya metodologi yang digagas oleh 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīt al-Jazā'irī.
3. Dalam bentuk skripsi, terdapat beberapa penelitian tentang tafsir maqasidi ataupun *maqāṣid al-Qur'ān*, seperti “Nilai-nilai Al-Quran Dalam Pancasila (Pendekatan Tafsir Maqāṣidī Atas Pancasila Sila Pertama Dan Kedua)” (2017) karya Mokh. Khusni Mubarak, “Pendekatan Tafsir Maqāṣidī ibn 'Āshūr (Studi Kasus atas Ayat-ayat Hifzu al-'Aql)” (2018) karya Fatimatuz Zahro, “Konsep Keluarga Berencana Perspektif Tafsir Maqāṣidī ibn 'Āshūr” (2019) karya Frenetha Haristy, “Konsep Milk al-Yamīn Menurut Teori Tafsir Maqāṣidī Ṭāhir ibn 'Āshūr” (2020) karya Nur Lailatul Fatimah, dan “Konsep Moderasi dalam Alquran: Aplikasi Teori *Maqāṣid al-Qur'ān* Ahmad al-Raisuni terhadap Term *Wasaf*” (2022) karya Yurid Shifan A'lal Firdaus. Berdasarkan

data-data yang telah dikumpulkan, empat penelitian pertama dalam bentuk skripsi tersebut belum membahas kajian secara *maqāṣid al-Qur'ān* tersendiri. Keempat penelitian tersebut berfokus pada pembahasan implementasi teori *maqāṣid* sebagai cara penafsiran dari seorang tokoh mufasir yang ranahnya adalah kajian *al-tafsīr al-maqāṣidī*. Sedangkan ruang lingkup antara kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dan *al-tafsīr al-maqāṣidī* itu tidak identik dan memiliki dimensi perbedaan yang fundamental. Sedangkan yang terakhir, penelitian A'lal ini berisi kajian terhadap teori *maqāṣid al-Qur'ān* versi al-Raysūnī yang kemudian dijadikan sebagai pendekatan dalam menafsirkan ayat-ayat moderasi dalam Al-Qur'an, sehingga dapat ditemukan *maqāṣid* konsep moderasi menurut Al-Qur'an. Kesimpulannya, dari lima skripsi tersebut belum ada yang meneliti secara khusus mengenai teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang digagas oleh 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīt al-Jazā'irī.

4. Dalam bentuk artikel jurnal, penulis mendapati beberapa tulisan tentang *maqāṣid al-Qur'ān*, seperti “Maqāṣid al-Qur'ān Dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thahā Jābir al-Alwānī” (2017) karya Ah. Fawaid, “Maqāṣid al-Qur'ān Perspektif Muḥammad al-Ghazālī” (2019) dan “Menguak Metode Penggalan Maqasid Al-Qur'an Perspektif Muhammad al-Ghazali (1996 M/1416 H)” (2020) karya Abdul Mufid. Dalam penelitian Ah. Fawaid, disampaikan mengenai gagasan teori *maqāṣid al-Qur'ān* perspektif Thahā Jābir al-Alwānī beserta implementasinya dalam memahami ayat tentang kebebasan beragama. Kemudian, dalam penelitian Abdul Mufid, disampaikan di dalamnya mengenai konsep teori *maqāṣid al-Qur'ān* perspektif Muḥammad al-Ghazālī beserta dengan pembahasan secara tersendiri terkait metodologinya. Namun, dari tiga karya penelitian tersebut, belum ada yang menyinggung konsep *maqāṣid al-Qur'ān* milik 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīt al-Jazā'irī.

H. Metode Penelitian

Dalam sebuah penelitian, metode penelitian menjadi sebuah instrumen penting yang diimplementasikan secara sistematis guna mendapatkan, mengolah, dan

menganalisis data informasi dari objek yang diteliti oleh penulis, dengan tetap berpijak pada ilmu-ilmu yang memiliki relevansi dengan tema kajian penelitian, sehingga dapat diperoleh hasil data yang valid. Metodologi penelitian terdiri dari tiga unsur utama yang saling memiliki keterkaitan antara satu unsur dengan unsur-unsur lainnya, yaitu:

1) Sumber Data

Dalam penelitian ini penulis menggunakan dua sumber data, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Terkait sumber primer, penulis merujuk kepada kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān wa Turuq Ma'rifatihā wa Maqāṣiduhā* karya 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī. Sedangkan sumber sekundernya meliputi beberapa literatur berikut: *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tasyrī' al-Aḥkām* karya 'Abd al-Karīm Ḥamidī; *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* karya Ḥannan Laḥḥām; *al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah* karya Markaz Ma'ahid al-Intisharat al-Tarbawiyah al-Ta'limiyyah; dan beberapa sumber literatur buku dan artikel jurnal yang sesuai dengan tema yang dikaji.

2) Teknik Pengumpulan Data

Metode yang digunakan dalam pengumpulan data penelitian adalah metode penelitian kepustakaan (*library research*). Data penelitian yang diambil berasal dari beberapa bentuk sumber literatur, seperti buku, jurnal, skripsi, tesis, maupun disertasi yang memiliki keterkaitan pembahasan dengan tema penelitian ini.

3) Metode Analisis Data

Setelah data berhasil dikumpulkan, maka perlu metode untuk menganalisis hasil temuan data tersebut. Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode analisis deskriptif-analitis. Metode deskriptif-analitis merupakan sebuah metode yang memiliki fungsi untuk mendeskripsikan atau memberikan gambaran umum terhadap objek yang

diteliti melalui data yang telah dikumpulkan. Selain dijelaskan dan dideskripsikan, data-data tersebut juga dianalisis untuk menghasilkan sebuah kesimpulan tertentu.

I. Sistematika Pembahasan

Dalam menjadikan penulisan penelitian ini menjadi lebih sistematis dan memudahkan dalam penyampaian pembahasan, maka penulis akan menyusun sistematika pembahasan sebagaimana berikut: Bab pertama berupa pendahuluan. Pada bab ini, akan diuraikan beberapa poin penjelasan yang mendasari adanya penelitian ini, mulai dari pemaparan latar belakang masalah yang ingin dikaji, identifikasi batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan runtutan sistematika pembahasan. Sederhananya, bab pertama ini merupakan pengantar menuju pembahasan penelitian lebih dalam.

Bab kedua berupa diskursus umum *maqāṣid al-Qur'ān*. Karena topik penelitian ini berkaitan dengan tema *maqāṣid al-Qur'ān*, maka bab ini berisi uraian gambaran umum mengenai kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. pembahasan bab dua ini dimulai dengan pemaparan definisi istilah “*maqāṣid al-Qur'ān*” baik secara etimologis maupun epistemologis. Kemudian, dikaji lebih dalam terkait eksistensi dan posisi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dalam peta kajian studi Islam secara umum. Berikutnya, perlu juga untuk dipaparkan terkait genealogi sejarah perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān*, mulai dari era klasik hingga modern-kontemporer melalui uraian fase-fase sejarah genealogis. Selanjutnya, diuraikan juga terkait metode apa saja yang digunakan dalam mengungkap dimensi *maqāṣid* dari Al-Qur'an dalam subab metodologi *maqāṣid al-Qur'ān*. Terakhir, penulis menutup bab dua ini dengan penjelasan mengenai segmentasi atau tingkatan-tingkatan *maqāṣid al-Qur'ān*.

Bab ketiga berupa pemaparan biografi intelektual tentang tokoh yang dikaji oleh penulis yaitu ‘Izz al-Dīn ibn Saʿīd Kashnī al-Jazāʾirī. Pada ulasan biografi ini diuraikan terkait latar belakang pendidikan, pengalaman karir ilmiah, dan guru-guru

yang mempengaruhi tokoh tersebut. Kemudian, penulis juga menguraikan hasil tulisan karya-karya ilmiah dari ‘Izz al-Dīn Kashnī, dilanjut dengan uraian terkait profil kitab karya ‘Izz al-Dīn Kashnī yang sedang penulis teliti, yaitu *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān: Turuq Ma’rifatihā wa Maqāṣiduhā*. Terakhir, sebagai penutup bab tiga, penulis memberikan uraian penjelasan mengenai teori *maqāṣid al-Qur’ān* yang dikembangkan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnī, mulai dari definisi, metode, hingga hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān*.

Bab keempat ini berisi pemaparan hasil analisis penulis dari data-data yang telah disebutkan dalam bab kedua dan ketiga melalui pendekatan teori epistemologi. Dalam bab ini, penulis menguraikan hasil analisis epistemologis penulis terhadap data-data yang diuraikan dalam objek penelitian yaitu kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*. Hasil analisis tersebut dimulai dengan menguraikan sumber dan metode apa saja yang digunakan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnī dalam merumuskan teori *maqāṣid al-Qur’ān*. Terakhir, penulis menutup pembahasan bab keempat ini dengan memaparkan hasil analisis terkait validitas kebenaran dari hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* versi ‘Izz al-Dīn Kashnī.

Bab kelima berupa penutup yang menjadi bagian akhir dari serangkaian pembahasan bab-bab sebelumnya. Bab penutup ini berisi kesimpulan dari penulis yang merupakan jawaban atas rumusan masalah yang telah dirumuskan oleh penulis pada bab pertama. Selain itu, pada uraian terakhir penelitian ini juga disampaikan terkait saran-saran penelitian yang dapat menjadikan minat penelitian terkait topik *maqāṣid al-Qur’ān* lebih berkembang, dinamis, dan bersifat berkelanjutan.

BAB II

DISKURSUS UMUM *MAQĀSID AL-QUR'ĀN*

A. Definisi *Maqāsid al-Qur'ān*

Sebelum mendefinisikan istilah “maqāsid al-Qur'ān”, diperlukan pembahasan terlebih dahulu definisi dari setiap kata penyusun istilah tersebut. Istilah “maqāsid al-Qur'ān” tersusun dari dua kata yaitu “maqāsid” dan “al-Qur'ān”. Secara bahasa, kata “maqāsid” merupakan bentuk plural dari leksikon bahasa Arab “maqṣad/maṣid” yang berasal dari akar kata “al-qaṣd”.¹⁵ Dalam kamus *Lisān al-‘Arab*, Ibn Manẓūr mendefinisikan kata “al-qaṣd” sebagai keteguhan pada suatu jalan yang lurus (*istiḳāmah al-ṭarīq*).¹⁶ Tidak hanya itu, dalam kata “al-qaṣd” juga terkandung makna adil¹⁷, moderat¹⁸, prinsip, niat, sasaran, dan maksud.¹⁹ Menurut Ibn Jinnī, setiap kata dalam bahasa arab yang tersusun dari susunan huruf “q-ṣ-d” mengandung makna keinginan (*al-i’tizām*), orientasi (*al-tawajjuh*), sesuatu yang menonjol (*al-nuhūd*), bangkit mendatangi sesuatu (*al-nuhūd naḥw al-shai’*), dan sesuatu yang menjadi tumpuan (*al-i’timād*). Dalam

¹⁵ Dalam bahasa non-Arab, kata “maqāsid” identik dengan kata *Purpose* (Inggris), *Telos* (Yunani), *Finalite* (Prancis), dan *Zweck* (Jerman). Lihat Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī’ah Dalīl li al-Mubtadi’īn*, (Beirut: Maktabah al-Tauzī’ fī al-‘Ālam al-‘Arabī, 2011), 15.

¹⁶ Pemaknaan ini didasarkan pada QS. al-Naḥl [16]: 9 yang memiliki arti: “Dan hak Allah untuk menerangkan jalan yang lurus, dan diantaranya ada (jalan) yang menyimpang. Dan jika Dia menghendaki, tentu Dia memberi petunjuk kamu semua (ke jalan yang benar)”. Sehingga jalan yang lurus dan mudah dapat disebut dengan istilah *ṭarīq qāsid*. Sebaliknya, jalan yang menyimpang dan menyusahkan disebut dengan *ṭarīq ḡhair qāsid*. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 5 (Kairo: Dār al-Ma’ārif), 3642.

¹⁷ Pendapat ini diutarakan oleh Abū al-Laḥḥām al-Taghlabiy berdasarkan pada sebuah syair Arab:

على الحكم المأني يوما إذا قضى # قضيته ألا يجور ويقصد

Artinya: “Bagi Hakim (pengambil keputusan) apabila suatu hari memutuskan suatu perkara, hendaknya ia tidak menindas dan harus berlaku adil”. Pendapat yang demikian juga disampaikan oleh al-Akhfashy, al-Farrā’, dan Ibn Barriy. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 3642.

¹⁸ Contoh lain juga dapat dicontohkan seperti dermawan yang merupakan sikap tengah antara boros dan pelit. Begitu juga seperti sikap pemberani yang berada di tengah antara sikap sembrono dan pengecut. Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 3642; Rāghib al-Asfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 672.

¹⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 32.

definisi lain, terdapat sebagian pakar bahasa Arab yang memaknai kata “al-qāṣd” sebagai tujuan (*al-ghāyah*), yang dengannya menjadi sebab adanya sesuatu.²⁰

Dalam penjelasan lain, Ṭāha ‘Abd al-Rahmān mencoba memberikan pola pendefinisian yang berbeda terhadap kata “maqāṣid” dengan menggunakan model penjelasan relasi paradigmatis, yaitu melalui cara mengkomparasikan kata “maqāṣid” dengan kata-kata yang menjadi antonim kata tersebut. Kata “maqāṣid” yang berasal dari kata kerja “qāṣada-yaqṣidu” (قصد-يقصد) memiliki tiga bentuk antonim, yaitu: (1) “al-laghw” dari kata kerja “laghā-yalghū” (لغى-يلغى), bermakna nir-kemanfaatan; (2) “al-sahw” dari kata kerja “sahā-yashū” (سهى-يسهى), bermakna tidak memiliki orientasi pandangan ke depan dan seringkali terjadi kelalaian/kealpaan; dan (3) “al-lahw” dari kata kerja “lahā-yalhū” (لهى-يلهى), yang bermakna tidak memiliki orientasi tujuan yang jelas. Dengan demikian, maka kata “maqāṣid” dapat mengandung tiga dimensi makna sekaligus, yaitu: *pertama*, berorientasi untuk memperoleh manfaat (*ḥuṣūl al-fawā'id*); *kedua*, memiliki pandangan tujuan yang jelas dan semakin menjauhkan dari segala bentuk kelalaian (*ḥuṣūl al-tawajjuh wa al-khurūj min al-nisyān*); dan *ketiga*, menuju tujuan yang benar dengan menjalankan dengan teguh segala hal yang telah disyariatkan (*ḥuṣūl al-gharḍ al-ṣaḥīḥ wa qiyām al-bā'ith al-mashrū'*).²¹

Dalam Al-Qur'an, kata “al-qāṣd” dengan berbagai bentuk derivasinya disebutkan sebanyak enam kali²². Dalam berbagai penyebutan tersebut, kata “al-qāṣd” tidak bermakna tunggal, namun memiliki makna yang berbeda-beda sesuai konteks ayat masing-masing, antara lain yaitu: (1) bermakna tidak berlebih-lebihan, moderat, dan memposisikan diri di tengah antara dua kutub/poros yang saling

²⁰ ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnī al-Jazā‘irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur‘ān: Turuq Ma‘rifatihā wa Maqāṣiduhā*, (Amman: Dār Majdalāwī li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2011), 62.

²¹ Ṭāha ‘Abd al-Rahmān, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1994), 98.

²² Enam penyebutan tersebut disebutkan dalam beberapa ayat berikut, yaitu: (1) QS. al-Mā‘idah [5]: 66; (2) QS. al-Tawbah [9]: 42; (3) QS. al-Naḥl [16]: 9; (4) QS. Luqman [31]: 19; (5) QS. Luqman [31]: 32; dan (6) QS. Fāṭir [35]: 32.

berlawanan, seperti dalam QS. Luqman [31]: 19 (*iqṣid*)²³, QS. al-Mā'idah [5]: 66 (*muqtaṣidah*)²⁴, QS. Luqman [31]: 32 (*muqtaṣid*)²⁵, QS. Fāṭir [35]: 32 (*muqtaṣid*)²⁶; (2) bermakna mudah, lurus, dan dekat, seperti dalam QS. al-Tawbah [9]: 42 (*qāṣidan*)²⁷; dan (3) bermakna keteguhan dalam menempu perjalanan di

²³ QS. Luqman [31] ayat 19:

وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْصُصْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

Artinya: “Berlakulah wajar dalam berjalan dan lembutkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai”. Sehingga bermakna perintah untuk berjalan secara tengah-tengah, tidak terlalu lambat (*al-ibfā*), juga tidak pula terlampau cepat (*al-isrā*). Lihat ²³ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’id Kashnī al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 64.

²⁴ QS. al-Mā'idah [5] ayat 66:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ

Artinya: “Seandainya mereka menegakkan (hukum) Taurat, Injil, dan (Al-Qur’an) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada umat yang menempuh jalan yang lurus. Sementara itu, banyak di antara mereka sangat buruk apa yang mereka kerjakan”. Ibn ‘Ashur menjelaskan bahwa maksud kalimat *muqtaṣidah* adalah tidak berlebih-lebihan atau berterusterusan dalam berbuat dosa. Lihat Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 6 (Tunisia: al-Dār al-Tūniyyah li al-Nashr, 1984), 254.

²⁵ QS. Luqman [31] ayat 32:

وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوَاجٌ كَظُلُلٍ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ

Artinya: “Apabila mereka digulung ombak besar seperti awan tebal, mereka menyeru kepada Allah dengan memurnikan ketaatan hanya bagi-Nya. Kemudian, ketika Allah menyelamatkan mereka sampai di daratan, sebagian kecil (saja) di antara mereka yang tetap menempuh jalan yang lurus. Tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami selain pengkhianat yang tidak berterima kasih”. Maksud kata *muqtaṣid* dalam ayat tersebut adalah tuntas dalam menepati janjinya secara proporsional, tidak kurang atau lebih. Terdapat juga yang memaknainya sebagai seimbang antara amal kebaikan dan keburukan. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’id Kashnī al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 65.

²⁶ QS. Fathir [35] ayat 32:

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

Artinya: “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 kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya kitab suci adalah) karunia yang besar”. Sikap *muqtaṣid* dalam ayat tersebut menengahi dari sikap zalim terhadap diri sendiri dan berlomba-lomba dalam berbuat kebaikan.

²⁷ QS. al-Tawbah [9] ayat 42:

jalan yang lurus QS. al-Nahl [16]: 9 (*qasḍ*)²⁸. Begitu juga dalam literatur hadis, kata “al-qasḍ” dimaknai sebagai sikap yang moderat dan proporsional, sebagaimana dalam kutipan riwayat dari Jābir ibn Samrah berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمْرَةَ، قَالَ: كُنْتُ أَصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَكَانَتْ صَلَاتُهُ قَصْدًا،
وَحُطْبَتُهُ قَصْدًا

“Dari Jābir ibn Samrah, ia berkata: Aku salat bersama Rasulullah SAW, sesungguhnya salat dan khutbah Rasulullah seimbang (tidak terlalu panjang atau sebaliknya)”

Secara istilah, para ulama salaf belum memberikan definisi secara spesifik terkait makna kata “maqāṣid”. Pemaknaan kata “maqāṣid” dalam kerangka sebagai keinginan terhadap sebuah hasil dari perbuatan tertentu (*irādah al-natījah min al-fiʿl*) belum ditemukan dalam Al-Qurʿan. Dalam menjelaskan kerangka tersebut, Al-Qurʿan justru menggunakan kata “al-irādah”. Sedangkan penggunaan kata “al-irādah” lebih banyak ditemukan dalam kajian ilmu kalam. Para ahli kalam mengiktibarkan kata “al-irādah” sebagai sebuah alasan yang menjadi tujuan adanya sesuatu (*al-ʿillah al-ghāʾiyah*). Dalam lingkup keilmuan Islam lain, sebagian besar para *fuqahāʾ* (pakar fikih) menggunakan kata “al-niyyah” untuk menunjukkan tujuan dari adanya suatu produk hukum Islam. Dalam beberapa kesempatan lain

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ
يَهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ

Artinya: “Sekiranya (yang kamu serukan kepada mereka) adalah keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, niscaya mereka mengikutimu. Akan tetapi, (mereka enggan karena) tempat yang dituju itu terasa sangat jauh bagi mereka. Mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah, “Seandainya kami sanggup niscaya kami berangkat bersamamu.” Mereka membinasakan diri sendiri dan Allah mengetahui sesungguhnya mereka benar-benar para pembohong”. Kalimat *safar qāṣidan* dalam ayat ini mengandung makna perjalanan yang mudah dan jaraknya dekat.

²⁸ QS. al-Nahl [16] ayat 9:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Aertinya: Allahlah yang menerangkan jalan yang lurus dan di antaranya ada (jalan) yang menyimpang. Jika Dia menghendaki, tentu Dia memberi petunjuk kamu semua (ke jalan yang benar).

juga menggunakan kata “al-‘amd”.²⁹ Sedangkan dari kalangan *uṣūlīyyūn* (pakar ushul fikih), mereka menggunakan kata “al-ḥikmah”³⁰ untuk menjelaskan maksud dari disyariatkannya suatu hukum Islam. Tidak hanya itu, para pakar hukum Islam tersebut juga menggunakan istilah “al-‘illah” (alasan yang mendasari adanya sesuatu) dan “al-ma’na/al-ma’ānī” (makna terdalam)³¹ untuk menjelaskan dan menggambarkan maksud dari diberlakukannya suatu hukum syariat.³²

Beberapa ulama lain menyebut istilah “maqāṣid” sebagai sebutan alternatif untuk istilah “al-maṣāliḥ” (maslahat). Hal ini dibuktikan dengan pernyataan al-Juwaynī (w. 478 H) yang menyebut “maqāṣid” dan “al-maṣāliḥ al-‘āmmah” sebagai dua istilah yang memiliki kesamaan makna, sehingga seringkali dua istilah tersebut disebutkan secara bergantian.³³ Sedangkan al-Ghazālī (w. 505 H) menyatakan “al-maqāṣid” menggunakan istilah “al-maṣāliḥ al-mursalah”, yaitu kemaslahatan yang tidak disebut dan tidak dapat diketahui secara langsung melalui makna lahiriah teks agama.³⁴ Pada kelanjutannya, istilah “maqāṣid” sangat identik kajian hukum syariat, sehingga banyak ulama yang menggunakan redaksi “maqāṣid” dalam beberapa formula rumusan kaidah fikih dan ushul fikih mereka, misalnya kaidah *al-umūr bi maqāṣidihā* (segala sesuatu bergantung pada tujuan dasarnya), dan kaidah *al-‘ibrah fī al-‘uqūd bi al-maqāṣid wa al-ma’ānī lā bi al-alfāz*

²⁹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnī al-Jazā‘irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 66.

³⁰ Salah satu ulama yang menggunakan istilah tersebut adalah Ibn Farḥūn (w. 799 H). Dalam menjelaskan beberapa tujuan dari adanya hukum peradilan, ia menggunakan redaksi *wa amma ḥikmatuhu*. Selain Ibn Farḥūn, terdapat juga Shams al-Dīn al-Fanārī (w. 835 H) dan al-Wansharīsī (w. 914 H). Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*, (Amerika: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmiy, 1995), 21-22.

³¹ Penggunaan istilah “al-ma’ānī” sebagai istilah penjelas dari maksud dan tujuan suatu syariat digunakan oleh beberapa ulama, diantaranya adalah al-Ṭabarī (w. 310 H), al-Bazdawī (w. 493 H), al-Ghazālī (w. 505 H), al-Shāṭibī (w. 790 H), dan Ibn ‘Ashūr (w. 1393 H). Namun demikian, Ibn Ḥazm (w. 456 H) mengkritik para ulama yang menggunakan istilah “al-ma’ānī”. Hal ini dikarenakan kata “al-ma’na” itu lebih tepat dipahami sebagai penafsiran/pemahaman dari sebuah lafal. Misalnya, apa makna haram? Maka jawabannya adalah setiap perbuatan yang tidak diperbolehkan oleh syariat. Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*, 26-28.

³² Ibid, 23-26.

³³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 33.

³⁴ Ibid, 33.

wa al-mabānī (yang dijadikan pedoman dalam sebuah akad adalah maksud dan makna, bukan lafal dan bentuknya).³⁵

Karena kata “maqāṣid” telah identik dan banyak digunakan dalam kajian hukum syariat atau yurisprudensi Islam, maka untuk mengetahui makna istilah dari kata “maqāṣid”, perlu untuk meninjau bagaimana pemaknaan para ulama terhadap istilah “maqāṣid” dalam konteks kajian *maqāṣid al-sharī’ah*. Menurut Jasser Auda mendefinisikan “maqāṣid al-sharī’ah” sebagai akumulasi tujuan ilahi dan konsep tentang penciptaan yang menjadi pondasi dasar pensyariatan Islam.³⁶ Hampir sama dengan sebelumnya, ‘Allāl al-Fāṣī juga memaknai istilah “maqāṣid al-sharī’ah” sebagai kumpulan tujuan (*al-ghāyāt*) dan rahasia (*al-asrār*) yang dikehendaki oleh *shāri’* (Allah dan Rasul-Nya) dalam setiap hukum yang ditetapkan.³⁷ Sedangkan bagi al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, ia menjelaskan definisi istilah tersebut sebagai Akumulasi makna dan hikmah yang menjadi pertimbangan utama *shāri’* (Allah dan Rasul-Nya) dalam semua kondisi atau sebagian besar pensyariatan Islam, yang mana pertimbangan tersebut tidak hanya melingkupi salah satu bentuk hukum syariat tertentu.³⁸ Dalam definisi yang lebih padat dan efisien, al-Raysūnī memberikan definisi istilah “maqāṣid al-sharī’ah” sebagaimana berikut:

إن مقاصد الشريعة هي الغيات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة
العباد³⁹

“Sesungguhnya Maqāṣid al-Sharī’ah adalah kumpulan tujuan yang ditetapkan oleh syariat—dan selalu menempel pada setiap produk hukum Islam—untuk kepentingan agar terealisasinya kemaslahatan umat manusia”

³⁵ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 66.

³⁶ Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī’ah Daḥil li al-Mubtadi’īn*, 14.

³⁷ ‘Allāl al-Fāṣī, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 7.

³⁸ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, (Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tauzī’, 2020), 55.

³⁹ Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*, 19.

Kemudian, terkait istilah “al-Qur’ān”, para pakar bahasa Arab menjelaskan bahwa istilah tersebut dalam pengucapan lisan Arab terbagi menjadi dua model bacaan, yaitu: (1) al-Qur’ān (القرآن), dengan menekankan bacaan huruf hamzah; dan (2) al-Qurān (القران), dengan membaca huruf hamzah secara *takhfīf*, sehingga harakat huruf hamzah berpindah ke huruf sebelumnya. Selain itu, ulama juga berbeda pendapat terkait asal akar kata dari istilah “al-Qur’ān”. Terdapat ulama yang menyebut bahwa istilah “al-Qur’ān” berasal dari kata kerja “qara’a-yaqra’u” (قرأ-يقرأ), yang memiliki dua dimensi makna, yaitu: *pertama*, bermakna mengumpulkan dan menggabungkan (*al-jam’u wa al-ḍammū*). Istilah “al-Qur’ān” dapat dimaknai demikian dengan dasar bahwa dalam Al-Qur’an terkumpul dan tergabung beberapa kata, kalimat, dan surah dalam sebuah wadah yang disebut kitab/korpus yang disucikan.⁴⁰ *Kedua*, bermakna sebagai kegiatan membaca dan tilawah (*al-qirā’ah wa al-tilāwah*), karena kata “al-Qur’ān” menjadi *maṣḍar* “qara’a-yaqra’u” (قرأ-يقرأ) melalui *wazn* “fu’lān” (فعلان), sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Qiyāmah [75] ayat 17-18⁴¹, berikut:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

Artinya: Sesungguhnya tugas Kami lah untuk mengumpulkan (dalam hatimu) dan membacakannya. Maka, apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu

Dalam pendapat lain, al-Wāḥidī menyebut bahwa terdapat ulama yang memahami istilah “al-Qur’ān” berasal dari kata kerja “qarana-yaqrūnū” (قرن-يقرن) yang bermakna menghubungkan, menyandingkan, dan merangkaikan. Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Qurṭubī (w. 671 H) dan al-Farrā’ (w. 207 H)

⁴⁰ Dalam penjelasan lain, Rāghib al-Asfahānī (w. 502 H) menyebut Al-Qur’an dinamakan demikian karena Al-Qur’an menghimpun segala bentuk ilmu pengetahuan, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Yusuf [12]: 111; al-Nahl [16]: 89; al-Isrā’ [17]: 78, 106; ; al-Rum [30]: 58; az-Zumar [39]: 28 dan al-Waqi’ah [56]: 77. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 23-24; dan Rāghib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur’ān*, Vol. 2 (Maktabah Bazār Muṣṭafa al-Bāz), 520.

⁴¹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 24-25.

bahwasanya istilah “al-Qur’ān” terambil dari kata “qarā’in”—bentuk jamak dari kata “qarīnah”—yang memiliki makna sesuatu yang memiliki korelasi hubungan. Argumentasi dua ulama tersebut berpendapat demikian dikarenakan setiap ayat Al-Qur’an tidak bertentangan tetapi justru saling membenarkan, saling memiliki keserupaan, saling berhubungan dan saling bersandingan antara ayat satu dengan ayat yang lain. Namun demikian, pendapat ini banyak ditentang dan dikritik oleh para ulama, salah satunya oleh al-Zajjāj yang menyebut pendapat ini sebagai pendapat yang keliru.⁴² Berbeda dengan pandangan normatif para ulama, para sarjana Barat cenderung menerima pendapat dari Friedrich Schwally yang menyebut bahwa istilah “al-Qur’ān” berasal dari derivasi bahasa Syiria atau Ibrani yang banyak ditemukan dan digunakan dalam liturgi agama Kristen, yaitu: *qeryānā*, *qiryānī* yang bermakna sebagai bacaan/yang dibaca.⁴³

Berbeda dengan penjelasan sebelumnya, terdapat ulama yang mengatakan bahwa term “al-Qur’ān” tidak berasal dari kata kerja “qara’a-yaqra’u”, akan tetapi merupakan bentuk kata *ism ‘alam* (nama tertentu) yang dikhususkan sebagai sebutan untuk nama kitab suci Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Sebagaimana kata “al-Taurāh” yang merupakan nama kitab suci yang diturunkan untuk Nabi Musa, “al-Zabūr” untuk kitab suci umat Nabi Dawud, dan “al-Injīl” untuk kitab suci umat Nabi Isa. Pendapat yang demikian diadopsi oleh beberapa ulama, seperti ‘Abd Allah ibn Kathīr (w. 120 H), Isma’īl ibn ‘Abd Allah ibn Qaṣṭanṭīn (w. 170 H), dan Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi’ī (w. 204 H). Salah satu argumen dari pendapat ini disampaikan oleh guru al-Shāfi’ī dalam bidang ilmu qiraat, yaitu Isma’īl ibn Qaṣṭanṭīn, yang mengatakan bahwasanya apabila kata “al-

⁴² Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 26; Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Dār al-‘Ilm al-Imān), 15; dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Sālim Hāshim, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012), 103.

⁴³ Para sarjana Barat berpandangan demikian karena mereka berasumsi adanya kemungkinan terjadinya peminjaman bahasa Semit akibat kontak budaya antara orang-orang Arab dengan orang-orang *‘ajam*, sehingga dengan adanya kontak tersebut terjadilah proses peng-arab-an terhadap kata-kata non-Arab menjadi apa yang disebut dengan istilah *mu’arrab*. Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, (Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2019), 46.

Qur'ān" berasal dari kata kerja "qara'a-yaqra'u", maka seharusnya segala hal yang dapat dibaca akan disebut "al-Qur'ān", padahal pada kenyataannya kata "al-Qur'ān" hanya dipahami dan digunakan untuk merujuk kepada sebuah kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.⁴⁴

Selanjutnya, terkait definisi istilah kata "al-Qur'ān", mayoritas ulama mendefinisikannya sebagai firman Allah yang diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad melalui perantara Malaikat Jibril selama periode waktu 23 tahun. Kalam Allah yang dimaksud tentunya berbeda dengan kalam makhluk (manusia).⁴⁵ Uraian lengkap tentang kekhususan Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang berbeda dengan kalam manusia dapat merujuk kepada penjelasan Abdullah Saeed.⁴⁶ Dalam definisi yang lebih umum, Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī—begitu juga para ulama lainnya—memberikan definisi istilah "al-Qur'ān" sebagaimana berikut:

القرآن هو كلام الله المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين، بواسطة الأمين
جبريل، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة
الفاتحة، المختتم بسورة الناس⁴⁷

⁴⁴ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 27-28; Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 15; dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Sālim Hāshim, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), 103.

⁴⁵ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 17-18.

⁴⁶ Abdullah Saeed menguraikan dan mengutip pandangan al-Nasafī dalam memaknai istilah "Al-Qur'an" sebagaimana berikut: "Al-Qur'an adalah firman Allah, yang merupakan salah satu sifat-Nya. Allah dengan segala sifat-Nya adalah Satu, dan dengan segala sifat-Nya tersebut adalah abadi dan tidak bergantung, (sehingga firman-Nya itu) adalah tanpa huruf dan tanpa suara, tidak dipecah menjadi suku kata atau paragraf. Firman-Nya itu bukan Dia bukan pula selain Dia. Dia menyebabkan Jibril mendengar firman itu sebagai suara dan huruf, karena Allah menciptakan suara dan huruf dan menyebabkan Jibril mendengarkan Firman-Nya melalui suara dan huruf itu. Jibril, semoga kedamaian atasnya, menghafalnya, menyimpannya, (di dalam pikirannya) dan kemudian dilimpahkan kepadanya, dengan menurunkan wahyu dan pesan, yang tidak sama caranya seperti menurunkan benda jasmani dan berbentuk. Jibril membacakannya kepada Nabi, semoga kedamaian atasnya, Nabi menghafalnya, menyimpannya dalam pikirannya, dan kemudian menceritakan apa yang dihafalnya itu kepada temannya dan kepada pengikut-pengikutnya". Lihat Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Shulkhah dan Sahiron S. (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 32-33.

⁴⁷ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Dār al-Mawāhib al-Islāmiyyah, 2016), 10-11.

“Al-Qur’an adalah kalam Allah yang mengandung mukjizat, diturunkan kepada penutup para Nabi dan Rasul (Nabi Muhammad) melalui perantara Malaikat Jibril, termaktub dalam mushaf, diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, membacanya dinilai ibadah, serta susunannya diawali dengan QS. al-Fātiḥah dan diakhiri dengan QS. al-Nās”

Bagi Kusmana, walaupun istilah “maqāṣid” identik dalam wilayah hermeneutika fikih, namun penggunaan istilah “maqāṣid” dalam kajian studi Al-Qur’an sangatlah dimungkinkan karena memiliki tujuan dan interes yang sama, yaitu bertujuan memelihara pesan universal Al-Qur’an untuk menjawab pelbagai problematika yang dihadapi umat manusia.⁴⁸ Oleh karena itu, setelah diketahui masing-masing definisi istilah “maqāṣid” dan “al-Qur’ān”, maka langkah selanjutnya adalah menguraikan pandangan para ulama terkait definisi dari gabungan dua istilah tersebut, yaitu “maqāṣid al-Qur’ān”. Jika merujuk pada era ulama klasik dan pertengahan, definisi secara istilah dan konseptual untuk term “maqāṣid al-Qur’ān” belum ditemukan. Namun, bukan berarti isyarat tentang definisi para ulama mengenai term “maqāṣid al-Qur’ān” pada saat itu tidak ada. Buktinya, ‘Izz ibn ‘Abd al-Salām menyebut bahwa mayoritas *maqāṣid* dari Al-Qur’an itu berpusat pada perintah untuk merealisasikan segala bentuk kemaslahatan dan menolak segala kemudharatan.

Gaung kajian *maqāṣid al-Qur’ān* baru terdengar dan mulai berkembang pada era kontemporer. Pada era ini, beberapa ulama dan cendekiawan muslim mulai berusaha untuk menyusun definisi yang tepat untuk istilah “maqāṣid al-Qur’ān”. Menurut ‘Abd al-Karīm Ḥamidī, *maqāṣid al-Qur’ān* adalah akumulasi tujuan (*al-ghāyāt*) yang menjadi sebab utama diturunkannya Al-Qur’an untuk merealisasikan kemaslahatan bagi umat manusia.⁴⁹ Sedangkan Ṭāha ‘Abidīn ibn Ṭāha mendefinisikan *maqāṣid al-Qur’ān* secara padat dan ringkas, yaitu kumpulan tujuan universal yang menjadi poros utama diturunkannya Al-Qur’an (*al-ghāyāt al-*

⁴⁸ Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqāṣidī”, *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Vol. 6 No. 2 (2016), 208.

⁴⁹ ‘Abd al-Karīm Ḥamidī, *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur’ān*, 31.

kulliyyah al-latī ‘alaihā madār al-tanzīl).⁵⁰ Dalam definisi lain, Mas’ūd Būdūkhah menjelaskan bahwa *maqāsid al-Qur’ān* adalah kumpulan perkara mendasar dan poros utama yang menjadi asas dasar dari setiap surah dan ayat Al-Qur’an untuk mengenalkan risalah agama Islam dan menguatkan fungsi Al-Qur’an sebagai hidayah untuk umat manusia.⁵¹

Dari beberapa uraian definisi tersebut, sebagian besar ulama memahami dan cenderung menyamakan term “maqāsid” dalam istilah “maqāsid al-Qur’ān” dengan term “al-ghāyāt”. Berbeda dengan pandangan umumnya ulama, ‘Alī al-Bashar al-Fakī al-Tijānī berpandangan bahwa makna dua term tersebut sejatinya tidak sama dan memiliki dimensi perbedaan. Menurutnya, pendefinisian istilah “maqāsid” sebagai “al-ghāyāt”, “al-ahdāf”, dan “al-aghrād” merupakan bentuk definisi yang belum merepresentasikan universalitas kandungan makna term “maqāsid”. Oleh karena itu, ia mendefinisikan istilah “maqāsid al-Qur’ān” sebagai sebuah ilmu yang pembahasannya ditujukan untuk mengetahui dan mengeksplorasi maksud Allah dari diturunkannya Al-Qur’an.⁵² Definisi yang disampaikan al-Tijānī tersebut dianggap oleh Maḥmūd Kālū sebagai definisi yang lebih sesuai untuk memahami istilah “maqāsid al-Qur’ān”. Alasannya karena antara istilah “al-ghāyāt” dan “maqāsid” itu tidak identik. Karena istilah “al-ghāyāt” hanya memiliki orientasi pada tujuan akhir dari suatu proses. Sedangkan istilah “maqāsid” tidak hanya berorientasi pada tujuan akhir dari sebuah proses/prejalanan, akan tetapi juga memperhatikan perantara-perantara yang dapat menghantarkan untuk menuju tujuan akhir tersebut.⁵³

⁵⁰ Ṭāha ‘Abidīn Ṭāha, *al-Maqāsid al-Kubra li al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Ta’šīliyyah*, (Muassasah al-Naba’ al-‘Aẓīm), 35-36.

⁵¹ Mas’ūd Būdūkhah, “Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istīnbat Maqāsid al-Qur’ān al-Karīm”, *al-Mu’tamar al-‘Alamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi*, 956.

⁵² ‘Alī al-Bashar al-Fakī al-Tijānī, *Maqāsid al-Qur’ān al-Karīm wa Ṣilatuhā bi al-Tadabbur*, (Syiria: Rabīṭah al-‘Ulamā’ al-Sūriyyīn, 2013), 5.

⁵³ Muḥammad Maḥmūd Kālū, *Maqāsid al-Qur’ān Asas al-Tadabbur*, (Jerman: Noor Publishing, 2017), 13.

Terakhir, sebagaimana al-Tijānī, Tazul Islam juga telah menganggap *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai sebuah ilmu pengetahuan. Tazul menawarkan definisi *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai ilmu yang digunakan untuk memahami diskursus Al-Qur'an sesuai dengan tujuan utama ia diturunkan, yang mana hal tersebut telah mewakili dan merepresentasikan inti dari Al-Qur'an sebagaimana ditunjukkan oleh makna-maknanya yang tersebar dalam kumpulan ayat *muḥkamāt* (*understandable*).⁵⁴ Dengan demikian, maka kajian *maqāṣid al-Qur'ān* pada era kontemporer saat ini dapat disebut telah menjadi sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Tentunya, ilmu *maqāṣid al-Qur'ān* belum semapan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* yang telah lampau mendahului. Kajian *maqāṣid al-Qur'ān* masih terus berkembang dan masih dalam “proses menjadi” untuk menjadi sebuah teori studi Al-Qur'an.

B. Eksistensi *Maqāṣid al-Qur'ān* Dalam Studi Islam

Keberadaan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai pendatang baru dalam kajian keisalaman menjadikan penulis ingin menguraikan subab khusus mengenai posisi dan hubungan *maqāṣid al-Qur'ān* dengan kajian-kajian sebelumnya. Hal ini penting dilakukan guna mengetahui sejauh mana aspek kebaruan yang dibawa oleh kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. Serta untuk mencari sisi persamaan dan perbedaan dari masing-masing kajian yang telah ada. Oleh karena itu, penulis akan membandingkan topik kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dengan kajian-kajian lain yang serupa, seperti *maqāṣid al-sharī'ah*, *al-tafsīr al-maqāṣidī*, dan *mawḍū'āt al-Qur'ān*.

a) *Maqāṣid al-Qur'ān* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Terjadi perdebatan di antara para ulama terkait adanya perbedaan tidaknya perbedaan antara kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Sebagian ulama menganggap keduanya merupakan hal yang sama, namun mayoritas ulama yang memandang bahwa dua istilah tersebut memiliki irisan-

⁵⁴ Tazul Islam, “*Maqāṣid al-Qur'ān: A Search for a Scholarly Definition*”, *Al-Bayan* Vol. 9 Brill (2011), 203.

irisan perbedaan di antara keduanya.⁵⁵ Secara garis besar, titik utama perbedaan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah terletak pada perbedaan pendapat para ulama dalam mendefinisikan term “al-sharī'ah”, yang kemudian dari hasil definisi tersebut berimplikasi pada sejauh mana batasan ruang lingkup dan cakupan dari *sharī'ah*. Oleh karena itu, langkah awal yang dilakukan oleh para ulama dalam membedakan dua kajian tersebut adalah melalui pemaparan definisi terlebih dahulu terhadap term “al-sharī'ah”.

Al-Qur'an menyebutkan term “al-sharī'ah” dengan berbagai bentuk derivasinya beberapa kali dan tidak bermakna tunggal. Dalam QS. al-Jāthiyah [45]: 18, term “al-sharī'ah” dalam ayat tersebut dipahami oleh para ulama sebagai makna ajaran agama (*al-dīn*) secara universal, karena ayat tersebut diturunkan pada periode *makkiyah*, sebelum periode *madāniyyah* yang mana pada era tersebut mayoritas ayat hukum diturunkan. Namun, dalam ayat lain, yaitu QS. ash-Shūra [42]: 13 dan 21, term “al-sharī'ah” dimaknai dalam konteks yang hanya mencakup penetapan aturan dan norma suatu hukum. Pada kelanjutannya, istilah “al-sharī'ah” kemudian lebih banyak digunakan dan dikembangkan oleh para ulama dalam ruang lingkup disiplin ilmu Ushul Fikih dan Fikih. Semenjak saat itulah istilah “al-sharī'ah” lebih diasosiasikan dengan ruang lingkup pembahasan hukum syariat, sehingga tidak lagi merepresentasikan cakupan Al-Qur'an secara menyeluruh, karena hanya berkutat pada interpretasi dan eksplorasi terhadap 500 ayat legal-formal (*aḥkām*) Al-Qur'an. Sedangkan Al-Qur'an secara keseluruhan merupakan *scripture* yang bersifat holistik, yang mana kandungan ayat-ayatnya mencakup berbagai aspek, meliputi aspek teologi, eskatologi, moral, etika, ritual ibadah, dan lain sebagainya.⁵⁶

⁵⁵ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fi al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'sīl wa Tahfīl*, (Markaz Tafṣīr li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah), 21.

⁵⁶ Tazul Islam, “Maqasid Al-Qur'an and Maqasid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation”, *Revelation and Science* Vol. 03 No. 01 (2013), 51-54.

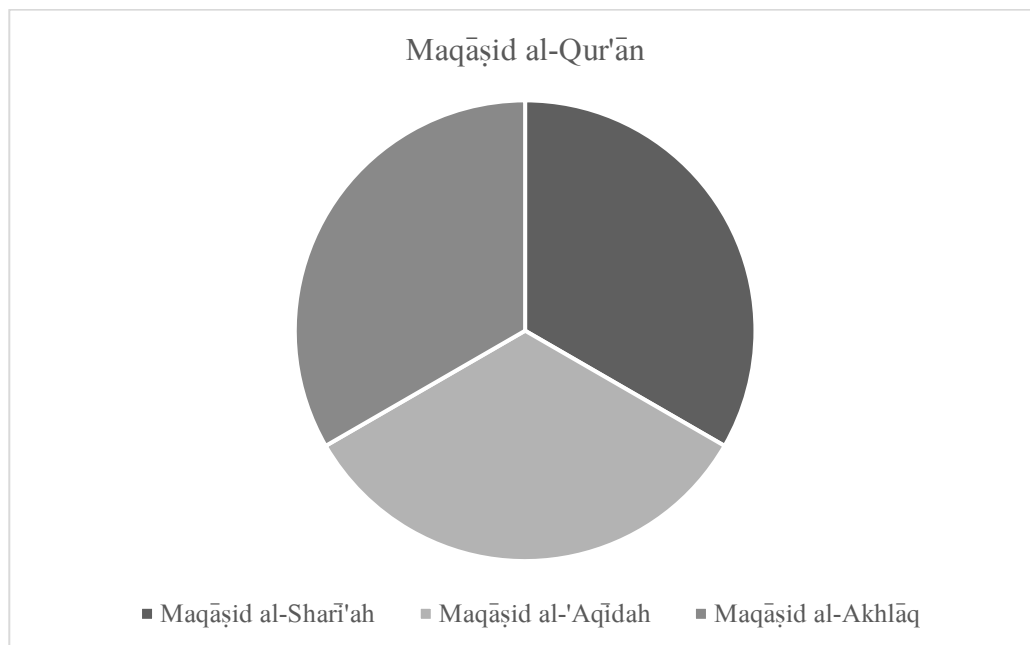
Dalam hal ini, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ lebih memilih definisi *sharī’ah* sebagai istilah yang digunakan dalam lingkup makna partikular (*al-ma’na al-juz’iyy*), yang hanya berkaitan dengan pembahasan perkara-perkara cabang yang bersifat amaliah (*al-far’iyyah al-‘amaliyyah*), seperti praktik ibadah, muamalah, ‘*uqūbāt*, dan *kafārāt*. Hal tersebut menyebabkan topik kajian *sharī’ah* tidak mencakup pembahasan tentang akidah (*al-i’tiqādiyyah*), aspek eskatologis, dan kisah-kisah umat terdahulu (*al-qasās*). Dengan demikian, maka *maqāṣid al-sharī’ah* menjadi salah satu cabang atau masuk bagian dari lingkup kajian *maqāṣid al-Qur’ān*. Namun demikian, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak menampik adanya sebagian ulama yang lebih memilih memahami dan mendefinisikan term *sharī’ah* sebagai makna agama (*al-dīn*) yang cakupannya bersifat universal, mencakup segala hal yang disyariatkan oleh Allah dan Rasul-Nya, baik yang menyangkut praktik amaliah (*‘amaliyyah*) maupun hal-hal yang bersifat teologis/akidah (*i’tiqādiyyah*). Sehingga, hal ini menyebabkan cakupan *maqāṣid al-sharī’ah* lebih luas ketimbang cakupan kajian *maqāṣid al-Qur’ān*.⁵⁷

Hal yang sama juga disampaikan oleh ‘Abd al-Karīm Ḥamidī. Ia berpandangan bahwa kajian *maqāṣid al-sharī’ah* merupakan *furū’* (cabang), sedangkan *maqāṣid al-Qur’ān* adalah *uṣūl* (prinsip dasar). Hal ini dikarenakan Al-Qur’an turun dalam kerangka sebagai sumber utama pokok ajaran agama yang bersifat universal, berbeda dengan pembahasan dalam hadis maupun ijtihad yang hanya sebatas sebagai penjelas dan perinci dari ajaran pokok kandungan Al-Qur’an.⁵⁸ Dalam uraian yang lebih ringkas, Aksin Wijaya

⁵⁷ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 76-77.

⁵⁸ ‘Abd al-Karīm Ḥamidī, *al-Madkhāl ila Maqāṣid al-Qur’ān*, 17.

menyebut *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai kajian yang bersifat universal, sedangkan kajian *maqāṣid al-sharī'ah* lebih bersifat partikular.⁵⁹



Bagan 1. Perbedaan *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Kemudian, apabila ditinjau dari sisi sumber rujukan (*maṣādir*) yang digunakan oleh kedua kajian tersebut, maka cakupan dari *maqāṣid al-sharī'ah* lebih luas dari pada *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal ini dikarenakan sumber kajian *maqāṣid al-sharī'ah* mencakup empat hal, yaitu Al-Qur'an, hadis, ijmak (konsensus para ulama), dan qiyas. Sedangkan sumber kajian *maqāṣid al-Qur'ān* lebih terfokus pada teks ayat-ayat Al-Qur'an, walaupun pada saat yang sama tidak menafikan sumber-sumber lain, seperti hadis nabi dan *aqwāl* para ulama.⁶⁰ Sehingga, dapat dikatakan bahwa apa yang menjadi tujuan dari Al-Qur'an secara bersamaan juga merupakan tujuan dari syariat, karena segala hal

⁵⁹ Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil, "Maqāṣidī Tafsīr: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur'ānī into Contemporary Context", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 59 No. 2 (2021), 455.

⁶⁰ Aḥmad Muḥammad 'Alī al-Miṣrī, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Khalq al-Insān Numūdhujān", *Majallah Kuliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da'wah bi al-Minūfiyah* No. 39, 1678.

yang disebutkan dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* telah termuat dalam Al-Qur'an.⁶¹ Pandangan yang demikian diperkuat oleh pendapat dari pakar ilmu *maqāṣid* yang paling mashur dalam sejarah Islam yaitu Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M), sebagaimana dalam kutipan berikut:

فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية، وجدناها قد تضمنها القرآن
على الكمال، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكمل كل واحد
منها⁶²

Jika kita tinjau rujukan dari syariat secara universal, maka kita temukan bahwa hal tersebut telah terkandung secara sempurna dalam Al-Qur'an, baik meliputi tujuan dalam tingkatan primer (*al-ḍarūriyyāt*), sekunder (*al-ḥājīyyāt*), tersier (*al-taḥsīniyyāt*), maupun penyempurna dari setiap salah satu tujuan-tujuan tersebut.

Menurut Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, ungkapan al-Shatibi tersebut memperkuat dimensi perbedaan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* dari sisi segmentasi tingkatan pembagiannya. Berdasarkan tingkatannya, kajian *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki tiga tingkat segmentasi, yaitu: (1) *maqāṣid al-āyāt*; (2) *maqāṣid al-suwar*; dan (3) *maqāṣid al-Qur'ān al-kubra*. Sedangkan dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah*, tingkatan klasifikasinya terbagi dalam tiga tingkat kemaslahatan, yaitu: (1) *al-ḍarūriyyāt*; (2) *al-ḥājīyyāt*; dan (3) *al-taḥsīniyyāt*.⁶³ Dalam penjelasan yang lebih sistematis, rinci, dan komprehensif, Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Attrash memberikan uraian penjelasan terkait dimensi-dimensi perbedaan antara kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah* ke dalam lima titik poin utama perbedaan,⁶⁴ yaitu:

⁶¹ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fi al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'sīl wa Tahfīl*, 24.

⁶² Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 688-689.

⁶³ Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'sīliyyah*, 42.

⁶⁴ Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Attrash, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ishkāliyyah al-Ta'rīf wa al-Khaṣā'is", *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 5 No. 2 (2013), 136-137.

1. Ditinjau dari sisi sumbernya, tujuan-tujuan yang menjadi *maqāṣid al-Qur'ān* hanya ditetapkan dari satu sumber saja, yaitu Al-Qur'an. Sedangkan penetapan tujuan dari *maqāṣid al-sharī'ah* menggunakan empat sumber rujukan, yaitu Al-Qur'an, hadis, ijmak, dan qiyas. Maka menjadi tidak memungkinkan jika kemudian mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān* tetapi menggunakan sumber-sumber selain Al-Qur'an sebagai rujukan utama.
2. Kajian *maqāṣid al-Qur'ān* hadir sebagai bentuk kumpulan kaidah universal yang menjadi landasan dasar dari *maqāṣid* hukum-hukum syariat. Sehingga *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi sumber asal dari *maqāṣid al-sharī'ah*, dan *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi cabang dari *maqāṣid al-Qur'ān*.
3. Kajian *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki cakupan yang luas dan bersifat universal, sedangkan kajian *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki ruang lingkup yang lebih sempit dan bersifat partikular. Pandangan terhadap partikularitas cakupan *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut muncul karena *maqāṣid al-sharī'ah* dipandang memiliki fungsi untuk menjelaskan dan memerinci aspek-aspek universal Al-Qur'an ke dalam bentuk kaidah-kaidah hukum ushul fikih dan fikih yang lebih spesifik.
4. Ditinjau dari sisi penerapannya, term "al-sharī'ah" dipahami oleh para ulama mengandung dua makna, yaitu bermakna ajaran agama secara umum dan ada juga yang memahaminya sebagai ajaran agama yang hanya berkaitan dengan hukum-hukum fikih amaliah (*al-aḥkām al-taklīfiyyah al-'amaliyyah*). Oleh karena itu, dimungkinkan adanya dua pandangan. Bagi yang menggunakan makna pertama, maka *maqāṣid al-Qur'ān* mengandung semua ajaran syariat baik yang bersifat universal maupun partikular.

Akan tetapi, jika menggunakan makna yang kedua, maka *maqāṣid al-sharī'ah* bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*.

5. Sebagai ilmu yang berkembang terlebih dahulu, kajian *maqāṣid al-sharī'ah* memiliki dua sudut pandang wacana keilmuan, yaitu: (1) menjadi bagian dari kajian ilmu ushul fikih, sebagaimana disebut oleh al-Shāṭibī; (2) menjadi sebuah konstruksi ilmu baru yang mandiri dan berdiri sendiri, sebagaimana disampaikan oleh Ibn 'Ashūr. Berbanding terbalik dengan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yang belum terstruktur sebagai sebuah ilmu yang mapan, sehingga wacana yang digulirkan terkait kajian *maqāṣid al-Qur'ān* hanya berkutat pada pemahaman teks Al-Qur'an (*mulāzamah li al-naṣ al-Qur'ānī*).

Walaupun pada uraian sebelumnya secara jelas ditemukan ragam perbedaan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*, akan tetapi kedua istilah tersebut juga memiliki korelasi hubungan kesamaan antara satu sama lain. Menurut Ādam Ballū, pendapat ulama yang menyebut bahwa kedua istilah tersebut berbeda dikarenakan *maqāṣid al-sharī'ah* hanya mencakup hal-hal yang berkaitan dengan amaliah muamalah, dan tidak berkaitan dengan hal-hal yang bersifat *i'tiqādiyyah*, maka pendapat tersebut perlu ditinjau ulang. Hal ini dikarenakan *maqāṣid al-sharī'ah* justru meletakkan posisi *hiḍ al-dīn*⁶⁵ sebagai *maqāṣid* yang paling pertama. Oleh karena itu, perkara-perkara tentang adab dan akhlak juga masuk dalam ruang lingkup *maqāṣid al-sharī'ah*.

⁶⁵ Terjadi silang pendapat di kalangan ulama terkait pemaknaan term “al-dīn” dalam istilah *hiḍ al-dīn*. Menurut kelompok pertama, mereka memaknai term “al-dīn” sebagai akidah yang menjadi basis fundamental dalam beragama. Sedangkan kelompok kedua, lebih memahami term “al-dīn” sebatas sebagai praktik-praktik ibadah *maḥḍah* dan syiar-syiar agama (*al-sya'air*). Dalam hal ini, pakar fikih dan ushul fikih kontemporer asal Mesir yaitu 'Ali Jum'ah, ia lebih memilih pendapat kelompok kedua. Sehingga ketika mengurutkan urutan tingkatan (*tartīb*) *maqāṣid al-sharī'ah*, ia lebih dahulu mendahulukan *hiḍ al-nafs* ketimbang *hiḍ al-dīn*. Karena *hiḍ al-nafs* dipandang lebih memiliki aspek kemaslahatan yang bersifat universal dan memiliki jangkauan lebih luas. Lihat 'Ali Jum'ah, “Tartīb al-Maqāṣid al-Sharī'ah”, *Abḥāth wa Waqāi' al-Mu'tamar al-'Amm al-Thānī wa al-'Isyrīn*, 9-11.

Sehingga, apa yang disebut sebagai *maqāṣid al-Qur'ān*, secara bersamaan juga dapat disebut *maqāṣid al-sharī'ah*.⁶⁶ Selain itu, walaupun kedua istilah tersebut memiliki ruang lingkup kajian yang berbeda, namun keduanya sama-sama memiliki tujuan yang sama, yaitu ingin mengungkap tujuan esensial terdalem dari teks-teks Al-Qur'an.⁶⁷

b) *Maqāṣid al-Qur'ān* dan *al-Tafsīr al-Maqāṣidī*

Secara historis, istilah “*al-tafsīr al-maqāṣidī*” sebagai sebuah term kerangka kerja penafsiran Al-Qur'an yang relatif baru—untuk tidak menyebut baru sama sekali—yang belum ditemukan dan digunakan pada era ulama klasik. Namun demikian, akar kajian tentang pendekatan penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣidī* telah muncul pada era awal Islam. Hal ini dibuktikan dengan adanya praktik paradigma tafsir *maqāṣidī* pada era Nabi, Sahabat, Tabiin, dan para ulama setelahnya.⁶⁸ Walaupun secara data historis istilah “*al-tafsīr al-maqāṣidī*” baru muncul pada era belakangan, Waṣṣī 'Āshūr Abū Zayd menyebut bahwa *al-tafsīr al-maqāṣidī* merupakan “bapak” dari seluruh tafsir yang ada saat ini. Namun, pada saat yang sama, *al-tafsīr al-maqāṣidī* juga merupakan buah dari perkembangan ragam bentuk tafsir yang telah ada. Hal ini dikarenakan adanya asumsi bahwa setiap produk tafsir dalam bentuk model apapun pasti memiliki ruh *maqāṣidī*. Untuk membuktikan asumsi tersebut, Waṣṣī 'Āshūr menguraikan secara panjang lebar beberapa korelasi antara model tafsir *maqāṣidī* dengan lima model tafsir lainnya, yaitu: tafsir *al-tahfīlī* (analitik), tafsir *al-ijmālī* (global), tafsir *muqārīn* (komparatif), tafsir *al-*

⁶⁶ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'sīl wa Tahfīl*, 23.

⁶⁷ Delta Yaumin Nahri, *Maqāṣid al-Qur'ān: Pengantar Memahami Nilai-nilai Prinsip al-Qur'an*, (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020), 16.

⁶⁸ Abdul Mustaqim membagi periodisasi sejarah perkembangan tafsir *maqāṣidī* menjadi empat periode, yaitu: (1) Era Formatif-Praktis (sebelum abad ke-3 H); (2) Era Rintisan Teoritis-Konseptual (abad ke-3 H); (3) Era Perkembangan Teoritis-Konseptual (abad ke-5 sampai abad ke-8 H); dan (4) Era Reformatif-Kritis (era modern-kontemporer). Selengkapnya lihat Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: UIN Kalijaga, 2019), 20-31.

mawḍiʿī (atomistik)⁶⁹, tafsir *al-mawḍūʿī* (tematik), dan tafsir *sunanī* (profetik).⁷⁰

Waṣṣī ʿĀshūr Abū Zayd mendefinisikan istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī” sebagai salah satu ragam dan aliran penafsiran Al-Qurʿan yang berusaha untuk mengungkap makna-makna logis dan ragam tujuan yang berputar di sekeliling Al-Qurʿan (*maqāṣid al-Qurʿan*), baik secara general maupun parsial, dengan menjelaskan cara memanfaatkannya untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia.⁷¹ Dalam hal ini, penulis memilih bentuk definisi terhadap istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī” yang ditawarkan oleh Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Attrash karena menurut subjektivitas penulis definisi tersebut dipandang lebih komprehensif. Dua sarjana tersebut mendefinisikan istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī” sebagaimana berikut:

التفسير المقاصدي هو النوع من التفسير الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع دلالاتها، مراعيًا في ذلك قواعد التفسير الأخرى كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وغيرها⁷²

Tafsir Maqasidi adalah salah satu bentuk model penafsiran Al-Qurʿan yang menekankan pada penjelasan aspek *maqāṣid* yang terkandung dalam Al-Qurʿan, yang mana semua hukum disyariatkan untuk merealisasikannya, dan ia berfungsi untuk mengungkap makna terdalam dari kumpulan lafal ayat beserta penelitian mendalam

⁶⁹ Menurut Ṣalāh ʿAbd al-Fattāh al-Khālidi, model *al-tafsīr al-mawḍiʿī* (atomistik) sudah dapat mencakup tiga model bentuk penafsiran Al-Qurʿan sebelumnya, yaitu tafsir *al-taḥlīlī* (analitik), tafsir *al-ijmālī* (global), dan tafsir *muqārīn* (komparatif). Hal ini dikarenakan istilah *al-tafsīr al-mawḍiʿī* diartikan sebagai model penafsiran Al-Qurʿan yang menjadikan mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Qurʿan sesuai urutan *tartīb muṣḥafī*. Dalam penerapannya, model tafsir ini bisa menggunakan beberapa metode penjelasan, bisa secara *al-taḥlīlī* jika ingin diuraikan secara komprehensif, *al-ijmālī* jika ingin disampaikan secara global, maupun *muqārīn* jika ingin mengkomparasikan antara satu pendapat mufasir dengan mufasir lainnya. Lihat Ṣalāh ʿAbd al-Fattāh al-Khālidi, *al-Tafsīr al-Mawḍūʿī bayn al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, (Yordania: Dār al-Nafāʾis li al-Nashr wa al-Tawzīʾ, 2012), 46.

⁷⁰ Waṣṣī ʿĀshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 23-27.

⁷¹ Waṣṣī ʿĀshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 20.

⁷² Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Attrash, “al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ishkāliyyah al-Taʾrīf wa al-Khaṣāʾiṣ”, 135.

terhadap aspek semantiknya berlandaskan pada kaidah-kaidah penafsiran Al-Qur'an seperti *al-ma'thūr*, *al-siyāq*, *al-munāsabah*, dan lainnya.

Dalam pandangan lain, terdapat ulama yang masih menyamakan antara kajian tafsir *maqāṣidī* dengan kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Misalnya Aḥmad Jam'ān al-Zahrānī yang menyebut *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis utama dari paradigma tafsir *maqāṣidī*.⁷³ Hal ini menimbulkan adanya dualisme pandangan terkait manakah yang harus dipertimbangkan lebih utama dalam kerangka penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣid*, apakah *maqāṣid al-Qur'an* atau *maqāṣid al-sharī'ah*? Dalam hal ini, Abdul Mustaqim berpendapat bahwa memang teori *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi salah satu elemen penting dari konstruksi *al-tafsīr al-maqāṣidī*, namun hal tersebut bukanlah *al-tafsīr al-maqāṣidī* itu sendiri. Oleh karena itu, dalam mendefinisikan istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī”, Abdul Mustaqim menyebutnya sebagai bentuk model penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya mempertimbangkan dan memberikan aksentuasi pada dimensi *maqāṣid al-sharī'ah* saja, namun juga dimensi *maqāṣid al-Qur'an*.⁷⁴

Perdebatan tersebut sangat lumrah terjadi, mengingat istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī” baru muncul dan populer pada era kontemporer saat ini. Selain itu, belum adanya kesepakatan di antara para ulama terkait definisi dari istilah “al-tafsīr al-maqāṣidī” juga menjadi salah satu penyebab adanya multi tafsir terhadap istilah tersebut. Apabila kita meninjau klasifikasi 'Ādil al-Ma'āshī terhadap bentuk tafsir *maqāṣidī*, maka tafsir *maqāṣidī* terbagi ke dalam dua bentuk, yaitu *al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Ihtidā'ī* dan *al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Intihā'ī*. Untuk bentuk yang pertama, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Ihtidā'ī* adalah penafsiran Al-Qur'an yang menggunakan sebuah *al-maqṣad al-shar'iy* yang

⁷³ Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 46.

⁷⁴ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam”, 9-13.

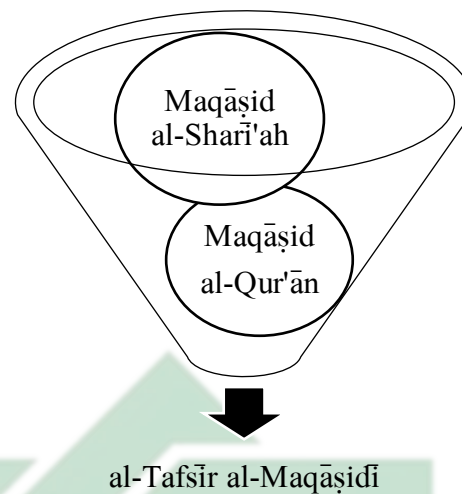
termaktub dalam ayat Al-Qur'an sebagai petunjuk yang menyertai seorang mufasir dalam memahami maksud Allah dalam firman dan hukum-Nya. Sedangkan bentuk yang kedua, *al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Intihā'ī* merupakan penafsiran Al-Qur'an yang menjadikan pemahaman akan *maqāṣid al-Qur'an* sebagai tujuan akhir. Artinya, mufasir yang menggunakan paradigma kedua ini langsung berinteraksi dan melakukan kerja interpretasi terhadap teks Al-Qur'an guna menggali, serta mencari apa yang menjadi maksud dan tujuan utama Allah dari kalam-Nya.⁷⁵

Kemudian, untuk menengahi perdebatan tersebut, Ulya Fikriyati menjelaskan bahwasanya tafsir *maqāṣidī* dapat menggunakan dua patokan utama, baik *maqāṣid al-sharī'ah* maupun *maqāṣid al-Qur'an*. Bagi yang memilih menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai patokannya, maka ia cenderung mengembangkan teori *al-ḍarūriyyāt/al-kullīyyāt al-khams*, meliputi *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-māl*, *ḥifẓ al-'ird*, dan *ḥifẓ al-nasl* sebagai kerangka kerja penafsiran Al-Qur'an. Sedangkan bagi yang lebih memilih *maqāṣid al-Qur'an* sebagai patokannya, maka ia tidak lagi hanya terpaku pada pengembangan teori-teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang terbatas pada ayat-ayat legal-formal (*aḥkām*), tetapi langsung meneliti dan mengeksplorasi sisi-sisi *maqāṣid* Al-Qur'an yang terkandung dalam semua ayat Al-Qur'an secara menyeluruh sebagai pertimbangan kerangka kerja penafsiran.⁷⁶

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷⁵ 'Ādil al-Ma'āshī, "al-Tafsīr al-Maqāṣidī: al-Asas al-Manhajīyyah li al-Fahm al-Salīm wa al-Taḥqīq al-Ḥakīm", *Majallah Dhazā'ir li al-'Ulūm al-Insāniyyah* No. 7 (2020), 235.

⁷⁶ Disampaikan oleh Ulya Fikriyati dalam webinar *online* serial diskusi tafsir dengan tema "Pendekatan Maqashid dalam Tafsir: Upaya Menampilkan Tafsir Al-Quran yang Aktual, Kontekstual, dan Moderat" yang diadakan oleh Tafsiralquran.id dalam <https://youtu.be/4PBwCTsgpx0> diakses pada 29 Maret 2022.



Bagan 2. Perbedaan *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan *al-Tafsīr al-Maqāṣidī*

Adapun jika menggunakan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai basis operasional penafsiran Al-Qur'an. Maka, dalam penerapannya, Tazul Islam menyebutkan sebanyak lima prinsip fundamental dalam *al-tafsīr al-maqāṣidī* yang harus dijadikan pedoman oleh mufasir ketika menafsirkan Al-Qur'an berbasis pendekatan *maqāṣid*, yaitu: *pertama*, karena fokus tafsir *maqāṣidī* adalah mencari tujuan utama Al-Qur'an, maka langkah awal yang dilakukan adalah mengidentifikasi *maqṣad* dari teks Al-Qur'an berdasarkan metodologi yang telah ditentukan. *Kedua*, menguraikan latar belakang proses penentuan *maqṣad* Al-Qur'an secara konseptual. Komponen kedua ini dapat diuraikan analisis penafsiran yang digunakan, seperti analisis tekstual riwayat, tematik, linguistik, historis, komparatif, dan seterusnya. *Ketiga*, mengkombinasikan *maqṣad* Al-Qur'an dengan *wasā'il*-nya. Fungsi *wasā'il* (perantara) disini adalah untuk mengetahui melalui apa saja *maqṣad* tersebut dapat terealisasi.

Kemudian, *keempat*, berangkat dari konsep kesatuan tematik Al-Qur'an (*al-wahdah al-mawḍū'iyah*), maka setiap *maqṣad* Al-Qur'an itu bersifat saling berkaitan dan terhubung antara satu sama lain. Artinya, dalam komponen keempat ini, mufasir *maqāṣidī* harus menjelaskan korelasi *maqṣad* Al-Qur'an yang telah ditentukan dengan *maqṣad* Al-Qur'an lain. Terakhir,

kelima, merefleksikan *maqṣad* Al-Qur'an yang telah ditentukan dengan konteks kehidupan era awal Islam. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa sebagian *maqāṣid* Al-Qur'an telah diaktualisasikan pada era Nabi, dikarenakan perilaku Nabi tidak lain adalah perwujudan dari praksis Al-Qur'an (*kāna khuluquhu al-Qur'ān*). Fungsi dari refleksi ke masa Islam awal adalah untuk mengetahui bagaimana *maqāṣid* Al-Qur'an diaplikasikan, sehingga dapat dikontekstualisasikan untuk kehidupan era saat ini. Intinya, prinsip kelima ini bertujuan untuk mendorong dari kerangka teoritis menuju ke arah praktis.⁷⁷



Bagan 3. Proses *al-Tafsīr al-Maqāṣidī* dengan Basis *Maqāṣid al-Qur'ān*

Dalam uraian sebelumnya telah disampaikan terkait hubungan antara kajian *maqāṣid al-Qur'an* dengan *al-tafsīr al-maqāṣidī*. Adapun terkait dimensi perbedaannya, Ṭāḥa 'Ābidīn ibn Ṭāḥa menyebut bahwa setidaknya terdapat

⁷⁷ Tazul Islam dan Amina Khatun, "Objective-Based Exegesis of The Qur'an: A Conceptual Framework", *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 7 No. 1 (2015), 43-47.

lima poin perbedaan antara *maqāṣid al-Qur'an* dengan *al-tafsīr al-maqāṣidī*⁷⁸, sebagaimana dalam rincian berikut:

1. Dari segi topiknya, kajian *maqāṣid al-Qur'ān* berbicara terkait kumpulan tujuan esensial dan tema universal Al-Qur'an yang melingkupi setiap ayat dan surah Al-Qur'an. Sedangkan kajian *al-tafsīr al-maqāṣidī* lebih berfokus pada pembahasan terkait pengungkapan rahasia-rahasia dan makna terdalam yang terkandung dibalik sebuah ayat, tema, surah, dan hukum syariat.
2. Dari segi tujuannya, ketika para ulama melakukan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dan telah menemukan tujuan-tujuan esensial Al-Qur'an, mereka memiliki tujuan untuk menjadikannya sebagai rambu-rambu yang menjadi patokan dasar dalam memahami teks-teks Al-Qur'an. Sedangkan tujuan dari *al-tafsīr al-maqāṣidī* adalah untuk menyoroti sejauh mana kepedulian seorang mufasir dalam mengungkap tujuan, hikmah pensyariatan, dan rahasia dari Al-Qur'an ketika proses penafsiran teks Al-Qur'an,
3. Dari segi metodenya, untuk mengetahui *maqāṣid al-Qur'ān* diperlukan pemahaman dan penelitian (*istiqrā'*) secara mendalam terhadap kandungan makna setiap ayat dan surah Al-Qur'an. Sedangkan untuk mencapai tujuan *al-tafsīr al-maqāṣidī* diperlukan penelitian secara menyeluruh terhadap literatur-literatur tafsir guna mengetahui kesungguhan para mufasir dalam mengungkap tujuan, hikmah, dan rahasia dari Al-Qur'an.
4. Dari segi historisitasnya, sejarah perbincangan tentang *maqāṣid al-Qur'ān* dapat dilacak secara jelas sejak masa ulama salaf. Sedangkan perbincangan terkait *al-tafsīr al-maqāṣidī* sulit untuk dicarikan sandaran yang jelas terkait sejarah awal mula

⁷⁸ Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 47-49.

kemunculan dan perkembangannya di era salaf. Pendekatan *al-tafsīr al-maqāṣidī* baru muncul dan berkembang pada era akhir-akhir ini, terutama periode Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī, dan tokoh-tokoh lain setelahnya.

c) ***Maqāṣid al-Qur’ān dan Mawḍū’āt al-Qur’ān***

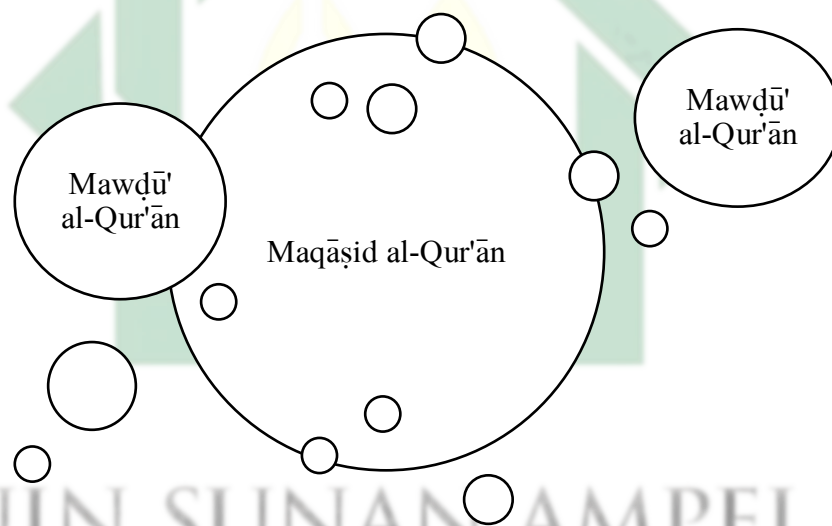
Pembedaan antara konsep dari istilah “*maqāṣid al-Qur’ān*” dengan “*mawḍū’āt al-Qur’ān*” sangat urgen untuk dilakukan, mengingat para ulama klasik cenderung mengabaikan dan tidak menghiraukan sisi-sisi perbedaan antara dua istilah tersebut. Oleh karena itu, penting melakukan pembedaan antara suatu hal yang merupakan tujuan itu sendiri (*maqṣad bi ḥadd dhātih*) dengan hal yang sekedar menjadi perantara (*wasīlah*) untuk menuju tujuan tersebut, supaya tidak terjadi kekaburan antara mana yang memang dapat disebut “*maqāṣid al-Qur’ān*” atau hanya sekedar “*mawḍū’āt al-Qur’ān*”. Dalam hal ini, Ādam Ballū memberikan beberapa catatan terkait perbedaan dan relasi antara istilah “*maqāṣid al-Qur’ān*” dengan “*mawḍū’āt al-Qur’ān*”.

Pertama, setiap tema Al-Qur’an (*mawḍū’ qur’ānī*) yang merupakan tema fundamental dan berfungsi sebagai penyempurna sisi kemanusiaan tanpa adanya perantara, maka hal tersebut termasuk bagian dari *maqāṣid al-Qur’ān*, dan tema tersebut disebut dengan istilah *mawḍū’ maqāṣidī*. Contohnya seperti tema tentang dasar-dasar keimanan (*‘ilm uṣūl al-imān*), tema tentang kompilasi syariat dan hukum (*‘ilm al-sharā’i’ wa al-aḥkām*), dan tema tentang akhlak dan adab (*‘ilm al-akhlāq wa al-ādāb*). *Kedua*, setiap tema Al-Qur’an yang menjadi perantara (*al-wasā’il al-fanniyyah*) untuk menuju suatu *maqāṣid* utama Al-Qur’an, maka tema tersebut tidak bisa disebut sebagai *maqāṣid al-Qur’ān*, akan tetapi hanya sekedar *mawḍū’āt al-Qur’ān* (tema-tema Al-Qur’an). Beberapa contoh tema Al-Qur’an yang termasuk dalam kategori kedua ini antara lain

adalah *al-qasas*, *al-amthāl*, *al-qasam*, *al-jadal*, *al-ḥiwār*, *al-waṣf*, dan *al-tikrār*.⁷⁹

فليس كل موضوع قرآني يدخل في مقاصد القرآن، ومعنى هذا: أن موضوعات القرآن أعم من مقاصد القرآن، ومقاصد القرآن جزء مهم من موضوعات القرآن، بل هي أول موضوعاته⁸⁰

Maka tidaklah setiap tema Al-Qur'an itu masuk dalam kategori *maqāṣid al-Qur'ān*, maksudnya adalah: sesungguhnya cakupan tema Al-Qur'an itu lebih umum dari pada *maqāṣid al-Qur'ān*, sehingga *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi bagian dari cakupan tema Al-Qur'an, tetapi berposisi sebagai bagian tema yang paling sentral dan penting dari kumpulan tema Al-Qur'an. Bahkan, *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut menjadi tema awal yang mendasari tema-tema Al-Qur'an lainnya.



Bagan 4. Perbedaan *Maqāṣid al-Qur'ān* dengan *Mawḍū'āt al-Qur'ān*

Pandangan yang sama juga disampaikan oleh Muḥammad Khalīl Jijak. Menurutny, hubungan antara “*maqāṣid al-Qur'ān*” dan “*mawḍū'āt al-Qur'ān*” adalah berkaitan dengan hubungan cakupan umum dan khusus. Artinya, setiap *maqāṣid al-Qur'ān* itu pasti merupakan tema Al-Qur'an. Sebaliknya, tidak

⁷⁹ Adam Ballū, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī: ‘Arḍ wa Ta’šīl wa Tahfīl*, 19.

⁸⁰ Ibid, 19.

setiap tema Al-Qur'an merupakan representasi dari tujuan utama (*maqāṣid*) dari Al-Qur'an.⁸¹ Dalam penerapannya, Ādam Ballū memberikan contoh terkait dengan salah satu tujuan dasar Al-Qur'an (*al-maqāṣid al-asāsiyyah li al-Qur'ān al-karīm*) yaitu *maqāṣid al-tawḥīd*. Ketika menjelaskan terkait *maqāṣid al-tawḥīd*, Al-Qur'an menggunakan perantara beberapa tema Al-Qur'an yang memuat kandungan ajaran tauhid, seperti melalui perantara kisah (*al-qasas*) (QS. al-A'rāf, QS. Hūd), sumpah (*al-qasam*) (QS. al-Ṣaffāt), serta dalam bentuk dialektika perdebatan dan proses dialog (*al-jadal wa al-ḥiwār*) (QS. al-An'ām, QS. Yūnus, QS. al-Ra'd).⁸² Oleh karena itu, dikarenakan adanya hubungan erat antara *maqāṣid al-Qur'ān* dengan *mawḍū'āt al-Qur'ān*, maka tidak heran jika kemudian 'Abd Allah al-Khaṭīb mendefinisikan istilah "maqāṣid al-Qur'ān" sebagai kumpulan tema induk (*al-mawḍū'āt al-aṣliyyah al-ra'īsah*) yang menjadi perbincangan utama dalam Al-Qur'an, berikut dengan mempertimbangkan sisi hukum, maksud, dan tujuan yang diinginkan oleh *shārī'*.⁸³

C. Genealogi Sejarah Perkembangan *Maqāṣid al-Qur'ān*

Sebagai sebuah disiplin ilmu, maka kajian *maqāṣid al-Qur'ān* mengalami proses perkembangan keilmuan layaknya disiplin ilmu lain. Mulai dari semacam wacana-aplikatif, konsep dasar, hingga menjadi sebuah disiplin ilmu yang kompleks dan teoretis. Pada subab pembahasan ini, penulis mencoba menawarkan formula baru dalam menjelaskan periodisasi genealogi perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. Namun sebelum itu, terlebih dahulu penulis melakukan proses telaah terhadap beberapa sumber referensi yang membahas topik tentang sejarah

⁸¹ Muḥammad Khafīl Jijak, *al-Ta'wīl al-Maqāṣidī wa 'Alamiyyah al-Qur'ān*, (Maroko: al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah li al-'Ulamā'), 7.

⁸² Ādam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fi al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'ṣīl wa Tahfīl*, 19.

⁸³ 'Abd Allah al-Khaṭīb, "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Ahammiyyatuhā fi Taḥdīd al-Mawḍū' al-Qur'ānī", 4.

perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān*, meliputi karya Ādam Ballū⁸⁴, Mas'ūd Būdūkhah, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, Tazul Islam⁸⁵, 'Isa Bū'akāz, Ulya Fikriyati, 'Abd al-Qādir al-Shābiṭ, dan M. Anang Firdaus. Setelah melakukan telaah terhadap beberapa literatur yang telah disebutkan, penulis menyimpulkan bahwa terdapat dua model cara menguraikan perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu:

Pertama, model paradigma periodisasi perbandingan era klasik dengan era kontemporer. Model pertama ini membagi sejarah perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi dua periode utama, yaitu periode klasik dan kontemporer (*'aṣr al-mutaqaddimīn wa al-muta'akhhirīn*). Periode klasik diawali sejak era al-Ghazālī, sedangkan periode kontemporer dimulai pada era Rashīd Riḍā, berikut dengan menguraikan beberapa pemikiran tokoh yang melakukan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* pada masing-masing periode. Paradigma yang seperti ini digunakan oleh mayoritas peneliti, mulai dari Mas'ūd Būdūkhah⁸⁶, 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī⁸⁷, 'Isa Bū'akāz⁸⁸, 'Abd al-Qādir al-Shābiṭ⁸⁹, hingga Tazul Islam. Khusus untuk 'Izz al-Dīn Kashnīṭ⁹⁰, walaupun ia juga membagi perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi dua periode yaitu *'aṣr al-qadīm* dan *'aṣr al-ḥadīth*, namun ia tidak mencukupkan diri sekadar memaparkan hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* para

⁸⁴ Menulis dua karya dalam sejarah kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yaitu *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'ṣīl wa Taḥfīl* dan *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-'Ashir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'ṣīl wa Taḥfīl*.

⁸⁵ Tazul Islam, "The Genesis and Development of the *Maqāṣid al-Qur'ān*", *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 30 No. 3 (2013)

⁸⁶ Mas'ūd Būdūkhah, "Juhūd al-'Ulamā' fī Istibāṭ Maqāṣid al-Qur'ān", *al-Mu'tamar al-'Alamī al-Awwal li al-Baḥithīn fī al-Qur'ān al-Karīm wa 'Ulūmihi* (2011)

⁸⁷ 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, "Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah", *al-Tajdīd* Vol. 20 No. 39 (2016)

⁸⁸ 'Isa Bū'akāz, "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Muḥāwaruhu 'inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn", *Majallah al-Ihyā'* No. 20 (2017)

⁸⁹ 'Abd al-Qādir al-Shābiṭ, "al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah 'inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn", *Majallah al-Mayādīn li al-Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insāniyyah* Vol. 2 No. 3 (2020)

⁹⁰ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Maqāṣiduhā*, (Amman: Dār Majdalāwī li al-Nashr wa al-Tauzī', 2011)

ulama di masing-masing periode. Akan tetapi ia juga menguraikan pendekatan-pendekatan penafsiran yang digunakan oleh para ulama dalam usaha untuk menemukan maksud Al-Qur'an. Sehingga seakan-akan sejarah yang diuraikan lebih terkesan sebagai sejarah penafsiran Al-Qur'an secara umum.⁹¹

Kedua, paradigma periodisasi sejarah *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai sebuah proses genealogi. Karena berbasis pada paradigma proses, maka periodisasi yang dipetakan model kedua ini tidak terbatas hanya dua periode (klasik dan kontemporer) sebagaimana model sebelumnya. Akan tetapi meliputi beberapa fase sejarah yang menjadikan gambaran proses perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* tampak lebih utuh dan dinamis. Model yang kedua ini digunakan oleh Adam Ballū, Ulya Fikriyati, dan M. Anang Firdaus. Ulya Fikriyati membagi genealogi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi empat fase, yaitu: (1) Fase Diaspora Nukleus; (2) Fase Aplikatif Pra-Teoretisasi; (3) Fase Formatif Konseptual; dan (4) Fase Transformatif Kontekstual.⁹² Pembagian empat fase ini juga diterapkan oleh Anang Firdaus secara *letterlijk* dengan diperkaya beberapa tambahan uraian penjelasan.⁹³

⁹¹ 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan setidaknya ada empat pendekatan untuk menemukan *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) pendekatan ilmu munasabah antar ayat dan surah Al-Qur'an (*ṭarīq 'ilm al-munāsabah*); (2) pendekatan tafsir tematik (*ṭarīq al-tafsīr al-mawḍū'ī*); (3) pendekatan kajian ilmu fikih (*ṭarīq al-dirāsāt al-fiqhiyyah*); dan (4) pendekatan-pendekatan yang lain, seperti analisis terhadap keutamaan surah Al-Qur'an tertentu dan seterusnya. Lihat ⁹¹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Marātibuhā*, (Amman: Dār Majdalāwī li al-Nashr wa al-Tauzī', 2011), 89-124.

⁹² Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", *Anil Islam* Vol. 12 No. 2 (2019), 201-211.

⁹³ Walaupun secara garis besar, Anang menggunakan alur periodisasi versi Ulya Fikriyati, namun ia juga memberikan paradigma baru dalam periodisasi perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān*. Paradigma baru yang ditawarkan tersebut adalah pembagian sejarah *maqāṣid al-Qur'ān* dalam dua fase, yaitu Fase Pra-Kodifikasi dan Fase Kodifikasi. Fase Pra-Kodifikasi ini meliputi masa sebelum Fase Diaspora Nukleus atau sebelum era al-Ghazālī, meliputi era Nabi, *Khulafā' al-Rāshidīn*, Tabi'in, para Imam mazhab, dan tokoh-tokoh ulama yang mengembangkan teori *maqāṣid al-sharī'ah* seperti al-Tirmidhī al-Ḥakīm (w. 296 H/908 M), Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H/933 M), al-Qaffāl al-Kabīr (w. 365 H/975 M), Abū Bakr al-Abharī (w. 375 H/985 M), al-'Āmirī al-Faylasūf (w. 381 H/991 M), dan Abū Bakr al-Bāqillānī (w. 403 H/1013 M). Sedangkan Era Kodifikasi, dimulai sejak al-Juwaynī (w. 478 H/1085 M) dan al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M) hingga era Zaynab al-Alwānī atau era saat ini. Lihat M. Anang Firdaus, "Maqāṣid al-Qur'ān Sebagai Paradigma Pendidikan Islam (Konstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Ashūr)" (Disertasi: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020), 142-147.

Selanjutnya, terdapat Ādam Ballū yang memberikan warna baru dalam periodisasi sejarah perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān*. Secara garis besar, ia juga membagi perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi empat fase, yaitu: (1) Fase Embrio/ '*Aṣr Ishārāt fī Mawḍū'* *Maqāṣid al-Qur'ān* (sebelum abad ke-5 H); (2) Fase Formatif/ '*Aṣr al-Ta'sīs* (abad 5-6 H); (3) Fase Afirmatif-Kritis/ '*Aṣr al-Naḍaj wa al-Taṭawwur wa Munāqashah Juhūd al-Sābiqīn* (abad 7-9 H); dan (4) Fase Penyempurnaan (abad 10-14 H). Dalam setiap fase tersebut, Ādam Ballū menguraikan dan menganalisis beberapa pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* dari para tokoh ulama yang hidup pada masing-masing fase tersebut.⁹⁴ Menurut penulis, dua model periodisasi sejarah *maqāṣid al-Qur'ān* berbasis genealogi yang telah disebutkan memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

Untuk model milik Ulya Fikriyati, fase yang diuraikan sangat jelas dan tersusun secara sistematis sesuai urutan periode waktu dan transformasi perkembangannya. Namun, dari sisi muatan kontennya, banyak hal yang masih luput dalam pembahasan Ulya Fikriyati. Misalnya ketika Fikriyati—begitu juga peneliti lain—memulai genealogi kajian *maqāṣid al-Qur'ān*, mereka langsung merujuk pada era al-Ghazālī, dan mengabaikan era pra-Ghazālī. Memang secara tekstual term “*maqāṣid al-Qur'ān*” baru muncul pertama kali di era al-Ghazālī, akan tetapi aplikasi konsep *maqāṣid al-Qur'ān* sudah dimulai sejak periode sebelumnya, walaupun istilah yang digunakan berbeda. Kemudian, ketika membahas fase formatif-konseptual, Fikriyati tidak memasukkan nama Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq, padahal ia termasuk tokoh paling awal yang membahas *maqāṣid al-Qur'ān* dalam satu kitab khusus. Selain itu, terdapat kekaburan data historis dalam urutan fase yang digagas Fikriyati. Ia memasukkan karya-karya teoritis tentang *maqāṣid al-Qur'ān* yang terbit belakangan dalam fase ketiga, yaitu fase formatif konseptual.

⁹⁴ Lihat dalam dua karya Ādam Ballū, yaitu: *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*: '*Arḍ wa Ta'ṣīl wa Taḥfīl* dan *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-'Ashir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī*: '*Arḍ wa Ta'ṣīl wa Taḥfīl*.

Sedangkan karya-karya tafsir *maqāṣidī* yang terbit lebih dahulu justru ia kategorikan ke dalam fase keempat, yaitu fase transformatif kontekstual. Artinya, secara urutan kronologis, dua fase tersebut tidak berada pada urutan yang tepat.

Adapun untuk hasil periodisasi sejarah *maqāṣid al-Qur'ān* versi Ādam Ballū, secara garis besar, penulis memandang tulisan ini sebagai tulisan tentang historiografi *maqāṣid al-Qur'ān* yang paling lengkap dan komprehensif sejauh yang penulis temukan selama ini. Karena fase-fase yang diuraikan sesuai urutan kronologis dan masing-masing tokoh penting di setiap fase juga dikaji secara detail. Namun demikian, kekurangan tulisan Ādam Ballū ini adalah membatasi hanya sampai periode waktu abad ke-14 hijriah. Hal ini mengakibatkan tidak adanya pembahasan mengenai tokoh-tokoh kontemporer yang memiliki karya khusus tentang *maqāṣid al-Qur'ān*. Oleh karena itu, dalam hal ini penulis ingin menggabungkan dua model periodisasi genealogi perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yang telah disebutkan—antara versi Fikriyati dan versi Ādam Ballū—menjadi lima fase pembagian baru sejarah *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) Fase Aplikatif Pra-Konseptual (Sebelum Abad ke-5 H); (2) Fase Formatif-Konseptual (Abad 5-6 H); (3) Fase Afirmatif-Kritis (Abad 7-9 H); (4) Fase Transformatif-Interpretatif (Abad 13-14 H); dan (5) Fase Reformatif-Teoretis (Abad 15 H-Sekarang).

a) Fase Aplikatif Pra-Konseptual (Sebelum Abad ke-5 H)

Sebagaimana umumnya fan ilmu-ilmu keislaman lain, periode awal Islam selalu menjadi rujukan awal dan menjadi pondasi dasar dari sebuah disiplin ilmu keislaman. Fase ini merupakan fase awal yang menjadi pondasi dasar dari kajian *maqāṣid al-Qur'ān*, karena pada fase ini sumber utama kajian *maqāṣid al-Qur'ān*—yaitu Al-Qur'an—mulai diturunkan secara gradual kepada Nabi Muhammad melalui perantara Malaikat Jibril selama kurang lebih 22 tahun (610-632 M) dalam dua periode penurunan yaitu periode makkiyah dan madaniyah. 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menjelaskan bahwa apabila ingin mengkaji dan menelusuri konstruksi sejarah pemikiran *maqāṣidī* dalam Al-Qur'an, maka

ia harus meninjau sejarah dari kemunculan Al-Qur'an itu sendiri. Alasannya cukup simpel, karena Al-Qur'an merupakan sumber dan inspirasi utama dari kemunculan segala ilmu keislaman.⁹⁵ Hal yang sama juga disampaikan oleh Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī bahwasanya kajian “*maqāṣid*” itu muncul bersamaan dengan turunya wahyu berupa Al-Qur'an. Nūr al-Dīn al-Khādimī berpandangan demikian, karena ia memiliki asumsi bahwasanya dalam Al-Qur'an terkandung segala bentuk *maqāṣid* dan kemaslahatan.

أن القرآن الكريم ينطوي على أرقى المقاصد وأكبرها، وأعلى المصالح وأعظمها، فهو أصل الأصول ومصدر المصادر، وأساس النقول والعقول، وقاعدة أي بناء حضاري يهدف إلى الأعمال والتنمية ولإزدهار والتقدم والصلاح، وغير ذلك من الغايات والمقاصد التي ترنو جميع الشعوب ولأمم إلى تحقيقها وتحصيلها⁹⁶

Sesungguhnya Al-Qur'an mengandung aspek *maqāṣid* dan maslahat yang tertinggi dan paling agung. Al-Qur'an merupakan sumbernya perkara-perkara *uṣūl*, pusat rujukan, basis fundamental *naql* dan *aql*, dan menjadi konstruksi setiap bangunan peradaban yang memiliki visi untuk menuju perubahan, perkembangan, kemajuan, reformasi, dan hal-hal lain dari kumpulan visi dan tujuan yang didambakan oleh semua bangsa dan masyarakat untuk merealisasikan dan mencapainya.

Asumsi tersebut sangatlah beralasan, karena memang terdapat beberapa ayat Al-Qur'an yang secara jelas (*ṣarīḥ*) menyebut tujuan dasar (*maqāṣid*) dari diturunkannya Al-Qur'an, misalnya Al-Qur'an turun bertujuan sebagai hidayah dan pedoman hidup bagi umat manusia (QS. al-Baqarah [2]: 53, QS. Āli 'Imrān [3]: 1-4, QS. Āli 'Imrān [3]: 103, QS. Ibrāhīm [14]: 1, QS. al-Isrā' [17]: 9, QS. Luqman [31]: 1-5, dan QS. al-Jinn [72]: 1-2).⁹⁷ Kemudian Al-

⁹⁵ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 89.

⁹⁶ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Hujjiyyatuhu, Dawābiṭuhu, Majālātuhu*, (Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1998), 69.

⁹⁷ Ayman Haroush, “Tārīkh Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah”, *Mizanu'l-Hak Islami Ilimer Dergisi* 11 (2020), 183-184; 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 244-250.

Qur'an juga menyampaikan terkait intisari tujuan ajaran agama yang bersifat memudahkan dan tidak menyulitkan (QS. al-Baqarah [2]: 185, QS. al-Baqarah [2]: 286, QS. al-Nisā' [4]: 28, QS. al-Mā'idah [5]: 6, dan QS. al-Hajj [22]: 78).⁹⁸ Dalam kesempatan lain, Al-Qur'an juga menyampaikan ayat-ayat yang menyebutkan secara jelas terkait tujuan-tujuan dari beberapa praktik amaliah ibadah dan muamalah yang telah disyariatkan oleh Allah, misalnya: *maqāṣid* salat (QS. al-'Ankabūt [29]: 45), *maqāṣid* zakat (QS. al-Baqarah [2]: 271, QS. al-Tawbah [9]: 103), *maqāṣid* puasa (QS. al-Baqarah [2]: 183), dan *maqāṣid* haji (QS. al-Mā'idah [5]: 95, QS. al-Hajj [22]: 27).⁹⁹ Selain itu, banyak juga ayat Al-Qur'an yang menjadi basis-basis dasar konsep *ḍarūriyyāt al-khamsah*, yaitu: (1) *hifẓ al-dīn* (QS. al-Nisā' [4]: 165; QS. al-Anfāl [8]: 39; QS. al-Dharyāt [51]: 56); (2) *hifẓ al-nafs* (QS. al-Baqarah [2]: 179; QS. al-An'ām [6]: 151; QS. al-Furqān [25]: 68); (3) *hifẓ al-aql* (QS. Āli 'Imrān [3]: 190; QS. al-Mā'idah [5]: 90-91; QS. Ṭāha [20]: 114); (4) *hifẓ al-nasl* (QS. al-Nisā' [4]: 3; QS. al-Isrā' [17]: 32), dan *hifẓ al-māl* (QS. al-Nisā' [4]: 5, 29; QS. al-Isrā' [17]: 27; QS. al-Mulk [67]: 15).¹⁰⁰

Adapun dalam bentuk riwayat hadis Nabi—karena fungsinya sebagai penjelas (*mubayyin*) Al-Qur'an—maka banyak ditemukan beberapa riwayat yang berisi penjelasan Nabi Muhammad terkait praktik-praktik beragama yang berbasis pada konsep maslahat, sebagaimana yang telah dijelaskan secara universal dalam nas-nas Al-Qur'an. Misalnya terdapat riwayat yang menyebut bahwa ajaran agama Islam itu tidak menghendaki segala bentuk tindakan yang

⁹⁸ Khālid Aḥmad al-Bashīr, "Maqāṣid al-Sharī'ah: al-Nash'ah wa al-Taṭawwur", *Majallah Adāb al-Nīlain* Vol. 2 No. 1 (2014), 2.

⁹⁹ Lihat Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, "al-Maqāṣid qabla al-Shāṭibī: Qirā'ah fī al-Turāth al-Fiqhī", *Majallah al-Ihyā'*, 118; dan Muṣṭafa 'Abd Allah Ḥadīd, "I'māl al-Fahm al-Maqāṣidī li al-Qur'an al-Karīm 'inda al-Mufasssīrīn", dalam Muḥammad Abū al-Laith dan 'Iṣām al-Tijānī (ed.), *al-Wahy wa al-'Ulūm fī al-Qarn al-Wāḥid wa al-'Ishrīn: Maqāṣid al-Qur'ān wa al-Sunnah wa al-Anẓimah wa al-Muassasāt al-Māliyyah min Manzūr al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Malaysia: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah Mālayziyā, 2015), 62-63.

¹⁰⁰ Ayman Haroush, "Tārīkh Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah", 184-186; Samīḥ 'Abd al-Wahhāb al-Jindī, *Aḥamiyyah al-Maqāṣid fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Atharuhā fī Fahm al-Naṣ wa Istīnbat al-Ḥukm*, (Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 34-36.

menimbulkan kerusakan (*lā ḍarar wa lā ḍirār*), segala hal yang membahayakan harus segera dinegasikan (*al-ḍarar yuzāl*), dan senantiasa menjadikan sebuah persoalan menjadi mudah dan tidak menyulitkan (*yassirā wa lā tu'assirā, wa bashshirā wa la tunaffirā*).¹⁰¹

Pada praktiknya, Jasser Auda menyebut bahwa ide dan gagasan terkait aplikasi pemahaman tentang maksud tertentu dari perintah Al-Qur'an dapat dilacak pada era masa sahabat.¹⁰² Bahkan, al-Raysūnī menyebut para sahabat Nabi ini sebagai para pelopor penggunaan nalar *maqāsid* (*awwal al-maqāsidīyyīn*) dalam memahami teks-teks agama.¹⁰³ Beberapa bentuk ijtihad *maqāsidī* yang paling awal dari para sahabat antara lain yaitu: riwayat *mutawātir* yang menceritakan tentang perbedaan pendapat para sahabat dalam memahami perintah Nabi untuk salat Asar di Banī Quraizah¹⁰⁴, musyawarah pemilihan khalifah pertama pasca wafatnya Rasulullah¹⁰⁵, dan yang paling mashur adalah ide dan inisiatif kodifikasi mushaf Al-Qur'an dari 'Umar ibn Khaṭṭāb.¹⁰⁶ Walaupun ide 'Umar ini sempat ditolak beberapa kali oleh Abū

¹⁰¹ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Ḥujjiyyatuhu, Dawābiṭuhu, Majālātuhu*, 80; Muḥammad Kamāl al-Dīn Imām, "al-Maqāsid qabla al-Shāṭibī: Qirā'ah fī al-Turāth al-Fiqhī", 118

¹⁰² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 41.

¹⁰³ Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī'ah*, (Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2010), 47.

¹⁰⁴ Ketika proses perjalanan, batas waktu Asar menunjukkan hampir habis, sedangkan para sahabat belum sampai Banī Quraizah. Kondisi yang demikian menimbulkan dualisme pandangan di antara sahabat. Sebagian bersikukuh untuk salat Asar di Banī Quraizah, walaupun sudah keluar dari batas waktu salat Asar. Sedangkan sebagian sahabat lain lebih memilih salat di perjalanan, supaya tidak melebihi batas waktu salat Asar. Wujud rasionalisasi pandangan kedua dari dualisme pandangan sahabat tersebut adalah karena mereka berijtihad memahami perintah Nabi berdasarkan basis pemahaman intisari maksud dan tujuan dari perintah, bukan sebatas pada pemahaman literal semata. Perintah Nabi tersebut dipahami oleh kelompok kedua sebagai perintah agar bergegas menuju Banī Quraizah, bukan untuk menunda salat Asar hingga melebihi batas waktu yang telah ditentukan. Walaupun sempat terjadi perdebatan, pada akhirnya dua pandangan sahabat tersebut sama-sama dibenarkan oleh Nabi Muhammad. Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 41.

¹⁰⁵ Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādimī, *al-Ijtihād al-Maqāsidī: Ḥujjiyyatuhu, Dawābiṭuhu, Majālātuhu*, 95.

¹⁰⁶ Telah jamak diketahui bahwa ketika terjadi perang Yamamah, kurang lebih terdapat 70 para penghafal Al-Qur'an yang gugur akibat peristiwa tersebut. Menghadapi kondisi yang demikian, maka 'Umar ibn Khaṭṭāb menyampaikan keluhannya kepada Abū Bakar al-Ṣiddīq. 'Umar

Bakar¹⁰⁷, namun akhirnya ‘Umar berhasil meyakinkan Abū Bakar untuk menyetujui hal tersebut, lalu mengutus Zayd ibn Thābit sebagai promotor tim kodifikasi Al-Qur’an.¹⁰⁸

Peristiwa lain yang menjadi bukti kuat adanya penerapan pemahaman berbasis *maqāsid* terhadap teks agama pada era sahabat terjadi pada masa pemerintahan khalifah ‘Umar ibn Khaṭṭāb. Ketika masa Nabi, hukuman yang diberikan bagi pelaku pencurian adalah potong tangan, sebagaimana disebutkan secara jelas dalam QS. al-Mā’idah [5]: 38. Namun, pada era kepemimpinan ‘Umar, ia menanggihkan hukuman potong tangan tersebut. ‘Umar berpandangan demikian karena pada saat itu umat Islam sedang dilanda musim paceklik (*‘amm al-majā’ah*). Sehingga menyebabkan masyarakat mengalami kesulitan untuk memenuhi kebutuhan pokok. Atas dasar inilah kemudian ‘Umar menanggihkan hukuman potong tangan karena dipandang bertentangan dengan prinsip umum keadilan yang lebih fundamental.¹⁰⁹ Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian al-Raysūnī menobatkan ‘Umar sebagai imamnya praktik fikih berbasis *maqāsid* (*imām al-fiqh al-maqāsidī*).¹¹⁰

menyampaikan bahwa apabila hal ini terjadi secara terus menerus, maka akan semakin banyak para *qurā’* yang jatuh berguguran, sehingga menyebabkan Al-Qur’an hilang dari sanubari umat Islam. Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī’ah*, (Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2010), 54.

¹⁰⁷ Alī al-Ṣābūnī menyebut bahwa terdapat dua alasan utama mengapa Abū Bakar pada awalnya menolak beberapa kali permintaan ‘Umar tersebut, yaitu: (1) Abū Bakar khawatir dengan adanya kodifikasi Al-Qur’an, membuat umat Islam menjadi lalai dan menganggap remeh proses penghafalan Al-Qur’an, dikarenakan sudah ada mushaf yang dapat dibaca sesuka hati tanpa perlu susah-susah menghafalkannya; (2) Abū Bakar sangat khawatir apa yang digagas oleh ‘Umar tersebut menjadi sebuah praktik baru (*bid’ah*) yang tidak dikehendaki oleh Nabi Muhammad. Hal ini cukup rasional mengingat memang tidak ada nas-nas yang memerintahkan untuk melakukan kodifikasi Al-Qur’an dalam bentuk mushaf. Lihat Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 55-56.

¹⁰⁸ Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī’ah*, 54.

¹⁰⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 42.

¹¹⁰ Tidak hanya al-Raysūnī, Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd juga menyebut ‘Umar ibn Khaṭṭāb sebagai orang pertama di kalangan sahabat yang melakukan ijtihad *maqāsidī* untuk tercapainya suatu masalah. Lihat Aḥmad al-Raysūnī, *Muḥāḍarāt fī Maqāsid al-Sharī’ah*, 54; dan Waṣfī ‘Ashūr Abū Zayd, *Maqāsid al-Aḥkām al-Fiqhiyyah: Tārikhuḥ wa Waṣā’ifuḥ al-Tarbawīyyah wa al-Da’wīyyah*, (Kuwait: Rawāfid, 2012), 23.

Pada periode ini penggunaan term “maqāṣid al-Qur’ān” memang belum ditemukan dalam wacana para ulama maupun karya-karya mereka. Namun, secara praktiknya, terdapat beberapa ulama yang sudah mulai melakukan klasifikasi terhadap Al-Qur’an (*taqṣīm al-Qur’ān*), yang mana hal ini menjadi embrio proses klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* yang dilakukan oleh ulama-ulama generasi selanjutnya. Sosok pionir pertama yang mengawali adanya proses *taqṣīm* Al-Qur’an ke dalam beberapa bagian adalah Abū Idrīs al-Khawḷānī (w. 80 H). Dalam sebuah riwayat yang disampaikan Abū Muḥammad ibn Ḥayyān, al-Khawḷānī mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur’an ke dalam beberapa bagian, sebagaimana dalam kutipan berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَيَّانٍ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَسْتَةَ ثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عُمَرَ
ثَنَا أَنَسُ بْنُ سِوَارٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ: إِنَّمَا
الْقُرْآنُ آيَةٌ مُبَشِّرَةٌ، وَآيَةٌ مُنْذِرَةٌ، وَآيَةٌ فَرِيضَةٌ، أَوْ فَصَصٌ أَوْ أَحْبَابٌ، وَآيَةٌ تَأْمُرُكَ،
وَآيَةٌ تَنْهَاكَ

Abū Muḥammad ibn Ḥayyān menceritakan kepada kami, dari Muḥammad ibn ‘Abd Allah ibn Rastah dari Mu’āwiyah ibn ‘Umrān dari Anīs ibn Siwār dari Ayyūb ibn Abī Qilābah, ia berkata: Abū Idrīs al-Khawḷānī berkata: Sesungguhnya Al-Qur’an itu berisi ayat tentang berita gembira, peringatan, perkara-perkara yang diwajibkan, kisah-kisah/berita, perintah, dan larangan.¹¹¹

Berdasarkan riwayat tersebut, Abū Idrīs al-Khawḷānī mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur’an menjadi enam bagian, yaitu: (1) ayat yang berisi perintah (*al-amr*); (2) ayat yang berisi larangan (*al-nahy*); (3) ayat tentang kabar gembira (*al-tabshīr*); (4) ayat tentang peringatan (*al-indhār*); (5) ayat tentang hukum (*al-farā’id/al-aḥkām*); dan (6) ayat yang memuat kisah-kisah masa lalu (*al-qāṣaṣ/al-akhbār*). Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwasanya Abū Idrīs al-Khawḷānī merupakan orang yang pertama kali mempelopori pengklasifikasian

¹¹¹ Adam Ballū, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Mawḍū’ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī*, 26.

ayat-ayat Al-Qur'an (*taqṣīm āyāt al-Qur'ān*) berdasarkan *mauḍū'* (tema) dan *maqāṣid*-nya.¹¹²

Dua abad setelahnya, muncul seorang ulama yang bernama Abū al-'Abbās ibn Surayj al-Baghdādī¹¹³ (w. 306 H). Suatu ketika, ia ditanya oleh Abū al-Wafīd al-Qurashī terkait maksud dari hadis Nabi yang menyebut bahwa kandungan QS. al-Ikhlāṣ mencakup sepertiga dari isi Al-Qur'an. Maka Ibn Surayj kemudian menjawab bahwasanya Al-Qur'an diturunkan dalam tiga bentuk (*unzila al-Qur'ān 'ala thalāthah aqsām*), yaitu: (1) sepertiga tentang *al-asmā' wa al-ṣifāt*; (2) sepertiga tentang *al-aḥkām*; dan (3) sepertiga sisanya tentang *al-wa'd wa wa'īd*.¹¹⁴ Proses klasifikasi Al-Qur'an bersandarkan pada riwayat keutamaan QS. al-Ikhlāṣ sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Surayj ini menjadi inspirasi awal yang banyak digunakan oleh para ulama era selanjutnya dalam mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal ini dikarenakan banyak ulama pasca Ibn Surayj yang melakukan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* bermula dari penyebutan *faḍīlah* QS. al-Ikhlāṣ.

Bersamaan dengan era Ibn Surayj, muncul ulama yang disebut-sebut sebagai pemilik karya tafsir Al-Qur'an tertua¹¹⁵ yang sampai pada era kita saat ini, yaitu Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H). Dalam mukadimah tafsirnya yang berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, al-Ṭabarī

¹¹² Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 27.

¹¹³ Ulama yang memiliki nama lengkap Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Umar ibn Surayj ini merupakan salah satu pembesar ulama fikih mazhab syafi'i yang menjabat sebagai hakim di daerah Shīrāz. Menurut penuturan Abū Ishāq al-Shīrāzī, Ibn Surayj dikenal sebagai ulama pembaharu (*mujaddid*) pada masanya. Selain itu, ia termasuk ulama yang sangat produktif. Hal ini dibuktikan dengan jumlah karya tulisnya yang mencapai angka 400 karya. Lihat Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubrā li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 90.

¹¹⁴ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 27.

¹¹⁵ Walaupun sempat terdengar desas-desus bahwa Sa'īd ibn Jubair (w. 94 H) dan 'Amr ibn 'Ubayd (w. 116 H) telah mengarang kitab tafsir Al-Qur'an secara lengkap. Namun, mayoritas ulama sepakat bahwa kitab tafsir Al-Qur'an tertua yang lengkap dan sampai pada era kita saat ini adalah kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Lihat Muḥammad Muḥammad al-Sayyid 'Awḍ, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī: Namāḍaj Rā'idah fī Ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyad: Maktabah al-Rushd Nāshirūn, 2005), 29.

menyebut bahwa Al-Qur'an diturunkan berkaitan dengan tujuh hal, yaitu: (1) perintah (*al-amr*); (2) larangan (*al-nahy*); (3) perkara yang dihalalkan (*al-halāl*); (4) perkara yang diharamkan (*al-harām*); (5) iman terhadap ayat-ayat *muhkamāt* (*al-īmān bi muḥkam al-Qur'ān al-mubīn*); (6) iman terhadap ayat-ayat *mutashābihāt* (*al-taslīm li mutashābih al-Qur'ān*); dan (7) menjadikan ibrah dan suri tauladan segala bentuk perumpamaan dalam Al-Qur'an (*al-i'tibār bi amthāl al-Qur'ān wa al-itti'āz bi 'izātihī*).¹¹⁶

Selain itu, al-Ṭabarī juga banyak menggunakan redaksi “al-maqṣūd bi hadhihi al-ayah” (maksud dari ayat ini) atau yang serupa dengan redaksi tersebut ketika menafsirkan sebuah ayat Al-Qur'an.¹¹⁷ Tokoh lain yang juga menggunakan term “al-maqṣūd” ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an adalah Abū Manṣūr al-Mātūrīdī (w. 333 H) dalam karyanya *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah*.¹¹⁸ Adapun karya non-tafsir yang menggunakan term “al-maqṣūd” ketika menjelaskan ayat Al-Qur'an pada fase ini antara lain yaitu *al-Umm* karya Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī (w. 204 H) dan *al-Intiṣār li al-Qur'ān* karya Abū Bakr al-Bāqillānī (w. 403 H).¹¹⁹

Dengan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa walaupun memang pada fase ini penggunaan term “maqāṣid al-Qur'ān” belum ditemukan, namun itu tidak menafikan adanya penggunaan term lain yang memiliki konsep yang serupa. Misalnya, penggunaan istilah “aqsām al-Qur'ān” oleh Ibn Surayj dan

¹¹⁶ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muḥsin (ed.), Vol. 1 (Dār al-Hijr), 62-67.

¹¹⁷ Sejauh penelusuran penulis, al-Ṭabarī menggunakan redaksi “maqṣūd” ketika menafsirkan sepuluh ayat Al-Qur'an, berikut: QS. al-Baqarah [2]: 27, 107; QS. Ali 'Imrān [3]: 45, 64, 82; QS. al-Nisā' [4]: 16, 142; QS. al-An'ām [6]: 31, QS. Yūnus [10]: 81; dan QS. al-Isrā' [17]: 72. Pasca al-Ṭabarī, penggunaan redaksi “maqṣūd” juga digunakan oleh al-Mātūrīdī (w. 333 H) ketika menjelaskan kalimat *hunna umm al-kitāb* dalam QS. Ali 'Imrān [3]: 7 sebagai maksud dari Al-Qur'an (*maqṣūd al-kitāb*). Lihat 'Abd al-Rahmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, *al-Tajdīd* Vol. 20 No. 39 (2016), 196.

¹¹⁸ Mundhir Māzin 'Awdah al-Musay'idīn, “al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah fī Kutub al-Tafsīr”, *Majallah Kulliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da'wah* Vol. 1 No. 36 (2018), 707.

¹¹⁹ 'Abd al-Rahmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, 195-196.

“ma’ānī al-Qur’ān”/”abwāb al-Qur’ān” oleh al-Ṭabarī dalam mendeskripsikan isi-isi pokok Al-Qur’an menjadi isyarat kuat adanya praktik klasifikasi muatan Al-Qur’an ke dalam beberapa topik tertentu yang dianggap penting dan menjadi perbincangan umum dalam Al-Qur’an. Paradigma pembagian Al-Qur’an ke dalam beberapa topik penting inilah yang menjadi cikal bakal klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān*. Di satu sisi, pada periode ini kajian *maqāṣid al-sharī’ah* sudah mulai berkembang terlebih dahulu secara konseptual melalui beberapa ulama yang menulis karya dalam topik tersebut dan akibat dari mulai berdirinya beberapa institusi mazhab fikih.¹²⁰

b) Fase Formatif-Konseptual (Abad 5-6 H)

Penulis menyebut fase ini sebagai fase formatif-konseptual karena pada fase ini pertama kali ditemukan adanya penggunaan term “maqāṣid al-Qur’ān” secara tekstual dalam sebuah literatur karya ulama, yaitu *Jawāhir al-Qur’ān* karya al-Ghazālī (w. 505 H). Kehadiran term “maqāṣid al-Qur’ān” tersebut menjadikan kajian terkait eksplorasi maksud-maksud Tuhan dalam teks Al-Qur’an tidak lagi abstrak sebagaimana pada fase sebelumnya, tetapi menjadi lebih konseptual melalui naungan term tersebut. Hal ini dikarenakan term “maqāṣid al-Qur’ān” tidak hanya dipahami sebagai sekadar term bahasa arab biasa, tetapi telah menjadi sebuah idiom. Jika al-Ghazālī merupakan ulama pertama secara umum yang menggunakan term “maqāṣid al-Qur’ān”, maka dari kalangan mufasir terdapat Maḥmūd ibn Ḥamzah al-Kirmānī (w. 505 H) yang dalam *Gharāib al-Tafsīr wa ‘Ajā’ib al-Ta’wīl* mengklasifikasikan Al-Qur’an menjadi tiga komponen, yaitu: (1) *tauḥīd Allah wa dhikr ṣifātihi*; (2)

¹²⁰ Beberapa tokoh yang mengembangkan kajian *maqāṣid al-sharī’ah* pada fase ini antara lain adalah al-Ḥakīm al-Tirmidhī (w. 295 H) melalui dua karyanya yaitu *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā* dan *al-Ḥajj wa Asrārūhu*, Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H) dalam *al-Ibānah ‘an ‘Ilal al-Diyānah* dan *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus*, Abū Bakr al-Qaffāl al-Shāhī (w. 365 H) dalam *Maḥāsīn al-Sharī’ah*, Ibn Babāwaih al-Qummī (w. 381 H) dalam *‘Ilal al-Sharā’i*, dan al-‘Amirī al-Faylasūf (w. 381 H) dalam *al-I’lām bi Manāqib al-Islām*. Lihat Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 46-49.

takālīf al-shar' min al-amr wa al-nahy, dan (3) *qaṣaṣ al-anbiyā' wa al-mawā'iz*.¹²¹

Walaupun al-Kirmānī menjadi pelopor pengklasifikasian Al-Qur'an dari kalangan mufasir, namun ia tidak menggunakan term “maqāṣid al-Qur'an” tetapi “ashyā' al-Qur'an”. Penggunaan term “maqāṣid” dalam literatur tafsir baru diaplikasikan oleh Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghawī (w. 516 H) dalam karyanya yang berjudul *Ma'ālim al-Tanzīl*.¹²² Berdasarkan hal tersebut, maka al-Baghawī merupakan pionir mufasir pertama penggunaan term “maqāṣid” dan menjadikannya sebagai urgensi utama dalam sebuah karya tafsir Al-Qur'an. Dalam mukadimahya, al-Baghawī menyebut bahwa syarat utama untuk terpenuhinya *maqāṣid al-Qur'an* adalah dengan melakukan kerja penafsiran Al-Qur'an secara komprehensif, meliputi peninjauan terhadap aspek *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, dan *'āmm wa khaṣṣ* suatu ayat Al-Qur'an.¹²³

Lain halnya dengan Ibn Barrajān (w. 536 H) dan al-Rāzī (w. 606 H), kedua mufasir ini tidak hanya sekadar menyebutkan istilah *maqāṣid* dalam mukadimah karya tafsirnya, namun telah menjadi istilah kerja yang digunakan beberapa kali ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.¹²⁴ Adapun karya tafsir pada fase ini yang tidak menyebutkan klasifikasi poin-poin *maqāṣid al-Qur'an*, tetapi hanya sekadar menggunakan term “maqṣad”/“maqāṣid” sebagai kata ganti dari “murād” ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an antara lain adalah *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya al-Zamakhsharī (w. 538 H) dan *al-Muḥarrar al-Wafīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya Ibn 'Aṭiyyah (w. 541 H).¹²⁵

¹²¹ Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 94.

¹²² Ibid, 94.

¹²³ Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Muḥammad 'Abd Allah al-Namr, dkk. (ed.) (Riyad: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1409 H), 33.

¹²⁴ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'an al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 48-72.

¹²⁵ Mundhir Māzin 'Awdah al-Musay'idīn, "al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah fī Kutub al-Tafsīr", 708.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa wacana pertama kali tentang gagasan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai term konseptual justru muncul dan berawal dari literatur disiplin ilmu Tasawuf, bukan dari literatur Tafsir ataupun '*Ulūm al-Qur'ān*'. Hal ini dikarenakan kitab *Jawāhir al-Qur'ān* dinilai oleh para peneliti penuh akan nuansa sufistik¹²⁶ Kemudian, bentuk-bentuk klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* para ulama pada fase ini masih cenderung bersifat teologis, karena mayoritas ulama mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur'ān* berdasarkan keutamaan QS. al-Fātiḥah dan QS. al-Iklāṣ. Selain itu, istilah yang digunakan para ulama dalam menggambarkan *maqāṣid* dari Al-Qur'an juga variatif, seperti penggunaan istilah "anḥā' al-Qur'ān" oleh Abū 'Abd Allah Muḥammad al-Māzarī (w. 536 H)¹²⁷, "'ulūm al-Qur'ān" oleh Abū Bakr ibn al-'Arabī (w. 543 H)¹²⁸, dan "maṭālib al-Qur'ān" oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H).¹²⁹

Abū Ḥamid al-Ghazālī (450-505 H/1058-1111 M)

Menurut Tazul Islam, penggunaan pertama kali term "maqāṣid al-Qur'ān" baru ditemukan pada abad ke-5 H/11 M, melalui kemunculan kitab *Jawāhir al-Qur'ān* karya dari sang *ḥujjah al-Islām* yaitu Abū Ḥamid al-Ghazālī

¹²⁶ Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", 201.

¹²⁷ Ṭāha 'Abidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'sīliyyah*, 95.

¹²⁸ Ia menjelaskan tentang *maqāṣid al-Qur'ān* pada uraian subab "Dhikr al-Qism al-Khāmis" dalam karyannya yang berjudul *Qānūn al-Ta'wīl*. Dalam kitab tersebut Ibn al-'Arabī tidak menggunakan redaksi "maqāṣid al-Qur'ān", tetapi menggunakan redaksi "'ulūm al-Qur'ān". Ibn al-'Arabī membagi klasifikasi menjadi tiga macam, yaitu: (1) *al-tauḥīd*, meliputi pengetahuan terhadap makhluk beserta hakikatnya, dan pengetahuan terhadap pencipta beserta nama, sifat, dan perbuatan-Nya; (2) *al-tadkhīr*, meliputi peringatan adanya hari pembalasan terhadap amal seseorang maupun dosanya, surga-neraka, dan hal-hal yang berkaitan dengan persoalan pasca-kematian; dan (3) *al-aḥkām*, meliputi hukum-hukum taklif-amaliah yang dibebankan kepada umat Islam, baik dalam bentuk perintah maupun larangan. Lihat Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd Allah al-'Arabī, *Qānūn al-Ta'wīl*, Muḥammad al-Sulaymānī (ed.) (Beirut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1986), 541.

¹²⁹ Dalam menguraikan maksud dari Al-Qur'an, al-Razi menggunakan tiga istilah, yaitu "maqasid al-Qur'an", "matalib al-Qur'an", dan "'ulum al-Qur'an". Lihat Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 63.

(w. 505 H/1111 M).¹³⁰ Dalam kitab tersebut, al-Ghazālī menulis bab II pembahasan kitabnya dengan judul “fī Ḥaṣr Maqāṣid al-Qur’ān wa Nafā’isuh”. Kamudian, di bab III juga tertulis dengan judul “fī Sharḥ Maqāṣid al-Qur’ān”.¹³¹ Penobatan kitab *Jawāhir al-Qur’ān* karya al-Ghazālī sebagai karya pionir pertama dan menjadi titik tolak awal dalam perjalanan historisitas penggunaan term “maqāṣid al-Qur’ān” juga diamini dan telah disepakati oleh banyak peneliti lain, seperti ‘Isa Bū’akāz¹³², Muḥammad Maḥmūd Kālū¹³³, ‘Abd al-Rahmān Ḥilālī¹³⁴, Aḥmad al-Raysūnī¹³⁵, Ziyād Khafīl Muḥammad al-Daghāmīn¹³⁶, Muḥammad al-Mantār¹³⁷, Sa’īd Ibrāhīm Duwaykāt¹³⁸, Ulya Fikriyati¹³⁹, dan Delta Yaumin Nahri¹⁴⁰.

Dalam bab “fī Ḥaṣr Maqāṣid al-Qur’ān wa Nafā’isuh”, al-Ghazālī menguraikan bahwa dalam Al-Qur’ān terkandung beberapa rahasia dan tujuan agung yang ia rangkum dalam enam bentuk *maqāṣid*. Enam tersebut dibagi lagi oleh al-Ghazālī menjadi dua model klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* berdasarkan urgensitasnya, yaitu: *pertama*, *maqāṣid* primer-fundamental (*al-sawābiq wa al-uṣūl al-muhimmah*) berisi tiga tujuan utama, meliputi: (1) ajakan kepada umat

¹³⁰ Tazul Islam, “The Genesis and Development of the *Maqāṣid al-Qur’ān*”, *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 30 No. 3 (2013), 44.

¹³¹ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm, 1986), 23-25.

¹³² ‘Isa Bū’akāz, “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Muḥāwaruhu ‘inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhhirīn”, *Majallah al-Ihyā’* No. 20 (2017), 89.

¹³³ Muḥammad Maḥmūd Kālū, *Maqāṣid al-Qur’ān Asas al-Tadabbur*, (Jerman: Noor Publishing, 2017), 23.

¹³⁴ ‘Abd al-Rahmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, 196.

¹³⁵ Aḥmad al-Raysūnī, “Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm”, *al-Mu’tamar al-‘Alamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi* (2011), 1970.

¹³⁶ Ziyād Khafīl Muḥammad al-Daghāmīn, “Maqāṣid al-Qur’ān fī Fikr al-Nūrsī: Dirāsah Taḥfīliyyah”, *Ḥawliyyah Kulliyah al-Sharī’ah wa al-Qānūn wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* No. 11 (2003), 357.

¹³⁷ Muḥammad al-Mantār, “Maqāṣid al-Qur’ān: Qirā’ah Ma’rifīyyah wa Taqwīmiyyah”, *al-Mu’tamar al-‘Alamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi* (2011), 2075.

¹³⁸ Sa’īd Ibrāhīm Sa’īd Duwaykāt, “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm bayn al-Imāmīn al-Biqā’i wa Ibn ‘Ashūr” (Disertasi: International Islamic University Malaysia, 2013), 45.

¹³⁹ Ulya Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur’ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman”, 201.

¹⁴⁰ Delta Yaumin Nahri, *Maqāṣid al-Qur’ān: Pengantar Memahami Nilai-nilai Prinsip al-Qur’ān*, (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020), 7.

manusia agar mengenal Allah (*ta'rīf al-mad'ū ilaih*); (2) ajakan untuk mengenal jalan yang lurus dan istiqamah menempuh jalan tersebut (*ta'rīf al-ṣirāṭ al-mustaqīm al-ladhī tajīb mulāzamatuhu fī al-sulūk ilaih*); dan (3) ajakan untuk mengenal kondisi ketika sudah sampai kepada-Nya (*ta'rīf al-ḥāl 'inda al-wuṣūl ilaih*). Kedua, *maqāṣid* sekunder-pelengkap (*al-rawādif wa al-tawābi' al-mughniyah al-mutammimah*), yaitu: (1) penjelasan terkait kondisi orang-orang yang taat, berupa kisah-kisah Nabi, orang saleh, dan lain-lain (*ta'rīf aḥwāl al-muḥibbīn*); (2) penjelasan tentang bantahan Al-Qur'an terhadap tuduhan-tuduhan para musuh Islam (*ḥikāyah aḥwāl al-jāhidīn*); dan (3) hal-hal yang perlu dipersiapkan dalam menempuh jalan menuju Allah (*ta'rīf 'imārah manāzil al-tarīq*).¹⁴¹

Enam klasifikasi tersebut masih diperinci kembali oleh al-Ghazālī menjadi sepuluh bagian, yaitu: (1) *dhikr al-dhāt*; (2) *dhikr al-ṣifāt*; (3) *dhikr al-a'āl*; (4) *dhikr al-ma'ād*; (5) *al-tazkiyyah*; (6) *al-taḥalliyyah*; (7) *dhikr aḥwāl al-awliyā'*; (8) *dhikr aḥwāl al-a'dā'*; (9) *dhikr muḥājah al-kuffār*; dan (10) *dhikr ḥudūd al-aḥkām*.¹⁴² Semua klasifikasi tersebut kemudian disederhanakan kembali oleh Sa'īd Ibrāhīm Duwaykāt menjadi 4 klasifikasi utama *maqāṣid al-Qur'an* menurut al-Ghazālī, yaitu: (1) *al-tauḥīd*; (2) *al-wa'd wa al-wa'īd*; (3) *qaṣaṣ al-Qur'an*; dan (4) *tashrī' al-aḥkām*.¹⁴³ Tidak hanya mengklasifikasikan beberapa *maqāṣid* dari Al-Qur'an, al-Ghazālī juga menguraikan beberapa ilmu yang memiliki keterkaitan dan menjadi alat perantara untuk menuju *maqāṣid al-Qur'an*.¹⁴⁴ Semua klasifikasi *maqāṣid al-Qur'an* yang telah diuraikan

¹⁴¹ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, Muḥammad Rashīd Riḍā al-Qabbānī (ed.) (Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1986), 23-24.

¹⁴² Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'an*, 34.

¹⁴³ Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, "Maqāṣid al-Qur'an al-Karīm bayn al-Imām al-Biqā'ī wa Ibn 'Ashūr", 47.

¹⁴⁴ Dalam *Jawāhir al-Qur'an*, al-Ghazālī menyebut ilmu-ilmu tersebut dengan istilah "ulūm al-lubāb". Ilmu-ilmu tersebut oleh al-Ghazālī dibagi menjadi dua tingkatan, yaitu: (1) tingkatan atas (*al-ṭabqah al-'ulyā*) berkaitan dengan ilmu-ilmu untuk merealisasikan tiga tujuan primer Al-Qur'an, meliputi ilmu bahasa, gramatika Arab, balaghah, qiraat, dan tajwid, yang semuanya berperan penting dalam proses penafsiran ayat Al-Qur'an; (2) tingkatan bawah (*al-ṭabqah al-sufḥā*)

tersebut merupakan hasil *istiqrā'* al-Ghazālī terhadap QS. al-Fātiḥah. Artinya, dalam menentukan *maqāṣid al-Qur'ān*, al-Ghazālī tidak melakukan penelitian secara menyeluruh terhadap semua surah Al-Qur'an. Ia hanya berpijak dan mencukupkan diri untuk mengkaji QS. al-Fātiḥah dengan dalih bahwa QS. al-Fātiḥah merupakan *umm al-kitāb*, sehingga dipandang dalam QS. al-Fātiḥah telah tercakup seluruh tujuan universal Al-Qur'an.

Hasil klasifikasi al-Ghazālī tersebut mendapat kritik dari Sa'īd Ibrāhīm Duwaykāt. Ia mengkritik klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* milik al-Ghazālī karena tidak memasukkan aspek fundamental *akhlāq* sebagai tujuan universal Al-Qur'an.¹⁴⁵ Selain itu, kritik lain juga disampaikan oleh Ziyād Khafīl Muḥammad al-Daghāmīn. Menurutnya, terdapat semacam kesengajaan dalam diri al-Ghazālī untuk mengutamakan sisi Al-Qur'an tertentu dan mengabaikan yang lain. Dalam klasifikasi tersebut, al-Ghazālī memasukkan *qaṣaṣ al-Qur'ān*—padahal hal tersebut banyak disebutkan dalam Al-Qur'an—yang merupakan representasi dari *maqāṣid al-nubuwwāt* hanya sebatas sebagai *maqāṣid* sekunder-pelengkap (*maqāṣid tābi'ah*), sehingga dipandang tidak terlalu urgen. Pandangan yang demikian bertentangan dan kontradiksi dengan apa yang al-Ghazālī sampaikan dalam karyanya sebelumnya, yaitu *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* yang menyebut bahwa *qaṣaṣ al-Qur'ān* memiliki peran penting dalam proses pengenalan Allah kepada hamba-Nya.¹⁴⁶

Namun demikian, penulis memandang bahwa kritik al-Daghāmīn ini terlampau berlebihan dan tidak bersifat substantif. Hal ini dikarenakan *qaṣaṣ al-Qur'ān* bukanlah bagian fundamental dari *maqāṣid al-Qur'ān*, ia hanyalah

berkaitan dengan ilmu-ilmu untuk mewujudkan tiga tujuan sekunder Al-Qur'an, meliputi ilmu *qaṣaṣ al-Qur'ān*, ilmu *jadāl al-Qur'ān*, dan ilmu *aḥkām al-Qur'ān wa maqāṣid al-sharī'ah*. Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, 38-43.

¹⁴⁵ Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm bayn al-Imām al-Biqā'ī wa Ibn 'Ashūr", 48.

¹⁴⁶ Ziyād Khafīl Muḥammad al-Daghāmīn, "Maqāṣid al-Qur'ān fī Fikr al-Nūrsī: Dirāsah Taḥfiliyyah", *Ḥawliyyah Kulliyah al-Sharī'ah wa al-Qānūn wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* No. 11 (2003), 357-358.

tema Al-Qur'an yang sebatas menjadi perantara (*wasīlah*) untuk menuju *maqāṣid al-Qur'ān* yang sesungguhnya yaitu *maqāṣid al-tauḥīd*.¹⁴⁷ Oleh karena itu, kritik al-Daghāmīn tersebut tidak masuk dalam substansi problem masalah, karena masih membicarakan dan memperdebatkan sesuatu yang secara substansial bukanlah bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*. Kritik-kritik tersebut sangat wajar bermunculan, karena dalam pengamatan al-Raysūnī, hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* yang disampaikan al-Ghazālī tersebut sangat dipengaruhi oleh paradigma pemikiran sufistik, baik dari sisi konsep maupun bahasanya.¹⁴⁸ Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya istilah-istilah sufistik yang digunakan al-Ghazālī, seperti “al-sulūk”, “al-tarīqah”, “al-sirr”, “al-wuṣūl”, dan “al-awliyā”.

‘Abd al-Salām ibn Barrajan al-Ishbīlī (450-536 H/1057-1143 M)

‘Abd al-Salām ibn Barrajan al-Ishbīlī (w. 535 H) memiliki karya tafsir Al-Qur'an monumental yang berjudul *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta'arruf al-Āyāt wa al-Nabā' al-‘Aẓīm*. Menurut Aḥmad Farīd al-Mazīdī, selaku pentahkik kitab tersebut, menjelaskan bahwa terdapat beberapa metodologi (*manhaj*) yang digunakan oleh Ibn Barrajan dalam proses penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Secara umum, metodologi penafsiran Ibn Barrajan tidak jauh berbeda dengan metodologi penafsiran normatif lainnya, mulai dari penafsiran berbasis *ma'thūr* (Al-Qur'an, hadis, pendapat para sahabat dan tabi'in), dan menggunakan perangkat-perangkat ilmu Al-Qur'an seperti ilmu makki-madani, munasabah, qiraat, dan lain-lain.¹⁴⁹

Tidak berhenti disitu, dalam proses penafsirannya, Ibn Barrajan juga mengungkap dan menguraikan sisi *maqāṣid* dari sebuah surah yang kemudian

¹⁴⁷ Adam Ballū, *Juhūd al-‘Ulamā' fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 19; bandingkan dengan Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm bayn al-Imāmayn al-Biqā'i wa Ibn ‘Ashūr”, 48.

¹⁴⁸ Aḥmad al-Raysūnī, “Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm”, 1971.

¹⁴⁹ ‘Abd al-Salām ibn Barrajan al-Ishbīlī, *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta'arruf al-Āyāt wa al-Nabā' al-‘Aẓīm*, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.), (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013), 30-34.

ditarik menjadi pandangan umum tentang tujuan universal Al-Qur'an. Misalnya ketika menafsirkan awal QS. al-Hijr, ia menjelaskan bahwa tujuan pertama (*al-maqṣūd al-awwal*) dari QS. al-Hijr adalah terkait pemberitahuan Allah tentang *al-dhikr* dan *al-tadhkir*. Hal ini dilakukan oleh Ibn Barrajān karena ia berpandangan bahwa surah-surah Al-Qur'an tersebut merupakan satu kesatuan yang saling terintegrasi (*waḥdah mutakāmilah*). Sehingga melahirkan sebuah pandangan bahwa Al-Qur'an memiliki konstruksi tujuan-tujuan universal yang menaungi setiap ayat dan surah Al-Qur'an.¹⁵⁰

Melalui paradigma yang demikian, maka Ibn Barrajān kemudian membagi dan mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam dua bentuk klasifikasi—sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Ghazālī—yaitu: pertama, menyebut tiga tujuan universal Al-Qur'an, yaitu: (1) *dhikr Allah wa asmā'uhu wa ṣifātuhu*, (2) *al-nubuwwah wa al-risālah wa mā jā'at bihi min amr aw nahy*, dan (3) *al-naẓr wa al-tafakkur wa al-tadabbur wa al-'ibrah*. Kedua, menyebut tujuan terperinci Al-Qur'an ke dalam tujuh¹⁵¹ bentuk, yaitu: (1) *al-ilahiyyah bi ṣifātihā wa asmā'ihā*, (2) *al-waḥdāniyyah*, (3) *al-rubūbiyyah*, (4) *al-nubuwwah wa ma'rifah khāṣṣiyatihā*, (5) *ma'rifah al-ta'abbud bi mā jā'at bihi al-rusuk*, (6) *al-amānah wa al-iltizām bi al-mīthāq wa al-ta'awwudh min al-khiyānah wa nakth al-'ahd bihā*, dan (7) *al-i'tibār wa al-naẓr wa al-tadabbur*.¹⁵²

¹⁵⁰ 'Abd al-Salām ibn Barrajān al-Ishbīlī, *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta'arruf al-Āyāt wa al-Nabā' al-'Azīm*, Aḥmad Farīd al-Maẓīdī (ed.), (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), 34-35.

¹⁵¹ Ibn Barrajān menggunakan angka tujuh dalam pembagian rincian tujuan Al-Qur'an, karena ia terinspirasi dari jumlah hari dalam seminggu, tujuh tingkatan langit, dan tujuh ayat QS. al-Fatihah yang tercakup dan terangkum di dalamnya semua *maqāṣid al-Qur'ān* secara sempurna. Lihat 'Abd al-Salām ibn Barrajān al-Ishbīlī, *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta'arruf al-Āyāt wa al-Nabā' al-'Azīm*, 85.

¹⁵² Dalam kelanjutannya, Ibn Barrajān menyebut bahwa tujuh tujuan tersebut masih dapat diperinci kembali hingga mencapai angka seratus, sebagaimana jumlah *asmā' al-ḥusna* dan jumlah tingkatan dalam surga. Lihat 'Abd al-Salām ibn Barrajān al-Ishbīlī, *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta'arruf al-Āyāt wa al-Nabā' al-'Azīm*, 82-83; Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kaṣhf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'ṣīl wa Tahfīl*, 48-50.

c) Fase Afirmatif-Kritis (Abad 7-12 H)

Jika fase sebelumnya merupakan fase pondasi dasar konseptual melalui penemuan pertama kali penggunaan term “*maqāṣid al-Qur’ān*”, maka fase ini penulis sebut sebagai fase afirmatif-kritis karena karya-karya ulama yang mengkaji topik *maqāṣid al-Qur’ān* semakin bertumbuh subur, baik dalam bentuk karya tafsir maupun non-tafsir. Sehingga hal ini menjadi semacam afirmasi atau peneguhan atas formasi dasar yang telah dibangun pada fase sebelumnya. Adapun alasan penulis menambahkan kata “kritis” pada genealogi ketiga ini dikarenakan bentuk penguatan kajian *maqāṣid al-Qur’ān* yang dilakukan oleh para ulama fase ini tidak hanya sekadar melanjutkan apa yang telah diuraikan oleh generasi pendahulu, namun juga mengkritisi hasil pemikiran mereka. Oleh karena itu, Ādām Ballū menyebut periode ini sebagai periode awal mula kemunculan sikap kritis terhadap konsepsi para ulama era sebelumnya dalam memahami *maqāṣid al-Qur’ān*. Tidak hanya itu, para ulama pada fase ini juga ingin merekonstruksi terkait jumlah bilangan klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* (*‘aṣr munāqashah juhūd al-sābiqīn fī maqāṣid al-Qur’ān wa i’ādah al-naẓr fī ‘adad al-maqāṣid*).¹⁵³

Bukti kritis pada fase ini dapat ditelusuri dalam karya bidang akidah milik Ibn Taymīyah (w. 728 H) yang berjudul *Jawāb Ahl al-‘Ilm wa al-Imān bi Taḥqīq ma Akhbara bihi Rasūl al-Raḥmān min anna (Qul Huwa Allah Aḥad) Tu’addil Thuluth al-Qur’ān*. Dalam karya tersebut ia mengkritik (*ta’qīb*) hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* al-Ghazālī dan al-Qāḍī ‘Iyāḍ. Selain itu, jika fase sebelumnya proses identifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* berangkat dari suatu surah yang memiliki *faḍīlah* tertentu, maka pada fase ini *maqāṣid al-Qur’ān* sudah mulai diidentifikasi berdasarkan analisis terhadap dimensi *maqāṣid* dari beberapa surah Al-Qur’an, sebagaimana dilakukan oleh Ibn al-Qayyim al-

¹⁵³ Ādām Ballū, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Mawḍū‘ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī*, 146.

Jawziyah (w. 751 H) dalam beberapa karyanya¹⁵⁴, yang kemudian disempurnakan oleh Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (w. 885 H) dalam *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* dan *Maṣā'id al-Nazr li al-Ishrāf 'ala Maqāsid al-Suwar*. Artinya, fase ini juga menjadi cikal bakal dari kemunculan kajian *maqāsid* berbasis surah-surah Al-Qur'an atau yang lebih dikenal dengan istilah *maqāsid al-suwar al-Qur'ān*.

Beberapa karya tafsir pada fase ini yang menguraikan klasifikasi *maqāsid al-Qur'ān* antara lain adalah: (1) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya 'Abd Allah ibn 'Umar al-Bayḍawī (w. 675 H); (2) *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* karya Ibn Juzay al-Gharnāṭī (w. 741 H); (3) *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Alā' al-Dīn al-Khāzin (w. 741 H); (4) *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashf 'an Qinā' al-Rayb* karya Sharaf al-Dīn al-Ṭayyibī (w. 743 H); (5) *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* karya Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H); (6) *Madārij al-Sālikīn* karya Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H); (7) *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya 'Abd Allah ibn Kathīr (w. 774 H); (8) *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb* karya Ibn 'Ādil al-Ḥanbalī (w. 775 H); (9) *Gharāib al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān* karya Nizām al-Dīn al-Naysābūrī (w. 850 H); *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz* karya al-Fayrūz Ābādī (w. 817 H), (10) *Tabṣīr al-Raḥmān wa Taysīr al-Manār: Ba'd ma Yushīr ila I'jāz al-Qur'ān* karya 'Alī ibn Aḥmad al-Mahāyimī (w. 835 H), dan (11) *Ghāyah al-Amānī fī Tafsīr al-Kalām al-Rabbānī* karya al-Kūrānī (w. 893 H).¹⁵⁵ Selain dalam karya tafsir, term “*maqāsid al-Qur'ān*” juga dapat dijumpai dalam beberapa karya bidang

¹⁵⁴ Karya-karya Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah yang memiliki perhatian terhadap dimensi *maqasid* surah-surah Al-Qur'an antara lain adalah *al-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, *Badā'ī' al-Fawā'id*, *al-Fawā'id*, dan *Madārij al-Sālikīn bayn Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'in*.

¹⁵⁵ Lihat Ṭāha 'Ābidīn Ṭāha, *al-Maqāsid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah*, 97-108; bandingkan dengan Ādam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāsid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 83-144, dan Ādam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāsid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-'Ashir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī*, 7.

non-tafsir, seperti Ilmu Al-Qur'an¹⁵⁶, Ushul Fikih, Fikih, maupun *Maqāṣid al-Sharī'ah*.¹⁵⁷

Secara garis besar, para ulama fase ini sepakat bahwa klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* terpusat pada tiga poin, yaitu (1) *al-tauḥīd* (teologi); (2) *al-ma'ād* (eskatologi); dan (3) *al-aḥkām/al-taklīf* (yurisprudensi). Adapun *maqāṣid* selain tiga poin yang telah disebutkan, para ulama masih berbeda pendapat apakah hal tersebut memang *maqāṣid al-Qur'ān* atau sekedar *wasā'il* untuk menuju *maqāṣid* yang telah disepakati, misalnya *maqāṣid al-nubuwwah*, *al-qāṣaṣ*, *al-amthāl*, dan selainnya.¹⁵⁸ Untuk lebih jelasnya, penulis akan mengambil beberapa sampel hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* ulama, serta me-review-nya secara singkat, sebagaimana dalam uraian berikut:

Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn Taymiah (661-728 H/1263-1328 M)

Telah disebutkan dalam uraian sebelumnya, bahwa banyak ulama yang melakukan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi tiga bagian, bertitik tolak pada sandaran riwayat tentang keutamaan QS. al-Ikhlāṣ yang mencakup sepertiga Al-Qur'an. Dalam hal ini Ibn Taymiah mencoba mengkaji hal tersebut dengan menulis sebuah karya dengan judul yang cukup panjang yaitu *Jawāb Ahl al-'Ilm wa al-Imān bi Taḥqīq mā Akhbara bihi Rasūl al-Raḥmān min anna (Qul Huwa Allah Aḥad) Tu'addil Thuluth al-Qur'ān*. Sebagaimana termaktub dalam judulnya, kitab ini membahas persolan keutamaan (*faḍīlah*) QS. al-Ikhlāṣ secara khusus, dan keutamaan surah-surah Al-Qur'an yang lain secara umum.

¹⁵⁶ Contohnya kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794 H), *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w. 911 H), dan *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Waliy Allah al-Dahlawī (w. 1176 H).

¹⁵⁷ Contohnya kitab *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* karya al-'Izz ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H), *Majmū' al-Fatāwa* karya Abū al-Barakāt al-Nasafī (w. 710 H), dan *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* karya Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H).

¹⁵⁸ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 147.

Ibn Taymiah sendiri mengakui adanya sebagian ayat atau surah Al-Qur'an yang memiliki keutamaan lebih dibanding lainnya. Karena hal tersebut memang disebutkan dalam banyak literatur hadis terkait riwayat-riwayat hadis Nabi tentang keutamaan suatu ayat atau surah Al-Qur'an, walaupun di sisi lain banyak dari riwayat-riwayat tersebut yang dinilai oleh Ibn Taymiah berstatus sebagai hadis *ḍa'īf* dan *gharīb*. Misalnya riwayat tentang QS. al-Ikhlās mencakup sepertiga Al-Qur'an, QS. al-Zalzalah mencakup setengah Al-Qur'an, QS. al-Kāfirūn merangkum seperempat Al-Qur'an, QS. al-Fātiḥah mencakup seluruh Al-Qur'an, dan lain sebagainya.¹⁵⁹ Namun demikian, Ibn Taymiah juga mengkritik (*ta'qīb*) hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* dari beberapa ulama pendahulunya.

Kritik pertama dilayangkan oleh Ibn Taymiah kepada al-Ghazālī. Ibn Taymiah menilai bahwa jumlah hasil klasifikasi al-Ghazālī menyalahi riwayat hadis tentang keutamaan QS. al-Ikhlās. Dalam riwayat tersebut dijelaskan bahwa Al-Qur'an terbagi hanya menjadi tiga bagian fundamental, bukan terbagi menjadi enam bagian (tiga primer dan tiga sekunder) sebagaimana disebutkan dalam uraian al-Ghazālī. Hal ini dikarenakan tiga *maqāṣid* pelengkap tersebut telah masuk dalam cakupan tiga *maqāṣid* primer, sehingga tidak perlu membagi lagi ke dalam klasifikasi tersendiri. Dalam kata lain, penulis memandang Ibn Taymiah ingin mengklaim bahwasanya klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* yang benar hanyalah dalam bentuk tiga klasifikasi, tidak kurang dan tidak lebih.¹⁶⁰

Tidak hanya al-Ghazālī, Ibn Taymiah juga mengkritik hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* milik al-Qāḍī 'Iyāḍ. Berdasarkan hasil telaah terhadap QS. Hūd [11]: 1-3, al-Qāḍī 'Iyāḍ membagi *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi tiga macam,

¹⁵⁹ Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn Taymiah, *Jawāb Ahl al-'Ilm wa al-Imān bi Taḥqīq ma Akhbāra bihi Rasūl al-Raḥmān min anna (Qul Huwa Allah Aḥad) Tu'addil Thuluth al-Qur'ān*, (Riyad: Dār al-Qāsim, 1996), 19-25.

¹⁶⁰ Ibid, 150.

yaitu: (1) *al-ulūhiyyah*; (2) *al-nubuwwah*; dan (3) *al-taklīf*. Ibn Taymiah menyebut bahwa klasifikasi tersebut didasarkan pada pendapat yang lemah. Alasannya karena al-Qāḍī ‘Iyāḍ hanya memasukkan aspek *al-wa’d wa al-wa’id* (janji dan ancaman Allah) dan *qaṣaṣ* (kisah-kisah Nabi dan umat terdahulu) sebagai bagian *maqāṣid al-nubuwwah*. Padahal *maqāṣid al-nubuwwah* tidak hanya berkaitan dengan dua hal tersebut, tetapi juga mencakup segala aspek yang menjadi misi risalah kenabian, termasuk penjelasan terkait perkara-perkara yang diperintahkan dan dilarang oleh Allah.¹⁶¹

Berbagai kritik yang telah disampaikan oleh Ibn Taymiah tersebut dikritisi ulang oleh Ādām Ballū. Menurut Ādām, sangat tidak memungkinkan jika klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* harus ditentukan dan dibatasi dalam jumlah bilangan tertentu, sebagaimana yang dilakukan Ibn Taymiah yang membatasi klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* harus dalam bentuk tiga poin. Proses klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* merupakan perkara yang bersifat *ijtihādiyyah* (hasil usaha manusia), karena memang tidak adanya nas-nas agama yang secara spesifik membatasi *maqāṣid al-Qur’ān* harus dalam jumlah bilangan tertentu.¹⁶² Hal senada juga disampaikan oleh Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd. Ia berpandangan bahwa hasil penyimpulan jumlah dan jenis *maqāṣid Al-Qur’an* akan senantiasa berbeda-beda sejalan dengan hasil penelitian para ulama pada zaman masing-masing, pengaruh peradaban yang melingkupi, dan problematika yang berkelindan di antara pelaku zaman.¹⁶³ Selain itu, riwayat-riwayat yang menyebut klasifikasi Al-Qur’an pun juga berbeda-beda. Riwayat yang satu menyebut bahwa Al-Qur’an terbagi dalam dua bagian, riwayat yang lain menyebut tiga bagian, empat bagian, dan seterusnya. Oleh karena itu, sangat wajar dan logis jika kemudian antar ulama satu dengan ulama yang lain saling

¹⁶¹ Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn Taymiah, *Jawāb Ahl al-‘Ilm wa al-Imān bi Taḥqīq ma Akhbāra bihi Rasūl al-Raḥmān min anna (Qul Huwa Allah Aḥad) Tu’addil Thuluth al-Qur’ān*, 154-155.

¹⁶² Ādām Ballū, *Juhūd al-‘Ulamā’ fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Mawḍū’ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi’ al-Hijrī*, 94.

¹⁶³ Waṣṣī ‘Āshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 32.

berbeda pendapat dalam menentukan poin dan kuantitas jumlah klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān*.¹⁶⁴

Ibn al-Qayyim al-Jawziyah (691-751 H/1292-1350 M)

Jika sebelumnya para ulama cenderung melakukan ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān* terbatas terhadap surah-surah yang memiliki *faḍā'il* tertentu—seperti QS. al-Fatihah, QS. al-Ikhlāṣ, QS. al-Zalzalah, QS. al-Kāfirūn—maka pada periode Ibn al-Qayyim al-Jawziyah ini cakupan ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān* diperluas. Ekstraksi tidak lagi hanya diambil dari surah-surah tertentu, namun disarikan dari *maqāṣid* kumpulan surah Al-Qur'an. Oleh karena itu, dapat disebut bahwa Ibn al-Qayyim al-Jawziyah merupakan ulama pelopor dan inisiator pertama yang membuka jalan penggunaan basis *maqāṣid al-suwar* dalam menemukan *maqāṣid al-Qur'ān*. Dalam melakukan ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān*, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah melakukan telaah *maqāṣidī* terhadap beberapa surah berikut, yaitu: QS. al-Fātiḥah, QS. Qaf, QS. al-Shams, QS. al-Fajr, QS. al-Balad, QS. al-Burūj, QS. al-Mursalāt, QS. al-Qiyāmah, QS. Yāsin, QS. al-Kāfirūn, QS. al-Sajdah, dan QS. al-Insān. Ia menyimpulkan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* terdiri dari tiga hal, yaitu: (1) *al-Ta'rīf bi al-Ma'būd*, (2) *al-Nubuwwah*; dan (3) *al-Ma'ād wa al-Jazā' 'ala al-A'māl*.¹⁶⁵

Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī (w. 790 H/1388 M)

Menurut Murād Bulkhīr, baik dalam karya *al-I'tisām* maupun *al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī belum memberikan definisi secara spesifik untuk istilah “*maqāṣid al-Qur'ān*”. Namun demikian, ditemukan beberapa pandangan al-Shāṭibī terhadap Al-Qur'an yang dapat dijadikan sebagai basis sintesis pendefinisian istilah “*maqāṣid al-Qur'ān*” versi al-Shāṭibī. Dalam *al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī menyebut Al-Qur'an sebagai “*kulliyyah al-sharī'ah*”,

¹⁶⁴ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 94.

¹⁶⁵ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 108.

“‘umdah al-millah”, dan “yanbū’ al-ḥikmah”. Berdasarkan data tersebut, maka Murād Bulkhīr menyusun definisi istilah “maqāṣid al-Qur’ān” versi al-Shāṭibī sebagai akumulasi makna esensial-universal dari proses turunya Al-Qur’an yang merupakan cerminan dari tujuan-tujuan pensyariaan dan hidayah Al-Qur’an (*al-ma’ānī al-kullīyyah li al-tanzīl wa al-mu’abbarah ‘an aghrāḍihi al-tashrī’īyyah wa al-hidā’īyyah*).¹⁶⁶ Hal yang berbeda disampaikan oleh Ādām Ballū. Menurutnya, al-Shāṭibī telah memberikan definisi tentang konsep *maqāṣid al-Qur’ān*, walaupun tidak secara gamblang menggunakan redaksi “maqāṣid al-Qur’ān”. Hal itu disampaikan oleh al-Shāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* sebagaimana berikut:

وكل ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطب بوصف العبودية، والإقرار

الله بالربوبية، فذلك هو الباطن المراد والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله¹⁶⁷

Setiap segala sesuatu yang menjadi bagian dari kumpulan makna esensial yang terkandung di dalamnya, meliputi penetapan umat manusia dengan sifat penghambaan dan meyakini ketuhanan Allah, maka hal tersebut merupakan tujuan dan maksud batin yang mana Al-Qur’an diturunkan untuk merealisasikan hal tersebut.

Berdasarkan analisis Aḥmad Kāfī, terdapat dua kegelisahan intelektual utama yang menyebabkan al-Shāṭibī menyebut pentingnya pemahaman terhadap *maqāṣid al-Qur’ān*, yaitu: *pertama*, adanya fenomena perdebatan di antara para ulama dalam kajian syariat Islam yang antara satu sama lain saling beradu dalil-dalil yang bersifat *furū’*. Sehingga menyebabkan wacana keislaman yang berkembang di lingkungan masyarakat muslim pada saat itu hanya berbasis pada paradigma parsial (*al-naẓr al-juz’ī*), sehingga menyebabkan absennya pandangan keagamaan berbasis paradigma holistik-universal (*al-naẓr al-kullī*). *Kedua*, maraknya pemahaman tekstual Al-Qur’an

¹⁶⁶ Murād Bulkhīr, “Maqāṣid al-Qur’ān ‘inda al-Imām al-Shāṭibī: Dirāsah Ta’šīliyyah”, *Majallah al-Mi’yār* Vol. 23 No. 46 (2019), 34.

¹⁶⁷ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 701.

yang mengakibatkan rendahnya perhatian terhadap pengungkapan makna batin/makna terdalam teks Al-Qur'an, padahal *maqāṣid* dari sebuah teks itu terkandung dalam sisi batin teks tersebut, bukan sisi lahiriahnya. Dua problem inilah yang membuat al-Shāṭibī memandang *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai solusi untuk menyelesaikan persoalan yang sedang terjadi. Karena kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dipandang sebagai cerminan dari paradigma keagamaan bersifat holistik-universal dan merupakan potret dari proses pengungkapan makna batin Al-Qur'an.¹⁶⁸

Dalam melakukan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān*, al-Shāṭibī menggunakan redaksi “‘ulūm al-Qur'ān” tidak “*maqāṣid al-Qur'ān*”. Menurut al-Shāṭibī, tujuan Al-Qur'an tercakup dalam tiga hal berikut, yaitu: (1) pengenalan Allah sebagai zat yang patut disembah (*ma'rifah al-mutawajjah*); (2) pengenalan cara beribadah kepada Allah (*ma'rifah kayfiyyah al-tawajjuh*); dan (3) pengenalan terkait hal-hal yang bersifat eskatologis agar umat manusia takut dan mengharap kepada Allah (*ma'rifah ma'āl al-'abd*). Dalam setiap tujuan tersebut tercakup di dalamnya pengetahuan-pengetahuan yang menjadi basis konstruksi masing-masing tujuan.¹⁶⁹ Tidak hanya itu, al-Shāṭibī juga membagi klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam dua model bentuk klasifikasi sesuai dengan dua periodisasi turunya Al-Qur'an, yaitu makkiyah dan madaniyah.

Untuk model yang pertama, al-Shāṭibī menyebut tiga klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* periode makkah, yaitu: (1) *taqrīr al-wahdāniyyah lillah al-wāḥid al-*

¹⁶⁸ Aḥmad Kāfī, “Tārīkh al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah: ‘Arḍ wa Dirāsah al-Shāṭibī wa ‘Allāl al-Fāsī Numūdhujān”, dalam Muḥammad Safīm al-‘Uwwa (ed.), *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah Buhūth*, Vol. 1 (London: Mu'assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2016), 93-96.

¹⁶⁹ Untuk merealisasikan tujuan Al-Qur'an yang pertama, diperlukan pengetahuan akan dzat Allah meliputi *ṣifāt* maupun *a'āl*-Nya. Kemudian, untuk tujuan yang kedua diperlukan pengetahuan terhadap macam-macam bentuk ibadah, adat, dan muamalah, sekaligus hukum dan prosedur pelaksanaannya. Terakhir, untuk tujuan yang ketiga, diperlukan pemahaman terhadap persoalan-persoalan eskatologis meliputi persoalan kematian, hari kiamat, dan kehidupan pasca kematian. Lihat Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 696-697.

ḥaq (tauhid); (2) *taqrīr al-nubuwwah muḥammad* (kenabian/prophetology); dan (3) *ithbāt amr al-ba'th wa al-dār al-ākhirah* (eskatologis). Kemudian, untuk model yang kedua, al-Shāṭibī menyebut *maqāṣid al-Qur'ān* periode madaniyah meliputi enam hal, yaitu: (1) *bayān aqsām af'āl al-mukallafīn*; (2) *bayān al-'ibādāt*; (3) *bayān al-'ādāt*; (4) *bayān al-mu'āmalāt*; (5) *bayān aḥkām al-jināyāt*; dan (6) *bayān al-kullīyyāt al-khams*.¹⁷⁰ Walaupun pada perinciannya berbeda, namun antara *maqāṣid al-Qur'ān* periode makkiyah dan *maqāṣid al-Qur'ān* periode madaniyah memiliki hubungan yang sangat erat. Hal ini dikarenakan kandungan surah-surah periode makkiyah berisi *maqāṣid al-Qur'ān* yang bersifat fundamental-universal, sedangkan surah-surah periode madaniyah secara umum bersifat memerinci asas-asas fundamental yang telah disebutkan dalam surah-surah makkiyah. Sehingga, secara tidak langsung perbincangan surah-surah Al-Qur'an periode madaniyah memiliki muatan tujuan yang sama dengan surah-surah Al-Qur'an periode makkiyah, hanya berbeda pada sisi cakupan perinciannya saja.

Ibrāhīm ibn 'Umar Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (809-885 H/1407-1483 M)

Banyak dari kalangan peneliti maupun ulama yang menyebut bahwa mufasir yang hidup pada era Dinasti Mamluk ini termasuk sosok ulama yang banyak bersinggungan dengan kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. Dugaan ini diperkuat dengan adanya dua karya magnum opus miliknya yaitu *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar* dan *Maṣā'id al-Naẓr li al-Ishrāf 'ala Maqāṣid al-Suwar*. Dalam menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān*, al-Biqā'ī tidak menggunakan redaksi “*maqāṣid al-Qur'ān*”, tetapi menggunakan beberapa redaksi lain yang memiliki maksud makna yang serupa yaitu “*ma'ānī al-Qur'ān*”, “*maṭālib al-Qur'ān*” dan “*ulūm al-Qur'ān*”. Hampir sama dengan pendahulunya, al-Biqā'ī melakukan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* berdasarkan

¹⁷⁰ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 718; bandingkan dengan Ādam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawqū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 128-131.

telaah terhadap surah-surah yang memiliki keutamaan memuat universalitas ajaran Al-Qur'an, seperti QS. al-Fātiḥah dan QS. al-Ikhlās.¹⁷¹

Misalnya ketika menjelaskan kandungan QS. al-Fātiḥah—karena surah tersebut memiliki keutamaan sebagai induk Al-Qur'an (*umm al-Qur'ān*)—al-Biqā'ī menyebut bahwa tujuan utama Al-Qur'an adalah pengenalan Tuhan terhadap hamba-Nya dan segala perkara yang diridai-Nya.¹⁷² Lain halnya ketika menjelaskan QS. al-Ikhlās. Karena surah tersebut memiliki keutamaan mencakup sepertiga Al-Qur'an, maka al-Biqā'ī membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tiga bentuk, yaitu: (1) *al-'aqā'id*; (2) *al-aḥkām*; dan (3) *al-qāṣaṣ*. walaupun pada awalnya al-Biqā'ī terfokus pada ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān* terhadap surah-surah tertentu yang memiliki keutamaan, namun pada kesempatan lain al-Biqā'ī juga melakukan telaah *maqāṣidī* terhadap seluruh surah Al-Qur'an yang berjumlah 114 surah tersebut. Misalnya, QS. al-Baqarah yang mengandung empat bentuk *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) *al-ilahiyyāt*; (2) *al-nubuwwāt*; (3) *al-qadā' wa al-qadar*; dan (4) *al-ma'ād*.

Menurut analisis Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, aspek *maqāṣid al-Qur'ān* yang paling utama dan fundamental dalam kacamata al-Biqā'ī adalah *maqāṣid al-tauḥīd/al-i'tiqād*. Hal ini dikarenakan sebagian besar surah Al-Qur'an memiliki tujuan untuk merealisasikan *maqāṣid al-tauḥīd/al-i'tiqād*. Sehingga, aspek *maqāṣid al-Qur'ān* lain seperti *al-aḥkām* dan *al-qāṣaṣ* lebih bersifat sebagai *maqāṣid al-tab'iyyah*. Selain itu, al-Biqā'ī menjelaskan aspek *maqāṣid al-Qur'ān* hanya secara global (*al-ijmāl*) tidak melakukan perincian (*al-tafṣīl*). Misalnya ketika menyebut *maqāṣid al-tauḥīd*, al-Biqā'ī tidak

¹⁷¹ Adam Ballū, *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwāl al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī*, 137-139.

¹⁷² Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Maṣā'id al-Naẓr li al-Ishrāf 'ala Maqāṣid al-Suwar*, 'Abd al-Samī' Muḥammad Aḥmad Ḥasanayn (ed.), Vol. 1 (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1987), 210.

menjelaskan secara rinci turunan dari *maqāṣid al-tauḥīd* itu melingkupi aspek tauhid apa saja.¹⁷³

Walaupun demikian, menurut penulis periode al-Biqā'ī ini termasuk menjadi salah satu titik penting sejarah perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* sekaligus menjadi kritik pendahulunya. Karena ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān* pada periode ini diterapkan terhadap seluruh surah Al-Qur'an secara sempurna, tidak seperti pendahulunya yang hanya mencukupkan diri pada ekstraksi *maqāṣid al-Qur'ān* terhadap surah-surah tertentu saja. Hal yang sama juga disampaikan oleh Ulya Fikriyati. Ia menyebut bahwa periode al-Biqā'ī ini bisa disebut sebagai periode pengembangan teori *munāsabah* al-Rāzī, yang kemudian menginspirasi para ulama generasi berikutnya dalam pengembangan konsep kesatuan tema Al-Qur'an (*wiḥdah qur'āniyyah*).¹⁷⁴ Tidak hanya itu, dalam kajian ilmu *maqāṣid al-suwar*, al-Biqā'ī disebut oleh 'Abd al-Muḥsin ibn Zabn al-Maṭīrī sebagai ulama yang memelopori kajian *maqāṣid al-suwar* dalam bentuk kemasan yang lebih sistematis dan metodologis.¹⁷⁵

d) Fase Transformatif-Interpretatif (Mulai Abad ke-13 H)

Fase Transformatif-Interpretatif ini juga menjadi awal mula terjadinya pergeseran terkait bentuk klasifikasi atau kategorisasi para ulama terhadap *maqāṣid* Al-Qur'an. Pada fase sebelumnya, mayoritas klasifikasi para ulama terhadap *maqāṣid al-Qur'ān* sangatlah bersifat teologis, meliputi perkara tauhid, kenabian, eskatologi, pahala, siksa, dan hal-hal semacamnya. Sedangkan pada fase ini, bentuk klasifikasi atau kategorisasi *maqāṣid al-Qur'ān* tidak lagi terbatas pada hal-hal yang bersifat teologis, namun juga mulai merambah kepada hal-hal yang bersifat antroposentris, seperti reformasi sosial-

¹⁷³ Sa'īd Ibrāhīm Sa'īd Duwaykāt, "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm bayn al-Imāmāy al-Biqā'ī wa Ibn 'Ashūr", 50.

¹⁷⁴ Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", 203.

¹⁷⁵ 'Abd al-Muḥsin ibn Zabn al-Maṭīrī, 'Ilm Maqāṣid al-Suwar wa Atharuhu fī al-Tadabbur, (al-Jadīd al-Nāfi' li al-Nashr wa al-Tawzī'), 36.

politik, hak asasi manusia, hak perempuan, hak warga negara, dan isu-isu humanistik lainnya. Selain itu, jumlah bilangan *maqāṣid* pada periode ini tidak lagi terpaku hanya berbentuk tiga poin, namun sudah berkembang lebih banyak. Penulis memandang bahwa adanya perubahan paradigma *maqāṣid* dari yang awalnya teologis menjadi antroposentris merupakan hasil dari pengaruh tren kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer.

Menurut Abdul Mustaqim, salah satu karakteristik utama dari kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer adalah bersifat kontekstual. Kontekstualitas penafsiran Al-Qur'an ini berangkat dari asumsi bahwa teks Al-Qur'an memang bersifat statis, namun konteks yang menaungi teks tersebut sangatlah bersifat dinamis. Oleh karena itu, dalam rangka menjaga relevansi Al-Qur'an agar sesuai perkembangan zaman, maka dibutuhkan paradigma penafsiran Al-Qur'an yang dapat untuk mendialogkan antara teks, akal, dan realitas. Ketiga unsur tersebut akan dapat terjalin secara sempurna dan saling berdialektik secara triadik-sirkular apabila menggunakan paradigma yang bersifat fungsional, bukan paradigma struktural, karena ia cenderung menghegemoni antara pihak-pihak selainnya.¹⁷⁶

Gagasan baru tentang bentuk *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut kemudian oleh para ulama modern-kontemporer ditransformasikan dan diimplementasikan sebagai sebuah sistem interpretasi untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Oleh karena itu, penulis menyebut fase ini sebagai transformatif-interpretatif, karena pada fase ini banyak bermunculan karya-karya interpretatif berupa tafsir Al-Qur'an yang berbasis pemahaman *maqāṣid*. Hal ini diperkuat dengan hasil penelitian Mūniyyah al-Ṭarrāz yang memasukkan pendekatan *maqāṣidī* (*al-ittijāh al-maqāṣidī*) dalam penafsiran Al-Qur'an sebagai salah satu ciri utama dari diskursus kajian tafsir Al-Qur'an kontemporer.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 55-67.

¹⁷⁷ Mūniyyah al-Ṭarrāz, "al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-ʿAṣr al-Ḥadīth: Muṭalaqātuḥu wa Aḥamm Ittijāḥātihi", *Majallah al-Ihyā'* No. 28, 162-163.

Beberapa karya tafsir yang masuk dalam kategori periode keempat ini antara lain adalah: (1) *Ḍiyā' al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya 'Abd Allah ibn Fūdī (w. 1246 H); (2) *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh (w. 1323 H) dan Rashīd Riḍā (w. 1354 H); (3) *Maḥāsīn al-Ta'wīl* karya Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1332 H); (4) *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Maḥmūd Shukrī al-Ālūsī (w. 1342 H); (5) *Tafsīr al-Marāghī* karya Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī (w. 1371 H); (6) *al-Naba' al-'Aẓīm* karya Muḥammad 'Abd Allah Darrāz (w. 1377 H); (7) *Ila al-Qur'ān al-Karīm* karya Maḥmūd Shaltūt (w. 1383 H); (8) *Fī Ḍilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb (w. 1385 H); (9) *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr (w. 1393 H); (10) *al-Tafsīr al-Ḥadīth* karya Muḥammad 'Izzah Darwazah (w. 1404 H); dan (11) *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa'īd Ḥawwā (w. 1409 H). Selain karya tafsir, tentunya perbincangan mengenai juga banyak dibahas oleh para ulama dalam karya-karya non-tafsir.¹⁷⁸

Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qanūjī (1248-1307 H/1832-1890 M)

Satu-satunya kitab tafsir Al-Qur'an yang secara jelas menggunakan term "Maqāṣid al-Qur'ān" sebagai judul tafsirnya adalah kitab *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān* karya Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qanūjī. Namun demikian, walaupun secara literal al-Qanūjī menggunakan redaksi "Maqāṣid al-Qur'ān" sebagai judul karya tafsirnya, namun 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menyebut bahwa dalam karya tafsir tersebut tidak ditemukan pembahasan khusus tentang *maqāṣid* Al-Qur'an yang bersifat universal. Tafsir karya al-Qanūjī tersebut masih menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an yang bersifat normatif

¹⁷⁸ Adapun dalam bentuk karya non-tafsir, terdapat beberapa karya ulama berikut: (1) *Irshād al-Thiqāt ila Ittifāq al-Sharāi'* 'ala al-Tauḥīd wa al-Ma'ād wa al-Nubuwwāt karya Muḥammad ibn 'Alī al-Shawkānī (w. 1250 H); (2) *Manāhil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī (w. 1367 H); (3) *Dirāsāt Qur'āniyyah* karya Muḥammad Quṭb (w. 1393 H); (4) *al-Maḥāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad al-Ghazālī (w. 1416 H); (5) *Kayf Nata'āmal ma'a al-Qur'ān* karya Yūsuf al-Qaraḍāwī; (6) *Maqāṣid al-Qur'ān wa Muḥtawayātuḥu wa Khaṣāiṣ Suwariḥi wa Fawā'iduhā* karya 'Abd Allāh al-Talīdī; dan (7) *Mafātīḥ li al-Ta'āmul ma'a al-Qur'ān* karya Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī.

sebagaimana umumnya para mufasir. Sehingga hasil penafsirannya hanya berkisar pada pembahasan *maqāṣid* Al-Qur'an yang bersifat parsial, karena terbatas pada penjelasan maksud ayat per ayat.¹⁷⁹ Pendapat 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ini juga diamini oleh Ulya Fikriyati. Ia menjelaskan bahwa al-Qanūjī memaksudkan penggunaan term "Maqāṣid al-Qur'ān" dalam judul karyanya sebagai makna yang dikehendaki Al-Qur'an.¹⁸⁰ Artinya, dalam hal ini al-Qanūjī menggunakan term "maqāṣid" sebatas pemahaman leksikal, sehingga tidak ada bedanya dengan term "murād".

Muḥammad 'Abduh (1849-1905) dan Rashīd Riḍā (1865-1935)

Salah satu karya tafsir *maqāṣidī* yang paling populer dan disepakati oleh para peneliti sebagai produk tafsir Al-Qur'an berbasis *maqāṣid* paling awal adalah *Tafsīr al-Manār*. Karya tafsir ini merupakan hasil kuliah tafsir Al-Qur'an yang disampaikan oleh Muḥammad 'Abduh sejak tahun 1899 hingga wafatnya pada 1905. Semua kuliah tafsir tersebut diterbitkan di majalah *al-Manār*, yang kemudian disempurnakan oleh muridnya yaitu Rashīd Riḍā menjadi kitab tafsir Al-Qur'an 30 juz secara penuh. Awal mula ketertarikan 'Abduh terhadap kajian *maqāṣid* dimulai ketika ia takjub setelah membaca *al-Muwāfaqāt* karya al-Shāṭibī tatkala berkunjung ke Tunisia pada akhir tahun 1884 M. Ketakjuban 'Abduh terhadap karya al-Shāṭibī tersebut menjadikan *Tafsīr al-Manār* terpengaruh kuat oleh pemikiran al-Shāṭibī.¹⁸¹

Secara garis besar, paradigma tafsir *maqāṣidī* yang dikonstruksi oleh 'Abduh dan Rashid Rida ini berbasis pada tiga fondasi utama, yaitu: (1) berangkat dari asumsi kesatuan tematik surah; (2) gagasan utama sebuah surah

¹⁷⁹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 209-210.

¹⁸⁰ Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", 209.

¹⁸¹ Tidak hanya terpengaruh, 'Abduh juga mewasiatkan kepada murid-muridnya untuk mengkaji kitab tersebut. Salah satu kesaksian murid 'Abduh, yaitu 'Abd Allah Darrāz berkata: "Kami sering mendengar nasihat dari al-Marḥūm al-Shaykh Muḥammad 'Abduh kepada murid-muridnya untuk mengkaji dan mendalami kitab tersebut (*al-Muwāfaqāt*)". Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 118.

Al-Qur'an harus dijadikan pedoman dan landasan dalam memahami ayat-ayatnya; dan (3) tema umum suatu surah Al-Qur'an harus menjadi asas dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an yang turun dalam lingkungannya.¹⁸² Menurut Mukhlis Yunus, *maqāṣid al-Qur'ān* versi Muhammad 'Abduh terdiri dari lima hal, yaitu: (1) tauhid (mengesakan Tuhan); (2) janji dan ancaman Allah (*al-wa'd wa al-wa'id*); (3) amaliah ibadah; (4) menjelaskan jalan kebahagiaan dan cara menempuhnya; dan (5) kisah-kisah terdahulu (*qasas*) sebagai iktibar.¹⁸³

Adapun dengan Rashīd Riḍā, ia mengidentifikasi, membagi, dan menggolongkan *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam 10 poin, yaitu: (1) menjelaskan urgensi tiga rukun agama, meliputi iman kepada keesaan Allah, hari akhir, dan beramal saleh; (2) penjelasan tentang risalah kenabian; (3) menjelaskan Islam sebagai agama fitrah yang menyempurnakan kedudukan manusia sebagai makhluk individu, kelompok, maupun sebagai bangsa; (4) menjelaskan peran Islam dalam restorasi umat, meliputi bidang politik, kebangsaan, dan sosial (*maqāṣid* keempat ini akan terealisasi melalui delapan hal, yaitu: persatuan umat, kemanusiaan, agama, undang-undang, keagamaan, kebangsaan, pengadilan, dan bahasa); (5) menjelaskan Islam sebagai sebuah agama yang berbasis pada ajaran yang bersifat moderat; (6) menjelaskan dasar-dasar ajaran Islam dalam praktik bernegara; (7) menjelaskan pesan Al-Qur'an terkait stabilisasi ekonomi; (8) menjelaskan Islam sebagai agama perdamaian yang inklusif dan upaya perbaikan konsep perang dalam Islam; (9) pemenuhan terhadap hak-hak perempuan; dan (10) anjuran untuk menghapus praktik perbudakan.¹⁸⁴

¹⁸² Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 50-51.

¹⁸³ M. Mukhlis Yunus dan M. Y. Zulkifli Mohd Yusoff, "Aplikasi *Maqasid al-Quran* Terhadap Pentafsiran Ayat Toleransi dalam Tafsir al-Azhar", *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 13 No. 2 (2021), 104-105.

¹⁸⁴ Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, (Beirut: Muassasah 'Izz al-Dīn li al-Tibā'ah wa al-Nashr, 1406 H), 193-348.

Muḥammad al-Ṭahir ibn ʿAshūr (1296-1393 H/1879-1973 M)

Pemikiran Ibn ʿAshūr tentang *maqāṣid al-Qurʾān* dapat ditemukan dalam karya monumental berupa kitab tafsir yang ia tulis selama 40 tahun yaitu *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Judul tersebut merupakan bentuk ringkas dari judul asli kitab tersebut, yaitu *Taḥrīr al-Maʿna al-Sadīd wa Tanwīr al-ʿAql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*.¹⁸⁵ Konstruksi penafsiran Al-Qurʾān yang ingin dibangun oleh Ibn ʿAshūr hampir sama dengan apa yang diinginkan oleh Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, yaitu ingin menjadikan perhatian terhadap *maqāṣid* Al-Qurʾān dan *maqāṣid* ayat lebih penting dan utama dibanding sekedar menjelaskan lafal Al-Qurʾān dengan pendekatan analisis kebahasaan.¹⁸⁶

Dalam mukadimah tafsirnya, Ibn ʿAshūr menyebut bahwa terdapat delapan *maqāṣid al-Qurʾān*, yaitu: (1) *Iṣlāḥ al-Iʿtiqād wa Taʿlīm al-ʿAqd al-Ṣaḥīḥ* (perbaikan dalam bertauhid); (2) *Tahdhīb al-Akhlāq* (pendidikan akhlak); (3) *al-Tashrīʿ wa huwa al-Aḥkām Khāṣṣah wa ʿAmmah* (hukum syariat); (4) *Siyāsah al-Ummah* (politik keumatan); (5) *al-Qaṣaṣ wa Akhbār al-Ummah* (kisah-kisah umat terdahulu); (6) *al-Taʿlīm bi mā Yunāsib Ḥāl al-Mukhāṭabīn* (memberi pelajaran melalui hal-hal yang relevan dengan kondisi audiens); (7) *al-Mawāʿiẓ wa al-Indhār wa al-Taḥdhīr wa al-Tabshīr* (pemberian peringatan dan kabar gembira); dan (8) *al-Iʿjāz bi al-Qurʾān* (meneguhkan mukjizat Al-Qurʾān). Setiap poin *maqāṣid al-Qurʾān* tersebut diulas dan dikaji secara komprehensif oleh Hiya Thāmir Miftāḥ dalam artikel jurnal miliknya yang berjudul “Maqāṣid al-Qurʾān al-Karīm ‘inda al-Shaykh Ibn ʿAshūr”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Balqāsim al-Ghālī, *Shaikh al-Jāmiʿ al-Aʿẓam Muḥammad al-Ṭahir ibn ʿAshūr: Ḥayātuhu wa Athāruhu*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996), 76.

¹⁸⁶ Adam Ballū, *Juhūd al-ʿUlamāʾ fī al-Kashf ʿan Maqāṣid al-Qurʾān al-Karīm wa Mawḍūʿātihi min al-Qarn al-ʿAshir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābiʿ ʿAshar al-Hijrī*, 119.

¹⁸⁷ Hiya Thāmir Miftāḥ, “Maqāṣid al-Qurʾān al-Karīm ‘inda al-Shaykh Ibn ʿAshūr”, *Majallah Kulliyah al-Sharīʿah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* Vol. 29 (2011),

Menurut analisis Mas'ūd Būdūkhah, dari delapan poin *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut, hanya terdapat empat poin yang menjadi tujuan dasar-fundamental (*al-maqāṣid al-asāsiyyah*) dari Al-Qur'an, yaitu: (1) *al-tauḥīd* (poin pertama); (2) *al-aḥkām* (poin ketiga); (3) *al-qāṣaṣ* (poin kelima); dan (4) *al-wa'd wa al-wa'id* (poin ketujuh). Sedangkan empat poin lainnya, misalnya *maqāṣid tahdhīb al-akhlāq* masih tercakup dalam *maqāṣid al-aḥkām*. Kemudian, tiga poin sisanya tidak masuk dalam kategori sebagai tujuan fundamental Al-Qur'an, seperti: (1) *siyāsah al-ummah*; (2) *al-ta'lim bi mā yunāsib ḥāl al-mukhāṭabīn*; dan (3) *al-i'jāz bi al-Qur'ān*.¹⁸⁸

e) Periode Reformatif-Teoretis (Abad ke-15 Hijriah)

Fase ini merupakan fase puncak dari proses genealogi perkembangan kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. Penulis menyebut fase kelima ini sebagai fase reformatif-teoretis karena kajian yang awalnya sebatas wacana, kemudian direformasi menjadi sebuah ilmu pengetahuan yang teoretis. Proses teoretisasi yang dimaksud penulis dalam hal ini adalah adanya upaya untuk merumuskan terkait definisi, metodologi, segmentasi, implementasi, hingga korelasi *maqāṣid al-Qur'ān* dengan produk-produk keilmuan sebelumnya. Hal ini diperkuat dengan munculnya karya-karya para ulama yang secara khusus membahas topik *maqāṣid al-Qur'ān* dan menjadikan term “maqāṣid al-Qur'ān” sebagai judul karya mereka secara eksplisit. Para cendekiawan muslim kontemporer yang berperan penting dalam mengembangkan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi lebih teoritis antara lain adalah Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq, Ṭāha Jābir al-'Alwānī, Ḥannān Laḥḥām, 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, Aḥmad al-Raysūnī, dan Tazul Islam.

Adapun peneliti lain yang juga ikut andil dalam mengembangkan wacana topik *maqāṣid al-Qur'ān* juga tidak kalah penting untuk disebutkan, seperti

¹⁸⁸ Mas'ūd Būdūkhah, “Juhūd al-'Ulamā' fī Istīnbat Maqāṣid al-Qur'ān”, 973.

Waṣṣī ‘Ashūr Abū Zayd¹⁸⁹, Muḥammad al-Mantār¹⁹⁰, ‘Isa Bū’akāz¹⁹¹, ‘Abd al-Rahmān Ḥilālī¹⁹², Mas’ūd Būdūkhah¹⁹³, ‘Alī al-Bishr al-Fakkī¹⁹⁴, Ḥasan Qīṣāb¹⁹⁵, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Rabī’ah¹⁹⁶, Ulya Fikriyati¹⁹⁷, dan masih banyak tokoh-tokoh lainnya. Aksin Wijaya menyebut semua tokoh yang ikut andil mengembangkan kajian *maqāṣid al-Qur’ān* dalam periode ini sebagai pegiat tafsir *maqāṣidī* yang ingin memperkenalkan tafsir *maqāṣidī* masuk dalam bagian diskursus studi Al-Qur’an kontemporer.¹⁹⁸

Upaya serius pengkajian topik *maqāṣid al-Qur’ān* pada fase ini tidak hanya dikaji dalam bentuk karya buku, namun juga beberapa kali diseminarkan dalam skala internasional. Salah satunya pada tahun 2015, Muassasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī bekerja sama dengan Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah menyelenggarakan konferensi internasional dengan mengusung tema “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm” pada tanggal 28, 29, dan 30 Mei 2015, di kota Rabat, Maroko. Konferensi tersebut dihadiri sebanyak 120 ulama dan peneliti dari berbagai negara, mulai dari Arab Saudi, Lebanon, Mesir, Libya, Tunisia, Aljazair, Mauritania, dan negara-negara lainnya. Hasil

¹⁸⁹ Waṣṣī ‘Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 94-95.

¹⁹⁰ Muḥammad al-Mantār, “Maqāṣid al-Qur’ān Qirā’ah Ma’rifīyyah Taqwīmiyyah”, *al-Mu’tamar al-‘Ālamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi* (2011)

¹⁹¹ ‘Isa Bū’akāz, “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Muḥāwiruhu ‘inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta’akhhirīn”, *Majallah al-Iḥyā’* No. 20 (2017)

¹⁹² ‘Abd al-Rahmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, *al-Tajdīd* Vol. 20 No. 39 (2016)

¹⁹³ Mas’ūd Būdūkhah, “Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istīnbat Maqāṣid al-Qur’ān”, *al-Mu’tamar al-‘Ālamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi* (2011)

¹⁹⁴ ‘Alī al-Bishr al-Fakkī, *Maqāṣid al-Qur’ān wa Ṣilatuhā bi al-Tadabbur*

¹⁹⁵ Ḥasan Qīṣāb, “Khitāb al-Taklīf min Dīq al-Maqāṣid al-Shar’iyyah ilā Sa’ah Maqāṣid al-Qur’ān”, *al-Islāmiyyah al-Ma’rifah* No. 89 (2017)

¹⁹⁶ Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Rabī’ah, “al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah: Dirāsah Manhajiyyah”, *Majallah Ma’had al-Imām al-Shātibī* No. 27 (1440 H)

¹⁹⁷ Ulya Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur’ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman”, *Anil Islam* Vol. 12 No. 2 (2019)

¹⁹⁸ Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil, “Maqāṣidī Tafsīr: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur’ānī into Contemporary Context”, 460.

dari konferensi ini kemudian dibukukan dalam bentuk tiga jilid kitab dengan judul *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah Buḥūth* (berisi 38 artikel).¹⁹⁹

Tidak hanya itu, pada fase ini topik *maqāṣid al-Qur'ān* juga sudah dijadikan sebagai salah satu kurikulum matakuliah di beberapa perguruan tinggi. Misalnya penggunaan buku *al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah* sebagai sumber diktat di Markaz Ma'āhid li al-Istishārāt al-Tarbawiyah wa al-Ta'līmiyah, Riyad. Selain itu, dalam lingkup Indonesia, terdapat buku *Maqāṣid Al-Qur'ān: Pengantar Memahami Nilai-nilai Prinsip al-Qur'an* karya Delta Yaumin Nahri yang dijadikan oleh penulisnya sebagai buku ajar di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, IAIN Madura.

Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq

Cendekiawan muslim lulusan Universitas Zaitunah ini memiliki karya khusus tentang topik *maqāṣid Al-Qur'an*, yaitu *Maqāṣid al-Qur'ān*. Karya Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq ini dicetak pertama kali di Aljazair pada tahun 1955. Menurut analisis 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, kitab ini ditulis untuk tujuan menemukan dan mengungkap *maqāṣid kullīyyah* dari makna ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam proses penggalian *maqāṣid al-Qur'ān*, Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq menggabungkan dua metode penafsiran, yaitu: (1) metode tafsir tematik (*al-tafsīr al-mawḍū'ī*), untuk mengumpulkan dan mengklasifikasikan ayat-ayat yang memiliki tema dan *maqāṣid* yang sama; dan (2) metode tafsir analitik (*al-tafsīr al-taḥlīlī*), untuk menganalisis dan menafsirkan ayat-ayat yang telah dikumpulkan tersebut secara komprehensif supaya dapat terungkap sisi *maqāṣid*-nya. Dalam praktiknya, dua metode tersebut diterapkan oleh dengan menguraikan ayat-ayat yang dipandang memiliki tautan yang kuat dengan *maqāṣid al-Qur'ān*, kemudian menafsirkannya secara analitis-komprehensif

¹⁹⁹ Ma'ālī al-Shaykh Aḥmad Zakī Yamānī, "Taqdīm", dalam dalam Muḥammad Saḥīm al-'Uwwa (ed.), *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Majmū'ah Buḥūth*, Vol. 1 (London: Mu'assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah, 2016), 9.

menggunakan pendekatan sastra dan ilmu-ilmu kontemporer dalam proses analisis ayat.²⁰⁰

‘Izz al-Dīn Kashnīt menyebut bahwa Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur’ān* menjadi lima poin, yaitu: (1) *al-tawḥīd*; (2) *al-‘aqā’id*; (3) *al-dīn*; (4) *al-‘ibādāt*; dan (5) *uṣūl al-mithl al-‘ulyā wa al-nuḥum al-ijtimā’iyyah*.²⁰¹ Hal yang berbeda disampaikan oleh Mas’ūd Būdūkhah. Menurutnya klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* versi Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq terdiri dari delapan poin dengan rincian lima poin yang telah disebutkan dan tambahan tiga poin *maqāṣid al-Qur’ān* yaitu: (1) *al-tashrī’*; (2) *al-qāṣaṣ*, dan (3) *i’jāz al-Qur’ān*. Setiap *maqāṣid al-Qur’ān* tersebut dijadikan oleh Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq sebagai judul bab yang kemudian dibawahnya terdapat beberapa *maqāṣid far’iyyah* yang dijadikan sebagai subab perincian dari judul bab.²⁰²

Hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* milik Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq mendapat kritik dari Mas’ūd Būdūkhah. Menurutnya, terdapat beberapa *maqāṣid* yang secara substansi sama namun diuraikan dalam bentuk terpisah, seakan-akan antara satu sama lain berbeda. Misalnya antara *maqāṣid al-tawḥīd* dengan *al-‘aqā’id*, kemudian *maqāṣid al-tashrī’* dengan *al-‘ibādāt* yang seharusnya dapat dijadikan dalam bentuk satu pokok *maqāṣid*, justru diuraikan secara terpisah. Selain itu, Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq menyebut *i’jāz al-Qur’ān* sebagai *maqāṣid al-Qur’ān*, padahal hal tersebut lebih tepat disebut sebagai bentuk kekhususan Al-Qur’an (*khaṣāiṣ al-Qur’ān*), bukan *maqāṣid*-nya.²⁰³

²⁰⁰ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīt al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 217.

²⁰¹ Ibid, 217.

²⁰² Salah satu contoh bentuk *maqāṣid far’iyyah* dalam *maqāṣid al-tawḥīd* antara lain adalah pengenalan akan eksistensi Tuhan, keesaan Tuhan, dan seterusnya. Kemudian, dalam *maqāṣid al-ibādāt* terkandung *maqāṣid far’iyyah* berupa bersuci, salat, zakat, sedekah, puasa, dan haji. Penjelasan lebih lengkap silahkan lihat Mas’ūd Būdūkhah, “Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istibāṭ Maqāṣid al-Qur’ān”, 974-975; dan ‘Abd al-Raḥmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, 217.

²⁰³ Mas’ūd Būdūkhah, “Juhūd al-‘Ulamā’ fī Istibāṭ Maqāṣid al-Qur’ān”, 975.

Tāha Jābir al-‘Alwānī (1354-1437 H/1935-2016 M)

Tāha Jābir al-‘Alwānī mengawali kajian tentang *maqāṣid al-Qur’ān* ketika ia diminta oleh ‘Abd al-Jabbār al-Rifā’ī untuk meneruskan penulisan tentang topik “al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-‘Ulyā al-Hākimah” di Majalah *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu’āṣirah*.²⁰⁴ Untuk mengungkap aspek *maqāṣid* dari Al-Qur’an, al-‘Alwānī menawarkan metode baru dalam pembacaan teks Al-Qur’an, yaitu metode *al-jam’u bayn al-qirā’atayn* (pemaduan dua pembacaan: wahyu dan alam).²⁰⁵ Landasan dasar yang meniscayakan penggunaan metode tersebut didasarkan pada pembacaan al-‘Alwānī terhadap lima ayat pertama Al-Qur’an, yaitu QS. al-‘Alaq [96]: 1-5. Dalam ayat tersebut disebutkan perintah *iqra’* sebanyak dua kali, yaitu dalam ayat pertama dan ketiga. Sebagian mufasir memahami bahwa pengulangan kata *iqra’* yang kedua hanyalah sebatas sebagai penguat (*al-tawkid*), sinonim (*al-tarāduf*), dan pengulangan (*al-tikrār*) terhadap kata *iqra’* yang pertama. Berbeda dengan pandangan umum tersebut, al-‘Alwānī justru memahami pengulangan kata *iqra’* tersebut sebagai dua kata yang memiliki makna dan kekhususan tersendiri, serta mengindikasikan adanya perintah untuk membaca dengan dua metode pembacaan.²⁰⁶

Metode ini menjadi salah satu gagasan penting dari pemikiran al-‘Alwānī sebagai intelektual muslim kontemporer. Apabila seorang pengkaji Al-Qur’an mengabaikan pembacaan wahyu, dan hanya tenggelam pada pembacaan alam melalui berbagai kajian-kajian yang bersifat ilmiah, maka ia akan jauh dari Allah, mengabaikan perkara-perkara gaib, dan hal-hal semacamnya. Sebaliknya, apabila hanya mengandalkan pembacaan wahyu dan mengabaikan

²⁰⁴ Tāha Jābir al-‘Alwānī, *al-Tawhīd wa al-Tazkiyah wa al-‘Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-Hākimah*, (Beirut: Dār al-Hādī, 2003), 9.

²⁰⁵ Ah. Fawaid, “Maqāshid Al-Qur’ān Dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thahā Jābir al-‘Alwānī”, *MADANIA* Vol. 21 No. 2 (2017), 120.

²⁰⁶ Tāha Jābir al-‘Alwānī, *al-Jam’u bayn al-Qirā’atayn: Qirā’ah al-Wahy wa Qirā’ah al-Kawn*, (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah, 2006), 14-26.

pembacaan alam, maka ia akan lari dari hal-hal yang bersifat duniawi, mengabaikan potensi dan peran manusia sebagai *khalīfah fī al-arḍ* untuk membangun peradaban, dan hal-hal semacamnya. Oleh karena itu, tidak ada cara lain bagi al-‘Alwānī untuk menghindari hal tersebut selain dengan mengkombinasikan antara pembacaan wahyu yang bersifat *naqliyyah* dengan pembacaan alam yang bersifat *‘aqliyyah*.²⁰⁷

Menurut al-‘Alwānī, tujuan Al-Qur’an yang paling fundamental terdiri dari tiga hal, yaitu: (1) *al-Tawḥīd* (mengimani dan menegaskan akan keesaan Tuhan); (2) *al-Tazkiyah* (memurnikan umat manusia dari kejahatan); dan (3) *al-‘Umrān* (membangun peradaban demi tercapainya keharmonisan antar umat manusia dan alam semesta). Ketiga *maqāṣid* tersebut saling berhubungan antara satu sama lain. Dalam hal ini aspek tauhid berfungsi sebagai fondasi dasar dan titik pijak yang kemudian ditopang oleh dua penyangga utama, yaitu *tazkiyah* dan *‘umrān*. Aspek *tazkiyah* yang dimaksud dalam hal ini adalah nilai-nilai yang dapat menjadikan manusia dapat mengemban amanah dengan baik dalam menjalankan tugasnya sebagai *khalīfah* di bumi. Sedangkan aspek *‘umrān* meliputi pemenuhan atas hak-hak bumi.²⁰⁸

Ḥannān bint Muḥammad Sa’dī al-Laḥḥām

Konsep pemikiran Ḥannān Laḥḥām tentang *maqāṣid al-Qur’ān* ia tuangkan dalam sebuah kitab yang berjudul *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm* (2004). Dalam pengantar kitab tersebut, Ḥannān Laḥḥām menjelaskan bahwa alasan ia menulis kitab tersebut adalah berangkat dari problem belum adanya kaidah universal yang disarikan dari nilai-nilai agama Islam untuk menuntun umat muslim dalam menghadapi berbagai tantangan dan problematika di era modern-kontemporer. Wacana keagamaan yang disebarakan pada era millenium ketiga masih terkungkung dalam belenggu wacana kajian sebagian hukum-

²⁰⁷ Ṭāha Jābir al-‘Alwānī, *al-Jam’u bayn al-Qirā’atayn*, 14-26.

²⁰⁸ Ah. Fawaid, “Maqāshid Al-Qur’ān Dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Ṭahā Jābir al-‘Alwānī”, *MADANIA* Vol. 21 No. 2 (2017), 121.

hukum yang bersifat parsial (*al-aḥkām al-far'īyyah*). Pada kelanjutannya, hal tersebut menjadikan produk fatwa yang dihasilkan seringkali tampak aneh dan tidak kontekstual. Oleh karena itu, Laḥḥām menyebut bahwa peran ilmu *maqāṣid* sangat dibutuhkan dalam bingkai kerangka pemahaman keagamaan masyarakat muslim di era saat ini.²⁰⁹

Setelah melakukan telaah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, Ḥannān Laḥḥām kemudian mengerucutkan hasil telaah tersebut dengan membagi *maqāṣid al-Qur'an* ke dalam tiga bentuk, yaitu: (1) *maqāṣid al-khalq* (tujuan penciptaan alam dan manusia); (2) *maqāṣid al-qadar* (tujuan takdir Allah); dan (3) *maqāṣid al-dīn* (tujuan adanya agama dan hukum-hukum syariat).²¹⁰ Setiap bagian dari tiga bentuk *maqāṣid al-Qur'an* diperinci kembali oleh Laḥḥām dalam beberapa poin *maqāṣid* beserta ayat-ayat yang sesuai dengan *maqāṣid* tersebut. Misalnya dalam bagian *maqāṣid al-khalq*, ia membagi lagi menjadi dua bagian, yaitu *maqāṣid khalq al-insān* (61 ayat) dan *maqāṣid khalq al-kawn* (208 ayat).²¹¹

Kemudian, *maqāṣid al-khalq al-insān* tersebut diperinci kembali dalam beberapa poin *maqāṣid* yang lebih spesifik, yaitu: (1) manusia diciptakan untuk tujuan menanggung amanah di bumi (15 ayat); (2) sebagai cobaan bagi manusia agar mampu mengungkap perkara yang baik dari yang buruk (15 ayat); (3) agar manusia dapat berkembang melalui akal pikirannya (14 ayat); (4) sebagai bentuk penghormatan terhadap manusia (14 ayat); dan (5) untuk saling mengenal dan kerjasama sesama manusia (3 ayat).²¹² Secara garis besar, 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī menjelaskan bahwa dalam karya Laḥḥām setidaknya menyebutkan 2251 bentuk *maqāṣid* dalam 1950 ayat Al-Qur'an. Dari

²⁰⁹ Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'an al-Karīm*, (Damaskus: Dār al-Ḥannān li al-Nashr, 2004), 7-8.

²¹⁰ Ibid, 31.

²¹¹ Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'an al-Karīm*, (Damaskus: Dār al-Ḥannān li al-Nashr, 2004), 35.

²¹² Ibid, 35-40.

benyaknya jumlah tersebut, salah satu surah yang banyak menyebutkan *maqāṣid al-Qur'ān* adalah QS. al-Ṭalāq.²¹³

Kepekaan Ḥannān Laḥḥām terhadap pentingnya pemahaman teks agama sesuai dengan konteks problematika sosial yang terjadi pada era modern-kontemporer merupakan buah dari pendekatan yang ia gunakan dalam memahami teks agama, khususnya Al-Qur'an. Corak penafsiran yang digunakan Laḥḥām dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an cenderung bercorak *al-adabī al-ijtimā'ī* (berbasis realitas sosial-masyarakat). Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian ditemukan dalam hasil penafsirannya beberapa wacana dan isu sosial yang berkembang di era kontemporer saat ini, seperti wacana toleransi, hak asasi manusia (HAM), kesetaraan gender, dan lain-lain.²¹⁴ Hal inilah yang menjadi sisi pembeda antara kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yang dilakukan oleh Laḥḥām dengan kajian-kajian sebelumnya. Laḥḥām memandang bahwa mayoritas ayat Al-Qur'an berbicara mengenai pemenuhan aspek kemaslahatan individu. Oleh karena itu, dalam merumuskan konsep *maqāṣid al-Qur'ān*, Laḥḥām cenderung menggunakan perspektif antroposentris dibanding teosentris.²¹⁵

Menurut Ulya Fikriyati, walaupun karya Ḥannān Laḥḥām pada bagian awal masih sangat kental dengan pembahasan *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi pada bagian-bagian berikutnya Laḥḥām tetap memberikan uraian sudut pandang baru dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. dipandang sebagai pembuka jalan kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kemasan yang sedikit lebih konseptual.²¹⁶ Hal ini

²¹³ 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, "Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah", 219.

²¹⁴ Ulya Fikriyati, "I'ādah Qirā'ah al-Naṣ al-Qur'ānī: Taḥlīl Manshūrāt Tafsīriyyah 'ala Jidār Fīsbūk Ḥannān Laḥḥām", *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* Vol. 11 No. 1 (2018), 63.

²¹⁵ M. Anang Firdaus, "Maqāṣid al-Qur'ān Sebagai Paradigma Pendidikan Islam (Konstruksi Pemikiran Islam Ibn 'Ashūr)" (Disertasi: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020), 140; Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", *Anil Islam* Vol. 12 No. 2 (2019), 206.

²¹⁶ Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan dalam Khazanah Keislaman", 206.

dibuktikan dengan adanya subab tertentu yang membahas tentang implementasi konsep *maqāṣid al-Qur'ān* dalam menyikapi beberapa problematika kontemporer tertentu. Namun demikian, penulis memandang bahwa karya Ḥannān Lahḥām ini belum bisa disebut sebagai karya *maqāṣid al-Qur'ān* yang bersifat teoretis-komprehensif. Hal ini dikarenakan tidak adanya uraian tentang definisi, metode, genealogi sejarah, dan ruang lingkup *maqāṣid al-Qur'ān* dalam karya Lahḥām. Selain itu, dalam pandangan penulis, karya ini justru lebih layak dan tepat disebut sebagai karya ensiklopedia *maqāṣid al-Qur'ān*. Karena hanya sekedar mengkategorisasikan dan mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai *maqāṣid*-nya masing-masing.

‘Abd al-Karīm Muḥammad al-Ṭāhir Ḥāmidī

‘Abd al-Karīm Ḥāmidī menulis dua karya dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yaitu *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'ān* (2007) dan *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām* (2008). Menurut Ulya Fikriyati, dua karya tersebut sebetulnya berasal dari satu karya saja. Karya kedua dianggap sebagai induk karya pertama, karena kitab *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'ān* merupakan bentuk ringkas dari kitab *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām* yang merupakan disertasi dari ‘Abd al-Karīm Ḥāmidī.²¹⁷ Dalam mukadimah kitab *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*, ‘Abd al-Karīm Ḥāmidī menjelaskan bahwa setelah ia menyelesaikan penulisan tesis untuk meraih gelar magister yang berjudul “Athar al-Qawā'id al-Uṣūliyyah al-Lughawiyyah fī Istīnbat Aḥkām al-Qur'ān”, ia ingin menyempurnakan pembahasan dalam tesis tersebut dengan mengkaji *aḥkām al-Qur'ān* dengan analisis pendekatan yang berbeda yaitu menggunakan pendekatan *al-qawā'id al-maqāṣidiyyah*.²¹⁸

Keinginan ‘Abd al-Karīm Ḥāmidī ini bukan tanpa alasan, ia menyebut setidaknya terdapat dua alasan utama mengapa ia ingin mengkaji *aḥkām al-*

²¹⁷ Ulya Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan...”, 207.

²¹⁸ ‘Abd al-Karīm Ḥāmidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 7.

Qur'ān dalam perspektif *maqāṣid*, yaitu: *pertama*, minimnya studi seputar Al-Qur'an dalam kerangka kajian *maqāṣid*. 'Abd al-Karīm Ḥamidī menyebut bahwa kajian Al-Qur'an saat ini masih terpusat pada fikih *oriented*, sehingga tidak heran jika kemudian kajian *maqāṣid al-sharī'ah* lebih berkembang terlebih dahulu dibanding kajian yang khusus membahas *maqāṣid al-Qur'ān*. Asumsi tersebut dibuktikan dengan banyaknya karya-karya tafsir *aḥkām* Al-Qur'an yang hanya mengkaji sisi fikih Al-Qur'an sesuai masing-masing mazhab fikih penulisnya. Bahkan, terdapat dalam sebagian tafsir yang hanya mencukupkan pada pembahasan ayat-ayat *aḥkām* saja, tidak seluruh ayat Al-Qur'an. Hal inilah yang menjadi alasan kuat 'Abd al-Karīm Ḥamidī untuk mengkaji Al-Qur'an dalam kerangka *maqāṣid*. Karena pada tahap tertentu, kajian *al-tafsīr al-fiqhī* terlampau fokus pada hukum syariat sehingga menjadikan sisi *maqāṣid* tertinggi Al-Qur'an sebagai kitab hidayah bagi umat manusia menjadi absen. *Kedua*, selama ini istilah “maqāṣid” hingga saat ini selalu diidentikkan seputar kajian *al-kullīyyāt al-khams* yang terbagi dalam bentuk tiga hierarki tingkatan maslahat, yaitu *al-darūriyyāt*, *al-ḥājīyyāt*, dan *al-taḥsīniyyāt*. Sehingga, kajian *maqāṣid* masih terbelenggu dan belum terbebas dari bayang-bayang pada kajian *maqāṣid al-sharī'ah*.²¹⁹

Dalam analisis Mas'ūd Būdūkhah, ia menyebut bahwa memang 'Abd al-Karīm Ḥamidī menggunakan istilah “maqāṣid al-Qur'ān”, akan tetapi istilah tersebut masih dipahami oleh Ḥamidī dalam *framework* (kerangka berpikir) kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Ḥamidī menguraikan apa yang disebut sebagai “Maqāṣid al-Qur'ān” berdasarkan kerangka konsep “Maqāṣid al-Tashrī' al-Qur'ānī”, tidak berdasarkan analisis terhadap kandungan dan tema-tema universal yang termuat dalam Al-Qur'an.²²⁰ Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian Ulya Fikriyati menyebut hasil kajian 'Abd al-Karīm Ḥamidī tersebut

²¹⁹ 'Abd al-Karīm Ḥamidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*, 7-10.

²²⁰ Mas'ūd Būdūkhah, “Juhūd al-'Ulamā' fī Istīnāṭ Maqāṣid al-Qur'ān”, 978.

lebih bersifat *maqāṣid al-sharī'ah*-sentris ketimbang murni kajian *maqāṣid al-Qur'ān*.²²¹

'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī

'Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan pemikirannya tentang topik “maqāṣid al-Qur'ān” dalam karya disertasinya ketika menempuh studi doktoral di jurusan Uṣūl al-Dīn, Fakultas al-'Ulūm al-Islāmiyyah, Universitas Baghdad yang berjudul *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*. Menurut Ṭāha 'Ābidīn Ṭāha, karya 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ini disebut sebagai karya paling lengkap dan komprehensif yang mengkaji tentang topik “maqāṣid al-Qur'ān”.²²² Hal yang sama juga disampaikan oleh 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, yang menyebut kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān* sebagai karya yang muatan isi pembahasan *maqāṣid al-Qur'ān*-nya paling luas dan menyeluruh.²²³ Klaim tersebut sangatlah beralasan, karena memang karya disertasi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ setebal 560 halaman tersebut memuat berbagai pembahasan tentang topik “maqāṣid al-Qur'ān” mulai dari definisi, sejarah perkembangan, metode, ragam klasifikasi para ulama hingga perbedaannya dengan kajian *maqāṣid al-sharī'ah*.

'Izz al-Dīn Kashnīṭ membagi klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tiga tingkatan, yaitu: (1) tujuan paripurna (*al-maqṣad al-aqṣa*) berupa penghambaan secara sepenuhnya untuk Allah semata (*ikhḷāṣ al-'ubūdiyyah li Allah ta'ala*); (2) tujuan fundamental (*al-maqāṣid al-asāsiyyah*) berupa ilmu (*al-'ilm*), iman (*al-īmān*), dan amal saleh (*al-'amal al-ṣāliḥ*); dan (3) tujuan perantara (*al-maqāṣid al-khādimah*) berupa peraturan (*al-wāzi'*), nasihat (*al-wa'ḻ*), peringatan (*al-tadhkīr*), kebaikan (*al-iḥsān*), dan kesabaran (*al-ṣabr*).²²⁴ Ketiga tingkatan tersebut antara satu sama lain saling berhubungan. Ulya Fikriyati

²²¹ Ulya Fikriyati, “Maqāṣid al-Qur'ān: Genealogi dan Peta Perkembangan...”, 196.

²²² Ṭāha 'Ābidīn Ṭāha, *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'sīliyyah*, 17.

²²³ 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, 219.

²²⁴ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 454-490.

menyebut bahwa klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* tersebut didasarkan pada unsur pembentuk manusia, yaitu akal, hati, dan jasad. Tugas akal adalah untuk mencari dan memperoleh ilmu, kemudian hati bertugas untuk melahirkan sikap ikhlas, dan jasad bertugas melakukan amal perbuatan. Dalam melaksanakan tugas, tentu ketiga unsur tersebut membutuhkan sarana dan media yang berbeda-beda.²²⁵

Dalam budaya akademik, kritik terhadap sebuah karya dari seorang akademisi tentu sangat wajar terjadi dan tidak dapat dihindarkan. Dalam hal ini 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī hadir untuk mengisi pos kritis tersebut. Ia mengkritik 'Izz al-Dīn Kashnīṭ karena memasukkan karya-karya tafsir tematik dan filsafat Al-Qur'an sebagai bagian genealogi *maqāṣid al-Qur'ān*. Sehingga terkesan genealogi sejarah yang diuraikan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ terlampau berlebihan dan kesannya seperti mengada-ada (*ikhtilāq judhūr tārīkhiyyah*). Selain itu, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ juga seringkali melakukan praktik generalisasi dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān* yang berlebihan. Hal ini terjadi karena banyak terjadi miskonsepsi dan ketidakmampuan 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam membedakan antara *irādah Allah* dengan *maqāṣid al-Qur'ān*, kemudian juga antara *khaṣā'is al-Qur'ān* dengan *khaṣā'is al-Islām* dan *maqāṣid al-aḥkām*. Sehingga seakan-akan menjadikan segala hal yang termuat dalam wacana kajian syariat dan ajaran Islam merupakan bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*.²²⁶

Tazul Islam

Tazul Islam merupakan seorang sarjana muslim kontemporer yang memiliki fokus kajian dan banyak memiliki karya tulis ilmiah tentang topik *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal ini dibuktikan dengan karya disertasinya di International Islamic University Malaysia (IIUM) yang berjudul "Maqāṣid Al-Qur'ān: An Analytical Study of Some Contemporary Muslim Scholars Views" (2012). Tidak hanya itu, ia juga banyak mengenalkan dan mengembangkan

²²⁵ Ulya Fikriyati, "Maqāṣid al-Qur'ān..", 207-208.

²²⁶ 'Abd al-Raḥmān Ḥilālī, "Muqārabāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah", 220.

wacana kajian *maqāṣid al-Qur'ān* dalam beberapa artikel jurnal ilmiah miliknya.²²⁷ Dalam mendefinisikan istilah “maqāṣid al-Qur'ān”, Tazul Islam telah sedikit melangkah lebih jauh, karena ia berani mengklaim bahwa kajian *maqāṣid al-Qur'ān* adalah salah satu sebuah disiplin ilmu yang berusaha memahami diskursus Al-Qur'an dengan mempertimbangkan tujuan-tujuan utamanya yang merupakan representasi intisari dari Al-Qur'an.

*Maqāṣid al-Qur'ān is a science of understanding the core of Qur'anic discourse in light of its purposes (maqāṣid) which corroborated by their means (wasā'il) and distributed upon only the understandable (muḥkam) verses of the Qur'an.*²²⁸

Dalam artikel lain, Tazul Islam menawarkan beberapa metode dalam mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) analisis *'illah* (effective cause); (2) induksi tematik Al-Qur'an; (3) analisis pengulangan tema Al-Qur'an; (4) induksi terhadap transformasi sosial pada era awal Islam; dan (5) proses sintesis antara tujuan kenabian dengan tujuan Al-Qur'an.²²⁹ Lebih jauh, Tazul Islam mengklaim bahwasanya topik *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan salah satu kurikulum yang hilang dalam bidang kajian studi Al-Qur'an. Oleh karena itu, ia kemudian menawarkan semacam sebuah kurikulum *short course* tentang topik kajian *maqāṣid al-Qur'ān* sebagaimana berikut²³⁰:

²²⁷ Dalam bentuk artikel jurnal, ia telah menulis sebanyak sembilan artikel tentang *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) “Maqāṣid al-Qur'ān: A Search for A Scholarly Definition” (2011); (2) “Identifying Maqāṣid al-Qur'ān: A Critical Analysis of Rashīd Riḍā's Views” (2011); (3) “A Curriculum Gap in Understanding The Qur'ān: Maqāṣid al-Qur'ān as A New Course in 'Ulūm al-Qur'ān” (2012); (4) “The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān” (2013); (5) “Maqāṣid Al-Qur'ān and Maqāṣid Al-Sharī'ah: An Analytical Presentation” (2013); (6) “Objective-Based Exegesis of The Quran: A Conceptual Framework” (2015); (7) “Ibn Ashūr's Views on Maqāṣid al-Qur'ān: An Analysis” (2018); (8) “Identifying the Higher Objectives (Maqāṣid) of the Qur'ān: A Search for Methodology” (2018); dan (9) “Maqāṣid Al-Qur'ān Approach Towards Understanding Jihadism and De-Radicalization” (2020).

²²⁸ Tazul Islam, “*Maqāṣid al-Qur'ān: A Search for A Scholarly Definition*”, 203.

²²⁹ Tazul Islam, “Identifying the Higher Objectives (*Maqāṣid*) of the Qur'ān”, 18-27.

²³⁰ Tazul Islam, dkk, “A Curriculum Gap in Understanding The Qur'ān: *Maqāṣid al-Qur'ān* as A New Course in '*Ulūm al-Qur'ān*”, *Muslim Education Quarterly* Vol. 25 No. 3 & 4 (2012), 14-15.

Pertemuan	Topik Kajian
Minggu ke-1 dan ke-2	Pengantar umum tentang ilmu <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> , meliputi definisi, dan sejarah perkembangan konstruksi bangunan ilmu <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> .
Minggu ke-3	Pendekatan <i>Maqāṣidī</i> dalam proses pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an: urgensi dan pengaruhnya
Minggu ke-4	Diferensiasi antara kajian <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i> dan <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> .
Minggu ke-5 dan ke-6	Mempresentasikan dan melakukan analisis terhadap pandangan para ulama tradisional tentang <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> : al-Ghazālī, al-Rāzī, Ibn 'Abd al-Salām, Waliy Allāh al-Dihlāwī, al-Shāṭibī, dan lainnya.
Minggu ke-7, 8, dan ke-9	Mempresentasikan dan melakukan analisis terhadap pandangan para ulama kontemporer tentang <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> : 'Abduh, Rashīd Riḍā, Ibn 'Ashūr, Iqbāl, Nūrsī, Mawdūdī, Ḥasan al-Banna, Sayyid Quṭb, shaltūt, al-Qardāwī, dan lainnya.
Minggu ke-10	Metodologi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> menurut para ulama tradisional.
Minggu ke-11	Metodologi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> menurut para ulama kontemporer.
Minggu ke-12	Menentukan <i>Maqāṣid</i> of the Qur'ān: sebuah upaya survei secara independen.
Minggu ke-13	Metodologi dalam menentukan <i>Maqāṣid</i> of the Qur'ān: sebuah upaya survei secara independen.
Minggu ke-14 dan ke-15	Relasi <i>Maqāṣid al-Qur'ān</i> dengan metodologi tafsir Al-Qur'an: sebuah kerangka konseptual dari <i>al-Tafsīr al-Maqāṣidī</i> .

Tabel Klasifikasi *Maqāṣid al-Qur'ān* Menurut Para Ulama²³¹

No.	Nama	Maqāṣid al-Qur'ān		
1	Abū Idrīs al-Khaulānī (w. 80 H)	al-Amr wa al-Nahy	al-Tabshīr wa al-Indhār	al-Farāid wa al-Qaṣaṣ
2	Abū al-'Abbās ibn Surayj (w. 306 H)	al-Asmā' wa al-Ṣifāt	al-Aḥkām	al-Wa'd wa al-Wa'id
3	Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H)	al-Tauḥīd	al-Bayānāt (al-Aḥkām)	al-Akhbār (Qaṣaṣ)
4	'Alī ibn 'Isa al-Jarrāḥ (w. 335 H)	Mā Yata'allāq bi al-Ta'līm wa al-I'tiqād ²³²	Mā Yata'allāq bi Aḥkām al-A'māl ²³³	Mā Yata'allāq bi al-Ḥaṭṭh 'ala al-Istiḳāmah ²³⁴
5	Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H)	al-Ṣifāt	al-Sharāi'	al-Qaṣaṣ
6	Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 505 H)	Ma'rifah Allāh Ta'āla	al-Ṣirāt al-Mustaqīm	Ma'rifah al-Ākhirah
7	Maḥmūd ibn Ḥamzah al-Kirmānī (w. 505 H)	Tauḥīd Allah	al-Awāmīr wa al-Nawāḥī	Qaṣaṣ al-Anbiyā' wa al-Mawā'iz
8	Abū Muḥammad al-Ḥusayn al-Baghawī	al-Tauḥīd	al-Aḥkām	al-Mawā'iz

²³¹ Tabel pembagian macam-macam bentuk klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* ini disusun berdasarkan data yang penulis peroleh dari empat sumber literatur rujukan utama yaitu *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Ṭuruq Ma'rifatihā wa Marātibuhā* karya 'Izz al-Dīn ibn Sa'id Kashnī al-Jazā'irī (hal. 362-368), *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Ta'ṣīliyyah* karya Ṭāha 'Abidīn Ṭāha (hal. 120-123), dan 2 karya Adam Ballū yaitu: *Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: 'Arḍ wa Ta'ṣīl wa Tahfīl; Juhūd al-'Ulamā' fī al-Kashf 'an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-'Ashir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī*.

²³² Meliputi: al-I'lām, al-Tanbīh, al-Ihtjāj 'ala al-Mukhālifīn, al-Radd 'ala al-Mulḥidīn, al-Khayr, al-Sharr, al-Hasan, al-Qabīḥ, Na't al-Ḥikmah, Faḍl al-Ma'rifah, al-Bayān 'an Dhamm al-Ikhlāf, Sharaf al-Adā', al-Tawkid, Ta'līm al-Iqrār bi Ism Allah wa Ṣifātihi wa Af'ālihi, Ta'līm al-I'tirāf bi In'āmihi.

²³³ Meliputi: al-Taslīm, al-Amr, al-Nahy, al-Tafrī', dan al-Taḥsīn.

²³⁴ Meliputi: al-Wa'd, al-Wa'id, Waṣf al-Jannah wa al-Nār, al-Bayān 'an al-Raghbah, al-Rahbah, Madḥ al-Abrār, dan Dhamm al-Fujjār.

	(w. 510 H)			
9	Abū ‘Abd Allah Muḥammad al-Māzarī (w. 536 H)	al-Sifāt	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
10	Abū Bakr ibn al-‘Arabī (w. 543 H)	al-Tauḥīd	al-Aḥkām	al-Tadhkīr
11	Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606 H)	al-Tauḥīd wa al-Ilahiyyāt	al-Nubuwwah	al-Ma’ād
12	Ibn al-Athīr (w. 630 H)	al-Qaṣaṣ	al-Amr wa al- Nahy	al-Wa’d wa al-Wa’id
13	al-‘Izz ibn ‘Abd al- Salam (w. 660 H)	al-Tauḥīd	al-Aḥkām	Muakkidāt al- Aḥkām: al- Targhīb, al- Tarhīb, al- Wa’d, al- Wa’id, al- Amthāl, al- Qaṣaṣ, dan al- Tamannun bi al-Ni’am
14	‘Abd Allah ibn ‘Umar al-Bayḍawī (w. 675 H)	al-‘Aqāide	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
15	Abū al-Barakāt al- Nasafī (w. 710 H)	Tauḥīd Allāh	al-Awāmīr wa al-Nawāhī	Qaṣaṣ al- Anbiyā’ wa al-Mawā’iz
16	Ibn Taymīyah (w. 728 H)	al-Tauḥīd	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
17	Ibn Juzay al-Gharnāṭī			

	(w. 741 H)			
18	‘Alā’ al-Dīn al-Khāzin (w. 741 H)	al-‘Asmā’ wa al-Ṣifāt	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
19	Sharaf al-Dīn al- Ṭayyibī (w. 743 H)	al-‘Aqāid	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
20	Ibn al-Qayyim (w. 751 H)	al-Ta’rīf bi al- Ma’būd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād wa al-Jazā’ ‘ala al-A’māl
21	Ibn Kathīr (w. 774 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Wa’d wa al-Wa’id
22	Ibn ‘Ādil al-Ḥanbalī (w. 775 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād
23	Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H)	Taqrīr al- Waḥdāniyyah	al-Nubuwwah	al-Ba’tḥ wa al-Jazā’
24	al-Fayrūz Ābādī (w. 817 H)	al-‘Aqāid	al-Tashrī’iyah	al-Akhlāqiyah
25	al-Kūrānī (w. 893 H)	al-‘Aqāid	al-Aḥkām	al-Qaṣaṣ
26	al-Alūsī (w. 1270 H)	al-Tauḥīd	al-Aḥkām	Aḥwāl al- Ma’ād
27	Aḥmad Muṣṭafa al- Marāghī (w. 1371 H)	al-Thana’ ‘ala Allāh	al-Ta’abbud bi Amrihi wa Nahyīhi	Wa’duhu wa Wa’iduhu
28	Maḥmūd Shaltūt (w. 1383 H)	al-‘Aqāid	al-Aḥkām	al-Akhlāq
29	‘Abd al-Qādir Mullā Ḥuwaysh (w. 1978 M)	al-Imān bi Allāh	al-Awāmīr wa al-Nawāhī	Af’āl al- Qulūb wa al- Malakāt
30	Muḥammad ‘Alī al-	Ithbāt al-	Ithbāt al-	Ithbāt al-

	Shaukānī (1759-1834 M)	Tauḥīd	Ma'ād	Nubuwwāt
31	Muḥammad al-Tāhir ibn 'Ashūr (1879-1973 M)	al-Thana' 'ala Allāh	al-Awāmir wa al-Nawāhī	al-Wa'd wa al-Wa'id
32	Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq	Qism al- 'Aqāid: al- 'Aqāid al- Dīniyyah, al- Jadal wa al- Taḥaddī	Qism al- Aḥkām: al- Farāiḍ al- Dīniyyah, al- Awāmir wa al-Nawāhī, al-Tashrī' al- Ijtimā'i, al- Siyāsī, al- Jinā'i, al- Madanī, al- Ḥarabī	Qism Muta'lliq bi al-Ḥathth 'ala al-Istiqāmah: al-Indhār wa al-Tabshīr, al- Qaṣaṣ, al- Mawā'iz wa al-Irshād
33	Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M)	Miḥwar 'an Allah al- Wāḥid wa 'an al-Kawn al- Dāll 'ala Khāliqihī	Miḥwar 'an Maydān al- Tarbiyyah wa al-Tashrī'	Miḥwar al- Ba'th wa al- Jazā', wa al- Qaṣaṣ al- Qur'ānī
34	Muḥammad al-Khuḍarī (1872-1927 M)	Mu'āmalah bayn Allah wa al-'Abd	Mu'āmalah bayn al-'Ibād Ba'ḍuhum Ba'd	
35	'Abbās Maḥmūd al-	al-Ilahiyyāt	al-Sharāi' wa	al-'Ibādāt wa

	‘Aqqād (1889-1964 M)		al-Siyāsah	al-Sulūk
36	Aḥmad al-Sharabāṣī (1918-1980 M)	Hidāyah li al- Fard fī Nafsihi wa li al-Fard ma’a al-Fard	Hidāyah li al- Fard ma’a Mawāṭinīhi	Hidāyah li al- Fard ma’a al- Bashariyyah Kullihā bal ma’a al- Ḥayāh Jamī’ihā
37	Ṭāha Jābir al-‘Alwānī (1935-2016 M)	al-Tauḥīd	al-Tazkiyah	al-‘Umrān
38	Yusūf al-Qarḍāwī (1926-sekarang)	Taṣḥīḥ al- ‘Aqā’id wa al- Taṣawwurat, ‘Ibādah Allah wa Taqwāhu	Taqrīr Karāmah al- Insān wa Ḥuqūqihī, Takwīn al- Usrah wa Inṣāf al- Mar’ah	Tazkiyyah al- Nafs al- Bashariyyah, Bina’ al- Ummah al- Shahīdah ‘ala al-Bashariyyah, al-Da’wah ila ‘Ālam Insaniy Muta’āwun
39	Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn (1929- 2001)	al-Ta’abbud bi Tilāwatihi	Fahm Ma’ānīhi	al-‘Amal bihi
40	‘Izz al-Dīn Baḥīq	Aḥkām I’tiqādiyyah	Aḥkām Khālqiyyah	Aḥkām ‘Ilmiyyah
41	Ma’rūf al-Dawālibī (1909-2004)	al-‘Aqīdah fī (Mabḍā’) hadhā al-	al-‘Aqīdah fī (Ma’ād) hadhā al-	al-Iltizām bi Sharī’ah (Ma’āsh) al-

		Kawn	Kawn	Insān
42	Muḥammad ibn Luṭfi al-Ṣibbāgh	Tarbiyyah al- ‘Uqūl	Iṣlāḥ al- A’māl al- Zāhirah	Tarqiyyah al- Nufūs
		al-‘Aqā’ide	al-Sharāi’ (Aḥkām)	al-Akhlāq
43	Muḥammad Ghilāb	al-Ilahiyyāt	Akḥbār al- Yaum al- Ākhir	
44	Muḥammad ‘Abd al- ‘Azīm al-Zarqānī (w. 1948 M)	Hidāyah: Manḥumah li ‘Alāqāt al- Mukallafīn bi Khālīqihim wa bi al- Makhlūqayn	Taṣdīq al- Nubuwwah	al-Ta’abbud bi Tilāwatihī
45	Zāhir ‘Awwād al- Alma’ī (1354 H-sekarang)			

No.	Nama	Maqāṣid al-Qur’ān			
1.	Abū Ḥayyān al-Andalusī (w. 745 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād	al-Qadr
2.	Nizām al-Dīn al-Naysābūrī (w. 850 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād	al-Qaḍā’ wa al-Qadr
3.	Burhān al-Dīn al-Biqā’ī (w. 885 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād	al-Qaḍā’ wa al-Qadr
4.	Jalāl al-Dīn al-	Ma’rifah	al-‘Ibadāt wa	al-Ma’ād	al-Qaṣaṣ

	Suyūṭī (w. 911 H)	Allāh wa Ṣifātuhu	al-Sulūk		
5.	Waliy Allah al-Dahlawī (w. 1176 H)	al-Tadhkīr bi Ālā' Allāh	al-Aḥkām	‘Ilm al- Tadhkīr bi al-Maut wa Mā Ba’d al- Maut + ‘Ilm al-Tadhkīr bi Ayyām Allāh	‘Ilm al- Jadal
6.	Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1354 H)	al-Imān bi Allāh	al-‘Amal al- Ṣāliḥ	‘Aqīdah al- Ba’tḥ wa al- Jazā’	Menyebut Lima Maqāṣid
7.	Badī’ al- Zamān Sa’īd al-Nūrsī (w. 1379 H)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ḥashr	al-‘Adālah
8.	Wahbah al- Zuhāilī (1932-2015 M)	al-Tauḥīd	al-Nubuwwah	al-Ma’ād	al-Qaḍā’ wa al-Qadr
9.	Hartwig Hirschfeld (1854-1934 M)	Tablīgh	Qaṣaṣ	Waṣf	Tashrī’
10.	Muḥammad Ṣabīḥ				
11.	Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī (1930-2021)	Iṣlāḥ al- ‘Aqāid; Taḥrīr al-	Iṣlāḥ al- ‘Ibādāt	Iṣlāḥ al- Shu’ūn al- Māliyah;	Iṣlāḥ al- Akhlaq

		‘Uqūl wa al-Afkār min al-Khurāfāt; Iṣlāḥ al-Thaqāfah al-‘Ilmiyyah		Iṣlāḥ al-Shu’ūn al-Ḥarabiyah; Iṣlāḥ al-Ḥukm wa al-Siyāsah (Mu’āmalāt)	
12	Faḍl Ḥasan ‘Abbās	al-‘Aqā’ide	al-‘Ibādāt	al-Tashrī’	al-Akhlāq
13	‘Abd al-Sattār Fath Allah Sa’īd	al-Imān	al-Akhlāq	al-‘Ibādāt	al-Mu’āmalāt
14	Aḥmad al-Raysūnī	Tawḥid Allah wa ‘Ibādātuḥu	al-Hidāyah al-Dīniyah wa al-Dunyawiyah li al-‘Ibād	al-Tazkiyah wa Ta’līm al-Ḥikmah	al-Raḥmah wa al-Sa’ādah, wa Iqāmah al-Ḥaqq wa al-‘Adl
15	Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ al-Khālidi	qiyādah al-ummah al-muslimah fī ma’rakatihā al-lāzimah ma’a al-jāhiliyyah min ḥawliha	ijād al-shakhṣiyyah islāmiyyah mutakāmilah mutawāzinah	ijād al-mujtama’ al-islāmī al-Qur’ānī al-aṣīl	al-hidāyah ila Allah

D. Metodologi *Maqāṣid al-Qur'ān*

Dalam proses penetapan *maqāṣid al-Qur'ān*, tentu dibutuhkan kerangka metodologis yang jelas dan sistematis yang dapat dijadikan acuan dalam mengetahui dimensi *maqāṣid* dari Al-Qur'an. Tentunya masing-masing ulama yang bergelut di bidang kajian *maqāṣid al-Qur'ān* memiliki ragam tawaran metode untuk mengungkap tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam hal ini penulis akan memformulasikan beberapa metode *maqāṣid al-Qur'ān* menurut tiga cendekiawan muslim, yaitu Aḥmad al-Raysūnī, Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd, dan Tazul Islam. Penulis sengaja tidak menggunakan metode *maqāṣid al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh 'Abd al-Karīm Ḥamidī, karena metode yang digunakan tersebut hanyalah hasil elaborasi dari gabungan dua metode *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu metode *maqāṣid al-sharī'ah* milik al-Shāṭibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* dan metode *maqāṣid al-sharī'ah* Ibn 'Āshūr dalam kitab *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*.²³⁵ Metode yang ditawarkan oleh tiga tokoh tersebut akan penulis uraikan dalam uraian penjelasan berikut:

1. Metode Tekstual (*al-Tanṣīṣ*)

Metode tekstual yang dimaksud dalam hal ini adalah melakukan analisis terhadap beberapa ayat yang memang secara eksplisit ayat tersebut berbicara tentang tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an. Dalam istilah al-Raysūnī, metode ini disebut sebagai *al-Qur'ān yataḥaddath 'an maqāṣidihi*.²³⁶ Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd menyebut metode ini sebagai langkah awal yang harus digunakan dalam mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān*. Alasannya karena metode ini dipandang sebagai metode paling utama, sebab Al-Qur'an sendiri yang telah memaklumkan *maqāṣid*-nya. Selain itu, metode ini juga dapat berfungsi untuk meminimalisir adanya praktik pengungkapan *maqāṣid*

²³⁵ 'Abd al-Karīm Ḥamidī, *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'ān*, 139-140.

²³⁶ Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*, (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013), 8.

Al-Qur'an atas dasar praduga yang bersifat lemah, mengada-ngada, dan tidak memiliki landasan dasar yang kuat.²³⁷

Dalam penerapannya, al-Raysūnī mencontohkan beberapa poin *maqāṣid* Al-Qur'an yang secara eksplisit disebutkan dalam tekstual ayat Al-Qur'an. Salah satunya yaitu *Maqṣad al-Tawḥīd Allah wa 'Ibādātuḥu* yang ditetapkan berdasarkan QS. Hūd [11]: 1-3 dan QS. al-Zumar [39]: 1-2, sebagaimana berikut:

الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ آيَتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ۝ وَإِنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ۝ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ۝

Alif Lām Rā. (Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya telah disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci (dan diturunkan) dari sisi (Allah) Yang Mahabijaksana lagi Mahateliti. (Katakanlah Nabi Muhammad.) "Janganlah kamu menyembah (sesuatu), kecuali Allah. Sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan dan pembawa berita gembira dari-Nya untukmu. Mohonlah ampunan kepada Tuhanmu kemudian bertobatlah kepada-Nya, niscaya Dia akan memberi kesenangan yang baik kepadamu (di dunia) sampai waktu yang telah ditentukan (kematian) dan memberikan pahala-Nya (di akhirat) kepada setiap orang yang beramal saleh. Jika kamu berpaling, sesungguhnya aku takut kamu (akan) ditimpa azab pada hari yang besar (kiamat).

تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ۝

Diturunkannya Kitab (Al-Qur'an) ini (berasal) dari Allah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Sesungguhnya Kami menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan hak. Maka, sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya.

Contoh lain dari bentuk penerapan metode tekstual ini masih banyak dan dapat ditemukan dalam beberapa ayat berikut: (1) *Maqṣad*

²³⁷ Waṣṣfi 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 94-95.

al-Hidāyah al-Dīniyyah wa al-Dunyawiyyah li al-'Ibād (QS. al-Baqarah [2]: 2, 38, 185; QS. Āli 'Imrān [3]: 1-4; QS. al-Isrā' [17]: 9; QS. al-Jinn [72]: 1-2; QS. al-Aḥqāf [46]: 30; QS. al-Naḥl [16]: 64, 89; QS. Ṭāhā [20]: 123; dan QS. al-Mā'idah [5]: 16); (2) *Maqṣad al-Tazkiyyah wa Ta'lim al-Ḥikmah* (QS. al-Baqarah [2]: 151, 231; dan QS. Āli 'Imrān [3]: 164); (3) *Maqṣad al-Raḥmah wa al-Sa'ādah* (QS. al-Anbiyā' [21]: 107; QS. al-Isrā' [17]: 82; QS. Ṭāhā [20]: 1-3; QS. al-Anfāl [8]: 24; dan QS. al-Baqarah [2]: 179); (4) *Maqṣad Iqāmah al-Ḥaqq wa al-'Adl* (QS. al-Ḥadīd [42]: 25; QS. al-An'ām [6]: 115; QS. al-Nisā' [4]: 58; QS. al-Mā'idah [5]: 48; QS. al-Shūra [57]: 17; dan QS. al-Raḥmān [55]: 1-9).²³⁸

2. Metode Induktif (*al-Istiqrā'*)

Dalam bahasa Arab, metode induktif disebut dengan istilah *istiqrā'*. Secara bahasa, *istiqrā'* bermakna mengikuti dan menyelidiki. Sedangkan secara istilah, *istiqrā'* didefinisikan sebagai proses telaah terhadap hal-hal yang bersifat parsial (*juz'īyyāt*) untuk menghasilkan sebuah kesimpulan atau pandangan yang bersifat universal (*kullīyyāt*).²³⁹ Dalam definisi lain, Waṣṣfi 'Ashūr Abū Zayd mendefinisikan *istiqrā'* sebagai pengambilan sebuah sampel parsial yang digunakan sebagai bahan untuk menyimpulkan sebuah hukum general atau kaidah umum tentang suatu hal.²⁴⁰ Sederhananya, metode induktif adalah metode pemikiran yang bertitik tolak pada sebuah kaidah khusus untuk menentukan suatu hukum yang umum. Untuk mengetahui semua *maqāṣid* Al-Qur'an, pendekatan induktif harus diterapkan terhadap seluruh ayat Al-Qur'an tanpa terkecuali dengan

²³⁸ Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Gḥāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*, 8-10.

²³⁹ Delta Yaumin Nahri, *Maqāṣid al-Qur'an: Pengantar Memahami Nilai-nilai Prinsip al-Qur'an*, 96.

²⁴⁰ Waṣṣfi 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 95.

sangat teliti. Karena jumlah *maqāṣid* sangatlah banyak dan tidak terbatas hanya pada beberapa ayat saja.²⁴¹

Dalam penerapannya, Tazul Islam membagi beberapa bentuk analisis induktif untuk menemukan *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: *pertama*, induksi '*illah* (*Ta'īlīl*). Penelusuran terhadap kumpulan '*illah* (alasan kuat yang mendasari adanya sesuatu) dari diturunkannya Al-Qur'an dapat membantu dalam mengidentifikasi tujuan dasar (*basic objective*) dan tujuan sekunder (*secondary objective*) Al-Qur'an. Untuk mengetahui tujuan dasar Al-Qur'an, maka harus ditemukan dalam ayat tersebut '*illah* yang bersifat general (*general effective cause*) tentang tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an. Metode ini dianggap Tazul Islam sebagai metode paling efektif dalam menemukan *maqāṣid al-Qur'ān*.²⁴²

Kedua, induksi tematik (*thematic method*). Menurut Tazul Islam, metode ini merupakan salah satu metode yang paling utama dalam mengidentifikasi *maqāṣid* Al-Qur'an. Metode ini bertugas untuk menginduksi tema-tema universal Al-Qur'an yang tersebar di berbagai surah Al-Qur'an secara menyeluruh. Selain itu, perlu juga meninjau tema-tema Al-Qur'an yang disebutkan beberapa kali atau secara berulang dalam Al-Qur'an (*the repetition of Qur'anic themes*). Karena frekuensi banyak tidaknya suatu tema Al-Qur'an yang disebutkan menunjukkan penekanan terhadap tingkat urgensi tema tersebut. Artinya semakin banyak disebutkan, maka semakin mengindikasikan bahwa tema Al-Qur'an tersebut merupakan bagian dari *maqāṣid* Al-Qur'an.²⁴³

Ketiga, induksi terhadap transformasi sosial pada era awal Islam (*the situational change in the first period of Islam*). Metode ini

²⁴¹ Waṣṣfi 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 97.

²⁴² Tazul Islam, "Identifying the Higher Objectives (*Maqāṣid*) of the Qur'ān: A Search for Methodology", 18.

²⁴³ Ibid, 20-23.

berangkat dari asumsi bahwa terdapat perubahan sosial yang terjadi antara masyarakat pra-Qur'anik dengan masyarakat post-Qur'anik. Misalnya, masyarakat Arab jahiliah pra-Islam sangat tidak menghargai martabat perempuan. Namun, setelah datangnya Islam, masyarakat Arab jahiliah mulai berubah dan memuliakan perempuan melalui hidayah Al-Qur'an. Artinya proses perubahan sosial menuju masyarakat yang lebih baik dan beradab ini menjadi salah satu hal yang dikehendaki atau yang menjadi maksud Al-Qur'an. Oleh karena itu, menjadi logis jika kemudian analisis terhadap perubahan sosial masyarakat Arab masa Islam awal dapat memberikan petunjuk dalam mengidentifikasi *maqāṣid* Al-Qur'an.²⁴⁴

Terakhir, *keempat*, proses sintesis antara tujuan kenabian dengan tujuan Al-Qur'an (*the synthesis between objectives of sending muhammad and maqāṣid al-Qur'ān*). Hubungan antara tujuan kenabian dengan tujuan adalah saling beriringan. Karena keduanya memiliki fungsi, misi, dan tujuan yang sama berdasarkan petunjuk dari sumber yang sama yaitu wahyu ilahi. Hal ini dibuktikan pernyataan tegas Al-Qur'an dalam QS. Ali 'Imrān [3]: 3-4 dan QS. al-An'ām [6]: 92 yang menyebut salah satu tujuan diturunkannya Al-Qur'an adalah untuk menegaskan dan membenarkan risalah kenabian. Sehingga, melalui hubungan paralelisme inilah adanya indikasi keselarasan yang erat antara tujuan diturunkannya Al-Qur'an dengan tujuan kenabian.²⁴⁵

3. Metode Analisis Hasil Eksperimen Pakar Al-Qur'an

Walaupun kajian *maqāṣid al-Qur'ān* tergolong baru muncul belakangan dalam genealogi studi Islam dan masih dalam tahapan menuju “proses menjadi” sebuah teori studi Al-Qur'an, namun tidak

²⁴⁴ Tazul Islam, “Identifying the Higher Objectives (*Maqāṣid*) of the Qur'ān: A Search for Methodology”, 23-26.

²⁴⁵ Ibid, 26-27.

dapat dipungkiri bahwasanya jejak-jejak wacana konseptual tentang kajian *maqāṣid al-Qur'ān* sudah ada sejak era ulama salaf. Jika kita meninjau pada subab sebelumnya tentang genealogi sejarah perkembangan *maqāṣid al-Qur'ān*, maka dapat diketahui bahwa banyak ulama yang telah membuat semacam klasifikasi tema dan *maqāṣid* dari Al-Qur'an. Kendati memang tidak bebas dari kemungkinan adanya kesalahan, namun Waṣṣī 'Ashūr Abū Zayd menilai bahwa hasil eksperimen para ulama tersebut dapat dijadikan bahan analisis dan metode untuk menemukan dan menentukan apa saja yang menjadi bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*.²⁴⁶

E. Segmentasi *Maqāṣid al-Qur'ān*

Menurut Aḥmad al-Raysūnī, kajian *maqāṣid al-Qur'ān* terbagi dalam tiga tingkatan, yaitu: (1) *al-maqāṣid al-tafṣīliyyah li al-āyāt al-Qur'āniyyah*; (2) *maqāṣid al-suwar*; dan (3) *al-maqāṣid al-'āmmah li al-Qur'ān*.²⁴⁷ Dalam literatur yang lain, Waṣṣī 'Ashūr Abū Zayd membagi segmentasi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam lima tingkatan, yaitu: (1) *al-maqāṣid al-'āmmah li al-Qur'ān*; (2) *al-maqāṣid al-khāṣṣah li al-Qur'ān al-karīm (maqāṣid al-majālat wa al-mawḍū'āt)*; (3) *maqāṣid suwar al-Qur'ān al-karīm*; (4) *al-maqāṣid al-tafṣīliyyah li āyāt al-Qur'ān al-karīm*; dan (5) *maqāṣid al-kalimāt wa al-ḥurūf al-Qur'āniyyah*.²⁴⁸ Dari segi jumlah, dua pembagian tersebut memang terlihat berbeda. Namun, dari segi substansi, sebetulnya dua pembagian segmentasi tersebut memiliki kesamaan dan hanya berbeda pada sisi perinciannya saja. Oleh karena itu, dalam subab ini, penulis akan mencoba mengkombinasikan dan menyederhanakan kedua model pembagian tersebut ke dalam tiga bentuk segmentasi *maqāṣid al-Qur'ān* berikut:

²⁴⁶ Waṣṣī 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 107.

²⁴⁷ Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*, 6-8.

²⁴⁸ Waṣṣī 'Ashūr Abū Zayd, *Naḥw Tafsīr Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Kairo: Mufakkirūn al-Dawliyyah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2019), 31-40.

a) *Maqāṣid al-Āyāt*

Pembahasan *maqāṣid al-āyāt* merupakan tingkatan paling dasar dalam segmentasi *maqāṣid al-Qur'ān*. Kajian *maqāṣid al-āyāt* memiliki titik fokus pada proses telaah dan pengungkapan sisi *maqāṣid* setiap kata dan kalimat dalam masing-masing ayat secara terpisah. Dalam praktiknya, kajian terhadap *maqāṣid al-āyāt* banyak ditemukan dalam mayoritas literatur tafsir Al-Qur'an, mulai dari era klasik hingga kontemporer, khususnya tafsir yang menggunakan model *mawḍi'ī* (penafsiran yang bersifat atomistik sesuai urutan mushaf) atau *tahliḥī* (penafsiran yang bersifat analitis yang mengkaji setiap ayat Al-Qur'an secara terperinci). Misalnya kitab tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* karya 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī.²⁴⁹

Terdapat problem dalam proses penggalian *maqāṣid* ayat, karena adanya dualisme pendapat dalam pemilihan kaidah penafsiran ayat Al-Qur'an. Di satu sisi, terdapat ulama yang menggunakan kaidah “al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓ lā bi khuṣūs al-sabab” (yang menjadi acuan adalah keumuman lafal, bukan sebab khusus). Sebaliknya, di sisi lain, terdapat ulama yang cenderung mengutamakan penggunaan kaidah “al-‘ibrah bi khuṣūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafẓ” (yang menjadi pegangan adalah sebab khusus, bukan keumuman lafal). Dialektika perdebatan tersebut dipahami oleh Aḥmad al-Raysūnī dan ia uraikan dalam sebuah makalahnya yang berjudul *Maqāṣid al-Āyāt bayn ‘Umūm al-Lafẓ wa Khuṣūs al-Sabab*. Dalam kesimpulannya, al-Raysūnī memandang bahwa berlaku umum atau tidaknya sebuah ayat Al-Qur'an itu bergantung pada kandungan dimensi *maqāṣid* dari ayat tersebut.

²⁴⁹ Waṣfi ‘Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 62-63.

أن عموم الألفاظ العامة في الآيات، محكوم بسياقتها ومقاصدها، فهو يعمم أو يخص، ويزيد أو ينقص، ويتسع أو يضيق، بمقتضى مقصود الكلام وقرائنه، وليس بمقتضى اللفظ وحده²⁵⁰

Sesungguhnya berlakunya keumuman sebuah lafal/teks umum dalam sebuah ayat itu ditetapkan bergantung pada hubungan dan maksud ayat tersebut. Maka ayat tersebut nantinya dapat berlaku umum atau khusus, bertambah atau berkurang, cakupannya meluas atau menyempit, semuanya tergantung pada kandungan maksud dan hubungan dari ucapannya, tidak berdasarkan pada aspek morfologi teks maupun batasan teks tersebut.

Apa yang disampaikan al-Raysūnī tersebut menguatkan akan pentingnya penerapan kaidah “al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz” sebagai bentuk antipoda terhadap dua kaidah lama penafsiran Al-Qur’an yang sangat populer tersebut, karena dianggap kurang relevan dan tidak lagi kompatibel dalam menjawab problematika kontemporer yang muncul.²⁵¹ Selain itu, bagi Abdul Mustaqim, kaidah “al-‘ibrah bi al-maqāṣid lā bi al-alfāz” juga menjadi aspek filosofis yang menjadi pertimbangan utama dalam paradigma penafsiran Al-Qur’an berbasis *maqāṣid (al-tafsīr al-maqāṣidī)*.²⁵²

Tujuan dari menggali sisi *maqāṣid* dari setiap ayat Al-Qur’an, antara lain adalah: (1) memahami makna ayat Al-Qur’an dengan benar dan sesuai hakikat kandungannya; (2) membangun hubungan antar ayat—baik dengan ayat sebelum maupun sesudahnya—berdasarkan tujuan pokok masing-masing ayat; (3) membuktikan adanya keselarasan

²⁵⁰ Aḥmad al-Raysūnī, “Maqāṣid al-Āyāt bayn ‘Umūm al-Lafz wa Khuṣūṣ al-Sabab”, dalam Muḥammad Saḥīm al-‘Uwwa (ed.), *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Majmū’ah Buhūth*, Vol. 3 (London: Mu’assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah, 2016), 549.

²⁵¹ Abd. Moqsiṭh Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur’an*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), 152-153.

²⁵² Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam”, 35.

(*munāsabah*) antara satu ayat dengan ayat Al-Qur'an yang lain; (4) sebagai pedoman dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Sehingga, seorang mufasir hanya menjelaskan apa yang menjadi *maqāṣid* sebuah ayat, dan menghindarkan dari praktik penafsiran ayat yang jauh dari sisi *maqāṣid* utamanya; dan (5) pemahaman terhadap *maqāṣid* sebuah ayat dapat menguatkan pengetahuan tentang ragam *maqāṣid al-Qur'ān* yang lain.²⁵³

b) *Maqāṣid al-Suwar*

Tingkatan kedua dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān* adalah *maqāṣid al-suwar*. *Maqāṣid al-suwar* merupakan ilmu yang digunakan untuk mengungkap tujuan-tujuan universal yang terkandung dalam setiap kumpulan surah Al-Qur'an. Tidak semua ulama yang mengkaji tentang *maqāṣid al-suwar* menggunakan redaksi “*Maqāṣid al-Suwar/al-Sūrah*”. Terdapat beberapa ulama yang menggunakan redaksi lain untuk menggambarkan *maqāṣid* sebuah surah Al-Qur'an, seperti “*Nizām al-Sūrah*”, “*al-Wiḥdah al-Mawḍū'iyah li al-Sūrah*”, “*al-Wiḥdah al-Ṭabī'iyah al-Ma'nawiyah*”, “*al-Tamāsuk al-Fannī*”, “*al-Wiḥdah al-Binā'iyah*”, “*Imārah al-Sūrah*”, dan “*Wiḥdah Nasaq al-Sūrah*”.²⁵⁴ Secara umum, paradigma utama yang menjadi landasan berpikir para pengkaji *maqāṣid al-suwar al-Qur'ān* adalah memandang bahwa setiap ayat dalam sebuah surah Al-Qur'an itu bagaikan satu kesatuan yang saling terhubung antara satu sama lain.

إن السورة مهما تعددت قضاياها، فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله،
وأوله بآخره، ويتراعى بجملة إلى غرض واحد، كما تتعلق الجملة بعضها
ببعض في القضية الواحدة

Sesungguhnya surah Al-Qur'an walaupun mengandung muatan isi yang berbeda-beda, namun ia tetap merupakan satu kesatuan

²⁵³ Waṣṣfi 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 64-65.

²⁵⁴ Rashīd al-Ḥamdāwī, *Masālik al-Kashf 'an Maqāṣid al-Suwar al-Qur'āniyyah*, (Maroko: al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah li al-'Ulamā'), 3.

sebagai kalam Tuhan yang saling terkait antara bagian akhir dengan awalnya, maupun bagian awal dengan akhirnya, serta seluruhnya untuk sampai menuju kepada satu tujuan, bagaikan terhubungnya setiap kalimat dalam satu ruang lingkup yang sama.

Secara historis, ulama yang pertama kali menggunakan istilah “*maqṣad al-surah*” adalah Abū al-Zubayr al-Gharnāṭī (w. 708 H) dalam karyanya yang berjudul *Milāk al-Ta’wīl* dan *al-Burhān fī Tanāsuh Suwar al-Qur’ān*. Pada periode selanjutnya, istilah tersebut kemudian digunakan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan para ulama lain. Namun, ulama pasca al-Gharnāṭī yang secara serius meneliti dan mengkaji topik *maqāṣid al-suwar* antara lain adalah al-Fayrūz Abādī dalam *Baṣā’ir Dhawī al-Tamyīz* dan Burhān al-Dīn al-Biqā’ī dalam *Maṣā’id al-Naẓr li al-Ishrāf ‘ala Maqāṣid al-Suwar*.²⁵⁵ Pada era kontemporer saat ini, terdapat beberapa karya tafsir yang menerapkan konsep *maqāṣid al-suwar* dan kesatuan tematik surah (*al-wiḥdah al-mawḍū’iyyah likulli al-sūrah*) dalam proses penafsiran Al-Qur’an, seperti kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Ḥusayn al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munzal* karya Nāṣir Makārim al-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Maḥmūd Shaltūt, *al-Naba’ al-‘Aẓīm* karya ‘Abd Allah Darrāz, dan *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa’īd Ḥawwa.²⁵⁶

Untuk menemukan *maqāṣid* dari sebuah surah Al-Qur’an, diperlukan pembacaan secara teliti terhadap muatan setiap surah, guna mengetahui bagian-bagian tematik yang menjadi perbincangan utama dalam sebuah surah Al-Qur’an. Kemudian, langkah selanjutnya adalah meneliti tujuan dan maksud di tiap-tiap tema tersebut. Selanjutnya,

²⁵⁵ ‘Abd al-Muḥsin ibn Zabn al-Maṭīrī, *‘Ilm Maqāṣid al-Suwar wa Atharuhu fī al-Tadabbur*, (al-Jadīd al-Nāfi’ li al-Nashr wa al-Tawzī’), 35-36.

²⁵⁶ Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Asfihānī, *Mantiq Tafsīr al-Qur’ān: Uṣūl wa Qawā’id al-Tafsīr*, (Iran: Markaz al-Muṣṭafa al-‘Ālamī li al-Tarjamah wa al-Nashr), 402.

langkah terakhir dari tahapan penemuan *maqāṣid* surah Al-Qur'an adalah melakukan kontemplasi secara teliti dan mendalam untuk menyimpulkan *maqṣad* utama dari surah Al-Qur'an yang diteliti.²⁵⁷ Adapun tujuan dari mengetahui *maqāṣid* dari setiap surah Al-Qur'an antara lain adalah: (1) memudahkan tercapainya pemahaman umum tentang sebuah surah Al-Qur'an; (2) menjaga bagian-bagian setiap surah Al-Qur'an tetap dalam bingkai *maqāṣid* dan tematik utamanya; dan (3) menjadi perantara (*wasā'il*) penting dalam proses mengetahui tujuan universal turunya Al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*).

c) *Maqāṣid al-Qur'ān al-‘Āmmah*

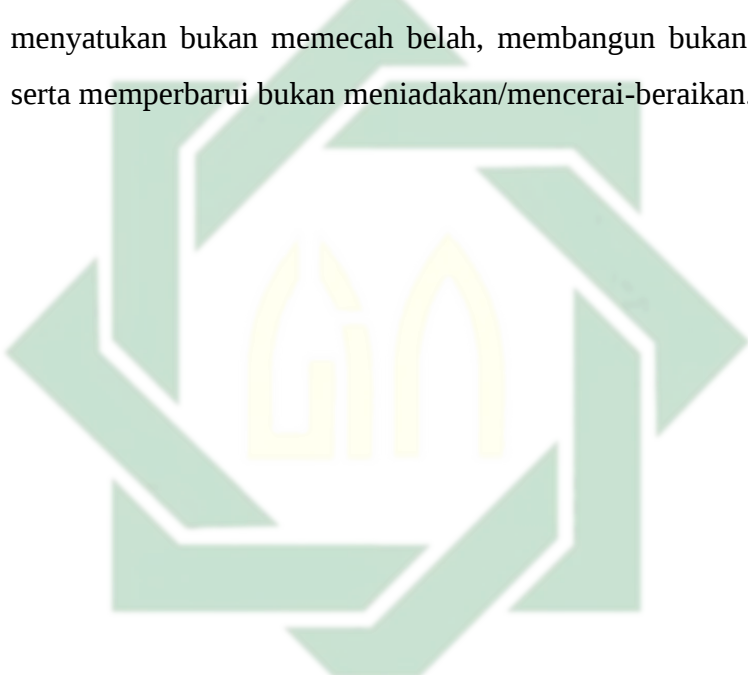
Segmentasi yang terakhir adalah berkaitan dengan tujuan universal Al-Qur'an secara menyeluruh atau diistilahkan dengan sebutan *maqāṣid al-Qur'ān al-‘āmmah*. Definisi tentang istilah “*maqāṣid al-Qur'ān*” telah penulis sebutkan pada uraian-uraian sebelumnya. Sederhananya, menurut al-Raysūnī, *maqāṣid al-Qur'ān* adalah kumpulan tujuan universal yang menjadi alasan diturunkannya Al-Qur'an, yang mana mayoritas bagian Al-Qur'an—meliputi kumpulan ayat maupun surah Al-Qur'an—berusaha untuk merealisasikan tujuan tersebut.²⁵⁸

Secara historis, benih-benih pemikiran *maqāṣid al-Qur'ān* sudah ada sejak era ulama klasik, bahkan era awal Islam. Namun, jika *maqāṣid al-Qur'ān* ditinjau sebagai sebuah disiplin ilmu, maka proses teoritisasi kajian *maqāṣid al-Qur'ān* agar layak disebut disiplin ilmu yang mandiri baru dimulai pada era modern-kontemporer. Beberapa tujuan dari pengetahuan terhadap *maqāṣid* umum Al-Qur'an antara lain adalah: (1) sebagai pengantar dalam upaya untuk memahami risalah Al-Qur'an dengan baik dan benar; (2) menghindarkan dari segala bentuk infiltrasi

²⁵⁷ Waṣṣī ‘Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 48.

²⁵⁸ Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-‘Ilmiyyah wa al-‘Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī’ah*, 7.

(*al-dakhīl*) yang masuk dalam proses penafsiran Al-Qur'an yang tidak sesuai dengan *maqāṣid al-Qur'ān*²⁵⁹; (3) sebagai penuntun dalam mengarahkan para mufasir Al-Qur'an ke arah penggunaan bentuk metode interpretasi ayat Al-Qur'an yang benar, sehingga hasil penafsirannya tidak melenceng jauh dari apa yang dikehendaki Al-Qur'an;²⁶⁰ dan (4) meminimalkan adanya pertentangan dan kefanatikan dalam diri umat muslim, karena ruh dari paradigma *maqāṣidī* adalah menyatukan bukan memecah belah, membangun bukan meruntuhkan, serta memperbarui bukan meniadakan/menceraai-beraikan.²⁶¹



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁵⁹ Al-Shāṭibī menyebut bahwa penyebab terjadinya kesalahan dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an itu dikarenakan ketidakpahaman akan *maqāṣid* dari Al-Qur'an. Oleh karena itu, pemahaman akan *maqāṣid al-Qur'ān* diharapkan dapat meminimalisir munculnya hasil penafsiran atau penakwilan yang jauh dari maksud yang dikehendaki Al-Qur'an. Lihat 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *al-Madkhal ila Maqāṣid al-Qur'ān*, 99-101.

²⁶⁰ Bagi al-Raysūnī, ini merupakan manfaat dan tujuan yang paling penting dari kajian *maqāṣid al-Qur'ān*. Lihat Aḥmad al-Raysūnī, "Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm", 1990.

²⁶¹ Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidī*, 186.

BAB III

‘IZZ AL-DĪN IBN SA’ĪD KASHNĪṬ AL-JAZĀ’IRĪ: BIOGRAFI, KARYA, DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi Intelektual

‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī dilahirkan pada tanggal 12 Februari 1973 di sebuah daerah yang bernama Maghrawa yang terletak di dalam Provinsi Maddea, Aljazair.²⁶² Selama kecil, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menempuh pendidikan dasarnya di Madrasah Tsānawīyyah Ṭāriq ibn Ziyād, ‘Ain Taya, Aljazair. Proses pendidikan dasar tersebut ditempuh oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ hingga tahun 1990. Kemudian, ia mengawali pendidikan tingginya di Ma’had al-‘Alī li Uṣūl al-Dīn—sekarang telah berganti nama menjadi Fakultas Ilmu Keislaman (*Kullīyyah al-‘Ulūm al-Islāmiyyah*) Universitas Aljazair—dengan mengambil spesifikasi jurusan studi Islam. Tepat pada tahun 1995, ia berhasil menyelesaikan studi sarjananya dan mendapatkan gelar Lc (*License*). Selepas meraih gelar sarjana, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ melanjutkan petualangan ilmiahnya dengan mengambil magister di jurusan dan fakultas yang sama yaitu Uṣūl al-Dīn, Fakultas al-‘Ulūm al-Islāmiyyah. Namun, kali ini ia berhijrah dan melanjutkan rihlah ilmiahnya ke Universitas Baghdad, Irak. Tepat pada tahun 1998, ia berhasil menyelesaikan studi magisternya dengan mempertahankan tesis yang berjudul

²⁶² Dalam proses pencarian data terkait biografi ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, penulis menemukan beberapa kesulitan, mulai dari minimnya referensi otoritatif yang memuat biografi ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ, dan belum adanya penelitian—baik dalam maupun luar negeri—yang secara khusus mengkaji pemikiran dari ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ. Informasi tentang biodata ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ yang tersedia di internet sangat minim sekali, hanya sebatas menyebut terkait riwayat pendidikan dan karya-karya buku yang telah dipublikasikan. Untuk menangani permasalahan ini, pada 11 dan 13 Desember 2021, penulis akhirnya mencoba meminta biodata kepada penulisnya langsung melalui pesan resmi via email dan Facebook *messenger* ke akun FB milik ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ. Akhirnya, pada 06 Januari 2022, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ membalas pesan via Facebook dan memberikan satu file *Curriculum Vitae* (CV) miliknya. Sehingga, apa yang penulis paparkan terkait biodata ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam subab ini semuanya murni diambil dan dinarasikan dari CV yang diberikan tersebut. Sebagaimana umumnya CV, maka terdapat beberapa informasi yang penulis tidak dapatkan, seperti *background* keluarga, pendidikan pra-formal semasa kecil, konteks sosio-historis lingkungan tempat ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ lahir, pandangan orang lain terhadap sosok ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ, dan lain sebagainya. Sehingga penulis belum bisa mendeskripsikan sosok ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ secara utuh dan komprehensif dikarenakan minimnya informasi yang penulis dapatkan.

“Ajwibah al-Qur’ān ‘ala As’ilah al-Insān al-Tsalātsah: min Aina, ila Aina, wa li Mādhā?”. Tidak berhenti disitu, ia kemudian melanjutkan pendidikan doktoral di jurusan dan kampus yang sama dan berhasil lulus pada tahun 2004 dengan disertasi yang berjudul “Ummahāt Maqāsid al-Qur’ān: Turuq Ma’rifatihā wa Marātibuhā”.

Selain menempuh pendidikan formal, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga banyak mengambil beberapa program *short course* pendidikan non-formal tambahan dalam bidang studi Islam. Misalnya, pada tahun 2002, ia mengambil program *takhaṣṣuṣ* diploma bidang studi ilmu manuskrip selama satu tahun di Markaz Ihyā’ al-Turāts al-‘Ilmī al-‘Arabī, Universitas Baghdad. Kemudian pada tahun 2003, ia mengikuti program post-doktoral bidang studi Al-Qur’an (*dirāsāt Qur’āniyyah*) selama setahun di Universitas Yarmuk, Yordania. Masih di tahun dan tempat yang sama, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga mengambil studi post-doktoral bidang ilmu hadis (*al-hadīth al-sharīf wa ‘ulūmuhu*) selama empat tahun. Tujuh tahun kemudian, yaitu pada tahun 2010, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ melanjutkan studi post-doktoral atau semacam pendidikan kualifikasi kedosenan (*al-ta’hīl al-jāmi’ī*) dengan mengambil konsentrasi pada bidang ilmu Al-Qur’an dan hadis (*kitāb wa sunnah*) di Universitas Emir Abdelkader (Jāmi’ah al-Amīr ‘Abd al-Qādir), Konstantin, Aljazair. Puncaknya, pada tahun 2018, ia mendapatkan gelar profesor dan diangkat menjadi guru besar bidang ilmu-ilmu keislaman (‘Ulūm Islāmiyyah), khususnya dalam bidang studi kajian Al-Qur’an dan Hadis di Universitas Tamanghasset, Aljazair.

Selama menempuh rihlah intelektual tersebut, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ banyak berguru kepada berbagai cendekiawan muslim dari lintas negara, meliputi: (1) Aljazair: ‘Ammār Jaydal, Muḥammad ibn Barīkah, Muḥammad Sulaymānī, Aḥmad al-Zāwī, Muḥammad al-Hādī al-Ḥasanī, dan Sharīfī Balḥāj; (2) Irak: Ḥārith Dārī, Muḥsin ‘Abd al-Ḥamīd, ‘Abd Allah al-Jabūrī, Muḥammad Ramaḍān ‘Abd Allah, dan Hāshim Jamīl ‘Abd Allah; (3) Yordania: Faḍl Ḥasan ‘Abbās, ‘Abd al-Razzāq Abū al-Baṣl, Amīn al-Quḍāh, dan ‘Alī al-‘Umri; dan (4) Mesir: ‘Abd al-Majīd Maḥmūd al-Sanānīrī, al-Aḥmad Abū al-Nūr, dan guru-guru lainnya. Selanjutnya, dalam bidang ilmu qiraat, ia menimba ilmu kepada al-Muqri’ Muḥsin

al-Ṭārūṭī al-Sharqāwī, al-Muqri' Ḥamdī Shihāb al-A'zamī al-'Irāqī, al-Muqri' Aḥmad Zakī al-Qīsī al-Baghdādī, al-Muqri' Yāsīn Ṭāhā al-'Azāwī, al-Muqri' Abū Rif'at Muḥammad 'Alī 'Utsmān. Kemudian, ia juga belajar ilmu hadis ke beberapa pakar hadis (*muḥaddith*), seperti al-'Irāq Ṣubhī al-Ḥusainī al-Sāmarā'ī, 'Adnān al-Ṭā'ī al-Baghdādī, dan para *mashāyikh* lainnya.

Selepas 'Izz al-Dīn menghabiskan banyak waktu untuk menimba ilmu dan menjadi pakar di bidang yang ia tekuni, ia diminta untuk menjadi dosen dan mengajar ragam matakuliah di beberapa kampus. Dalam bidang *Qur'anic Studies*, ia mengampu matakuliah seperti Tahfiz Al-Qur'an (*Ḥifẓ al-Qur'ān wa Tartīluhu*), Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm, Pendekatan Tafsir Kontemporer (*Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīth*), Studi Al-Qur'an Kontemporer (*Dirāsāt Qur'āniyyah Ḥadīthah*), Hadis dalam Sudut Pandang Orientalis dan Modernis (*al-Sunnah fī al-Dirāsāt al-Istishrāqiyyah wa al-Ḥadāthiyyah*), dan kritik hadis (*al-Naqd al-Ḥadīthī*). Kemudian, ia juga mengajar beberapa jurusan lain, selain jurusan ilmu Al-Qur'an, seperti: (1) Jurusan Sastra Arab, mengampu matakuliah: Metodologi Penelitian, Metodologi Penelitian Bahasa, Ilmu Al-Qur'an, Ilmu Hadis, Mukjizat Kebahasaan, dan Peradaban Islam Arab; (2) Jurusan Ilmu Humaniora, mengampu matakuliah: Sejarah Peradaban Islam Maroko, Sejarah Agama dan Kepercayaan, Sejarah Islam (Era *Khulafā' al-Rāshidīn* dan *al-Dawlah al-Umawiyyah*), dan Metodologi Penelitian; (3) Jurusan HAM dan Ilmu Politik, mengampu matakuliah: Pengantar Ilmu Syariat, Sejarah Hukum, Hukum Pidana Islam, Pengantar Ilmu Perundang-undangan, dan Metodologi dan Filsafat Hukum.

Dalam bidang keorganisasian, 'Izz al-Dīn Kashnīt aktif menjadi anggota di banyak organisasi ilmiah, antara lain yaitu: (1) al-Lajnah al-'Ilmiyyah al-Dauliyyah li al-Baḥth fī al-I'jaz al-'Adadi fī al-Qur'an al-Karīm; (2) al-Hai'ah al-Maghribiyyah li al-I'jaz al-'Ilmi fī al-Qur'an wa al-Sunnah; (3) al-Majlis al-'Ilmi li al-Markaz al-Jamī'i li Tanmaghasat; dan (4) al-Ittiḥādiyyah al-Waṭaniyyah li al-Asātidhah al-Jamī'īn wa al-Bāḥithīn al-Dāimīn (FNESRS). Selain itu, ia juga menjadi editor ahli di beberapa jurnal ilmiah, seperti Majallah al-Buhūts al-

‘Ilmiyyah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Majallah al-Şirāṭ (Kulliyyah al-‘Ulūm al-Islāmiyyah), Majallah Dirāsāt al-Silm wa Ḥuqūq al-Insān, Annales de l’université d’Alger, dan Majallah al-Mizān li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-Qānūniyyah.

‘Izz al-Dīn Kashnīt juga aktif menjadi pembicara, presentator *paper*, serta memberikan orasi ilmiah di beberapa seminar dan simposium tingkat nasional maupun internasional. Terdapat 16 judul *paper* tentang studi Al-Qur’an dan hadis yang telah ia presentasikan di seminar tingkat internasional, antara lain yaitu: (1) “al-Madrasah al-Mālikiyyah fī al-Janūb al-Jazā’irī” di Multaqa al-Madhab al-Mālikī di Ain Defla, Aljazair; (2) “al-Ta’sīs al-‘Aqdī li al-I’jāz al-‘Adadī fī al-Qur’ān al-Karīm” (2008) di Rabat, Maroko; (3) “Juhud al-‘Ulama’ al-Majalliyah li Ma’ani al-Qur’an” di Universitas Malaya, Malaysia; (4) “al-I’jāz al-Tashrī’ī li al-Qur’ān: Dirāsah Khāṣṣah bi Sinā’ah al-Wāzi’ wa Atsaruhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī” (2011) di Sudan; (5) “Dawr al-Muḥadditsīn fī al-Ta’sīs li Fann Taḥqīq al-Makḥūṭāt wa Naql al-Ma’ārif wa al-‘Ulūm” (2013) di Mukhtar Internasional tentang ‘Ulūm al-Ḥadīts wa ‘Alāqatuha bi al-‘Ulūm al-Ukhra: al-Wāqī’ wa al-Taṭallu’āt di Universitas Sharjah (Jāmi’ah al-Sharqah), Uni Emirat Arab; (6) “al-‘Ināyah bi al-Ḥadīts al-Sharīf wa Naql al-Ma’ārif fī al-Jazā’ir al-‘Utsmāniyyah” (2019) di Osmanli’da Ilimler Sempozyumu Dizisi V, Turki; dan (7) “Dawr al-Turuq al-Tijāriyyah fī Tamtīn al-Laḥmah al-Dīniyyah wa al-‘Ilmiyyah baina Şifatay al-Şahrā’ al-Ifriqiyyah al-Kubra” (2020) di Universitas Tamanrasset, Aljazair.

Sedangkan dalam lingkup seminar tingkat nasional, ‘Izz al-Dīn Kashnīt telah mempresentasikan sebanyak 12 judul *paper* di beberapa universitas lokal Aljazair dengan tema kajian yang sama, yaitu berkaitan dengan studi Al-Qur’an dan hadis, beberapa diantaranya adalah: (1) “Ma’ālim al-Riyādah fī al-Ta’sīs li Manhaj Ḍabt al-Nuṣūṣ wa Taḥqīqihā ‘inda al-Muslimīn” (2008) di Universitas Ghardaia; (2) “Maẓāhir al-Istiqlāliyyah wa Ma’ālim al-Tamayyuz fī Takwīn Shakhsiyyah al-Ummah al-Muslimah” di Kementerian Wakaf Pusat Aljazair; (3) “al-Manẓumah al-Qiyamiyyah al-Jazā’iriyyah wa Ahammiyyatuhā fī Taf’īl Dawr al-Mujtama’ al-Madani” (2011) di Universitas Tarif; dan (4) “Dawr al-Muassasah fī Iḥyā’ al-

Maurūts al-‘Ilmī wa al-Tsaqafī wa Istitsmāruhu fī al-Tanmiyyah al-Maḥalliyah bi al-Janūb al-Jazā’irī” (2015) di Ecole Nationale Supérieure de Sciences Politiques.

Selain bergelut dan berkiprah di kancah dunia akademik, ‘Izz al-Dīn Kashnīt juga sempat aktif dalam kegiatan-kegiatan yang sifatnya non-akademik, seperti menjadi anggota Jam’iyyah al-Qurrā’ wa al-Mujawwidīn al-‘Irāqiyyīn (2003), ketua Hai’ah Iqrā’ Provinsi Boumerdes, Aljazair (2017), dan menjadi juri di dua perlombaan tilawah Al-Qur’an, yaitu Musābaqah al-Qāri’ al-‘Ālamī (2015-2016) di Bahrain dan Musābaqah Barnāmij Tāj al-Qur’ān al-Karīm (2016) di Aljazair. Dalam beberapa kesempatan ‘Izz al-Dīn Kashnīt juga aktif memberikan kuliah agama pada beberapa tempat halakah majelis ilmu di Aljazair. Selain itu, ia juga beberapa kali diminta untuk mengisi ceramah agama yang disiarkan oleh beberapa stasiun media televisi lokal (Aljazair), maupun global/internasional (Oman dan Irak).

B. Karya-karya Ilmiah

Layaknya seorang akademisi pada umumnya, kegiatan tulis menulis dalam bentuk penelitian ilmiah tentu tidak asing lagi dalam dunia akademik. Sama halnya dengan ‘Izz al-Dīn Kashnīt, sebagai seorang intelektual dan dosen di sebuah kampus, ia banyak memproduksi karya-karya ilmiah—baik buku maupun artikel jurnal—di bidang yang ia tekuni. ‘Izz al-Dīn Kashnīt termasuk intelektual Aljazair yang sangat produktif dalam menghasilkan karya ilmiah, mulai dari bentuk buku ajar untuk mahasiswa, tesis, disertasi, hingga puluhan artikel yang ia *submit* ke jurnal maupun yang ia presentasikan di berbagai konferensi ilmiah. Tentu terdapat beberapa hal yang memotivasi dirinya untuk melakukan produktivitas yang begitu luar biasa ini. Salah satu motivasi yang mendorong ‘Izz al-Dīn Kashnīt untuk tersu produktif dalam menghasilkan karya ilmiah adalah berkat wasiat dari gurunya, yaitu Muḥammad al-Ṣālih al-Ṣiddīq, penulis kitab *Maqāṣid al-Qur’ān*.

Pada tahun 2019, ‘Izz al-Dīn Kashnīt menemui Muḥammad al-Ṣālih al-Ṣiddīq dalam sebuah *event* pameran buku. Kemudian, ‘Izz al-Dīn Kashnīt memperkenalkan dirinya sebagai pewaris ilmiah al-Ṣālih al-Ṣiddīq, karena ia

menulis buku dengan topik yang sama yaitu topik *maqāṣid al-Qur'ān*. Mendengar hal tersebut, al-Ṣālih al-Ṣiddīq kemudian sangat bergembira dan menyampaikan wasiat kepada 'Izz al-Dīn Kashnīṭ agar terus produktif berkarya, bahkan kalau bisa hingga menghasilkan ratusan karya ilmiah, sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Ṣālih al-Ṣiddīq selama hidupnya.²⁶³ Oleh karena itu, dalam hal ini penulis akan menguraikan beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ sebagaimana yang tercantum dalam CV-nya.

Dalam bentuk buku yang diterbitkan oleh penerbit luar kampus, setidaknya terdapat lima buku karya 'Izz al-Dīn Kashnīṭ yang telah dicetak. Beberapa buku tersebut antara lain adalah:

1. *Ajwibah al-Qur'ān 'ala As'ilah al-Insān al-Tsalatsah: min Aina ila Aina wa li Mādhā* (Amman: Dār Majdalāwī, 2012)
2. *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Marātibuhā* (Amman: Dār Majdalāwī, 2012)
3. *al-Ishām al-Jazā'irī fī al-Huffāz 'ala Sunnah al-Isnād wa Taqāfīd al-Riwāyah* (Amman: Dār al-Ṣāyil li al-Nashr wa al-Tauzī', 2013)
4. *al-Ḥāḍirah al-'Ilmiyyah li al-Janūb al-Jazā'irī* (Amman: Dār al-Ṣāyil li al-Nashr wa al-Tauzī', 2014)
5. *Malāmiḥ 'Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl 'inda al-Shī'ah al-Imāmiyyah* (Latvia: Nashr Nūr, 2018)

Kemudian, terdapat juga 12 karya buku lain yang diterbitkan oleh internal kampus, yaitu: (1) *Ta'lim al-Nisā' fī Atsar Imāmay Jam'iyyah al-'Ulamā'* (2020); (2) *Nizām al-Ijāzah wa Dawruhu fī Tautsīq Naql al-Qur'ān wa 'Ulūm al-Islām* (2020); (3) *Muḥammad ibn Shanab, Jūrj Fāidā wa Tautsīq Naql al-Ma'ārif 'inda al-Muslimīn* (2020); (4) *al-Muḥadditsūn wa 'Ilm Taḥqīq al-Makhṭūṭāt* (2020); (5) *Risālah Warsh li al-Mutawalliy (wa Ma'ahu Arba' Manzumāt Muhimmah)* (2020); (6) *Daf' al-Shubhāt 'an Qirā'ah al-Imām Ḥamzah ibn Ḥabīb al-Zayyāt* (2020); (7)

²⁶³ https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2491607204297794&id=100003456170377 diakses pada 27 Maret 2022.

Abū Mahdī al-Tsa'ālabī: Rāwiyah al-Jazā'ir (2020); (8) *al-Jauhar al-Maknūn fī Riwayah Qalūn* (2020); (9) *Husn al-Tartīb li Waṣl al-Aḥibbah bi al-Ḥabīb* (2020); (10) *al-Khamsūn al-'Awālī* (2020); (11) *Tajdīd al-'Ināyah bi Funūn al-Riwayah* (2020); dan (12) *Sharḥ al-'Izz 'ala 'Uyūn Abyāt al-Ḥirz (Sharḥ Abyāt al-Farsh al-Mutakarrir fī al-Shāṭibiyyah fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah)* (2021).

Tidak hanya itu, dalam bentuk karya jurnal, ia telah menghasilkan puluhan artikel ilmiah, antara lain yaitu: “Qirā’ah Ḥamzah ibn Ḥabīb al-Zayyāt (Dirāsah Naqdiyyah li mā Qīla Fīhā)” (2006), “al-Suwar al-Jamāliyyah li al-Tamtsīl li al-Mu'min fī al-Sunnah al-Nabawiyyah” (2007), “Manhaj Ibn Qutaibah fī Kitābiḥi Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīts wa al-Taḥqīq fī mā Awkhada bihi Fīhi” (2007), “Kutub Tautsīq al-Riwayah: al-Nasha’ah wa al-Taṭawwur” (2009), “al-Madrasah al-Mālikiyyah fī al-Janūb al-Jazā'irī” (2009), “Riyādah ibn Shanab fī Ta'rīf al-Mustashriqīn bi Fann Tautsīq al-Riwayah wa Naql al-Turāts ‘inda al-Muslimīn” (2009), “Qirā’ah fī Ba’ḍ al-Khaṣāiṣ al-'Ilmiyyah li Ḥaḍīrah Tawāt” (2011), “Ijāzah al-Riwayah baina al-Qurrā’ wa al-Muhadditsīn” (2011), “al-I’jāz al-Tashrī’ī li al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Khāṣṣah bi Ṣinā’ah al-Wāzi’ wa Ātsāruhā fī al-Tashrī’ al-Islāmī” (2011), “Ishām A’lām al-Musnidīn al-Jazā'iriyyīn fī Ihyā’ Fann al-Riwayah wa al-Dirāyah ‘inda al-Muta’akhhirīn” (2012), “Watsāiq Naql al-Ma’ārif ‘inda al-Muslimīn wa ‘Ināyah al-Mustashriqīn bihā” (2013), “Āliyāt al-Taqyīm wa Naql al-Ma’ārif fī al-Ta’līm al-‘Atīq” (2015), “Dawr al-Muhadditsīn fī al-Ta’sīs li Fann Taḥqīq al-Makḥūṭāt fī al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah” (2015 dan 2018), “al-Nawāzil al-‘Aqdiyyah ‘inda al-Mughārabah (Manāhij wa Namādaj)” (2016), “Madrasah al-Tārīkh yā Ummah Iqra’” (2017), “Malāmiḥ ‘Ilm al-Jarḥ wa al-Ta’dīl ‘inda al-Shī’ah al-Imāmiyyah” (2017 dan 2018), “Ahammiyyah Niẓām al-Ijāzah fī al-Naql al-Ṣaḥīḥ li al-Qur’ān al-Karīm wa ‘Ulūm al-Sharī’ah” (2018), “Min Jawāmi’ al-Kalim fī al-Tamtsīl li al-Mu'min fī al-Ḥadīts al-Nabawī” (2018), “Ijhād al-Janīn al-Mushawwah fī al-Qanūn wa al-Fiqh al-Islāmiy (Maqāl Mushtarak ma'a al-Bāḥits Muṣṭafa Bādīfīs)” (2018), dan “Ta’lim al-Nisa’ fi Atsar Imamay Jam’iyyah al-‘Ulama’” (2018).

C. Profil Kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*

Kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān* merupakan sebuah karya disertasi dari ‘Izz al-Dīn ibn Sa’id Kashnīṭ al-Jazā’irī ketika menempuh studi doktoral di jurusan Uṣūl al-Dīn, Fakultas al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, Universitas Baghdad di bawah bimbingan supervisor ‘Abd al-Sattār Ḥāmid al-Dibbāgh. Kitab yang berasal dari hasil penelitian disertasi tersebut memiliki judul lengkap *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān: Turuq Ma’rifatihā wa Marātibuhā*. Terkait latar belakang penulisan kitab tersebut, dalam sebuah status Facebook yang ditulis pada tanggal 1 November 2020 melalui akun yang bernama ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ (عز الدين كشنيط), ia menceritakan terkait bagaimana latar belakang pemilihan topik *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai judul untuk penelitian disertasinya. Ketika melakukan penyempurnaan untuk berkas-berkas persyaratan tugas akhir untuk program doktoral di Fakultas Kulīyyah al-‘Ulūm al-Islāmiyyah Universitas Baghdad, pihak kampus meminta ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ agar menyerahkan rencana penelitian atau semacam proposal disertasi. Pada saat itu, muncul dalam benak ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ sebuah topik yang belum populer dan masih sedikit penelitian atau karya tulis yang membahas tentang topik *maqāṣid al-Qur’ān*. Hal tersebut membuat ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ semakin yakin untuk mengangkat topik *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai fokus penelitian disertasinya.²⁶⁴

Selain alasan tersebut, dalam mukadimah disertasinya, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjelaskan bahwa motif lain mengapa memilih topik *maqāṣid al-Qur’ān* adalah karena ia pernah belajar mata kuliah ilmu *maqāṣid al-sharī’ah* yang lebih terfokus pada bidang Ushul Fikih dan Fikih. Oleh karena itu, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ ingin meneliti dan mengupas lebih dalam tentang topik *maqāṣid*, tetapi objeknya diubah menjadi Al-Qur’an. Karena selama ini ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ merasa bahwa term “maqāṣid” telah terkooptasi, terlalu identik, dan hanya dikaitkan dengan kajian *sharī’ah*. Selain itu, kajian studi Al-Qur’an yang umumnya beredar saat ini masih

²⁶⁴ https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2491607204297794&id=100003456170377 diakses pada 27 Maret 2022.

cenderung bersifat partikular-fragmentatif (*al-naẓrah al-tajzī'īyyah*), belum ditemukan penelitian terhadap Al-Qur'an yang dilakukan secara holistik-komprehensif (*al-naẓrah al-kulliyyah al-shāmilah*). Minimnya literatur-literatur Islam yang secara khusus mencoba mengkaji Al-Qur'an secara holistik-komprehensif, membuat 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ingin mengisi kekosongan tersebut dengan melakukan pengkajian terhadap Al-Qur'an melalui penggalian sisi-sisi *maqāṣid*-nya.²⁶⁵

Setelah merasa bahwa topik *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan topik yang pas, prospektif, dan ada sisi *novelty* (unsur kebaruan) untuk tema penelitian disertasinya, maka ia kemudian mencoba mengajukan topik disertasi tersebut ke beberapa dosen di fakultasnya. Ketika mendengar rencana topik disertasi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, setiap dosen yang ia temui tersebut secara spontan berkata: "Apakah yang kau maksud ini adalah kajian *maqāṣid al-sharī'ah al-islāmiyyah* sebagaimana karya milik al-Ṭāhir ibn 'Ashūr?" (*taqṣud bi dhālika Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah ka 'unwān kitāb Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr?*). Ketika disodorkan pertanyaan tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ secara tegas menjawab bahwa topik yang akan ditelitinya itu berbeda dengan topik *maqāṣid* milik Ibn 'Ashūr.

Kejadian tersebut membuat 'Izz al-Dīn Kashnīṭ sulit untuk menyampaikan maksud topik penelitian disertasi yang telah ia pilih tersebut. Hingga akhirnya, ketika ia mencoba menyampaikan topik tersebut kepada dosennya yang bernama Muḥsin 'Ali al-Ḥamīd, ia mendapatkan jawaban yang berbeda dengan dosen-dosen sebelumnya. Muḥsin 'Ali al-Ḥamīd memahami maksud tujuan dari topik yang dipilih, sehingga ia segera menyetujui proposal disertasi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dan memberi beberapa masukan serta arahan terkait topik penelitian *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal tersebut membuat hati 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menjadi senang dan mantap untuk melanjutkan penelitian disertasi menggunakan topik *maqāṣid al-Qur'ān*.

²⁶⁵ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān: Turuq Ma'rifatihā wa Maqāṣiduhā*, (Amman: Dār Majdalāwī li al-Nashr wa al-Tauzī', 2011), 14-15.

Kemantapan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ terhadap pemilihan topik *maqāṣid al-Qur’ān* semakin menguat tatkala ia mengetahui bahwa seorang intelektual besar sekaligus reformis asal Mesir yaitu Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1354 H/1935 M) memiliki tekad dan keinginan kuat untuk menulis sebuah kitab tentang topik tersebut. Namun, sayangnya ia tidak sempat merealisasikannya dikarenakan ajal terlebih dahulu menjemputnya. Sehingga, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ merasa bahwa penelitian disertasinya ini menjadi semacam penerus tongkat estafet untuk merealisasikan ide penulisan karya khusus tentang kajian *maqāṣid al-Qur’ān* yang sebelumnya belum sempat terealisasi. Dalam penutup mukadimahya, secara tegas ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menyampaikan bahwa walaupun topik *maqāṣid al-Qur’ān* tergolong topik yang baru, namun ia tetap akan melakukan elaborasi dan tidak mengabaikan terhadap wacana-wacana pemikiran para tokoh *maqāṣid* sebelumnya, seperti al-Shāṭibī, Ibn ‘Ashūr, ‘Allāl al-Fāṣī, Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq, al-Raisūnī, dan Isma‘īl al-Ḥasanī.²⁶⁶

Masih dalam mukadimah kitab tersebut, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjelaskan bahwa terdapat lima tujuan pokok yang ingin diungkap dan diuraikan oleh karya disertasinya, yaitu: (1) ingin menjelaskan terkait urgensi kajian *maqāṣid al-Qur’ān* dalam ruang lingkup studi Al-Qur’an (*al-dirāsāt al-Qur’āniyyah*), beserta sejarah perkembangannya; (2) berupaya untuk menemukan beberapa cara yang memungkinkan untuk dirumuskan sebagai metode pengungkapan *maqāṣid al-Qur’ān*; (3) mencoba melakukan ekstraksi tujuan terpenting dari kumpulan tujuan Al-Qur’an; (4) menjelaskan terkait kriteria klasifikasi dan tingkatan *maqāṣid al-Qur’ān* berdasarkan tingkat urgensi dan universalitasnya; dan (5) menemukan dan menentukan tujuan-tujuan induk dari Al-Qur’an (*ummahāt maqāṣid al-Qur’ān*).²⁶⁷ Untuk mencapai lima tujuan tersebut, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ melakukan *breakdown* struktur sistematika pembahasan dalam karya disertasinya menjadi tiga bab pembahasan utama, yaitu:

²⁶⁶ ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnīṭ al-Jazā‘irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 15-16.

²⁶⁷ Ibid, 18.

1. **Bab I** (hal. 21-135): berisi pembahasan tentang pengantar (*dirāsah tamhīdiyyah*) kajian *maqāṣid al-Qur’ān* yang dijelaskan dalam tiga subab: *pertama*, pembahasan tentang definisi istilah “al-Qur’ān” dari sisi etimologis maupun terminologisnya, beserta sejarah, dan bagaimana pandangan ulama tentang istilah tersebut; *kedua*, pembahasan tentang definisi istilah “al-maqāṣid”, baik secara etimologis maupun terminologis, beserta perbedaan antara kajian *maqāṣid al-sharī’ah* dengan *maqāṣid al-Qur’ān*, dan uraian penjelasan terkait macam-macam bentuk dan tingkatan *maqāṣid*; *ketiga*, pembahasan tentang sejarah perkembangan ilmu *maqāṣid al-Qur’ān*, beserta urgensinya dalam kajian tafsir dan studi Al-Qur’an.²⁶⁸
2. **Bab II** (hal. 137-369): pada bab ini, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ membahas tentang metode cara mengetahui dan mengungkap *maqāṣid al-Qur’ān*. Pembahasan tersebut dijelaskan dalam dua subab, yaitu: *pertama*, metode pengungkapan *maqāṣid al-Qur’ān* melalui beberapa cara, seperti melakukan analisis terhadap lafal “irādah” dan berbagai bentuk derivasinya yang disebutkan dalam Al-Qur’an, menelaah kalimat-kalimat yang menjadi alasan terjadinya suatu hal (*ta’līl*) dalam Al-Qur’an dan Hadis, mengkaji nama-nama dan sifat-sifat (*asmā’ wa awṣāf*) Allah (*al-mursil*) serta Al-Qur’an (*al-risālah*), kemudian juga melakukan pengkajian terhadap kekhususan-kekhususan (*khaṣā’is*) yang dimiliki Al-Qur’an, tema-tema yang dibicarakan Al-Qur’an, dan apa saja kebutuhan manusia terhadap wahyu; *Kedua*, berisi penjelasan terkait metode ekstraksi tujuan induk universal Al-Qur’an (*maqāṣid al-Qur’ān al-kullīyyah*) melalui analisis terhadap tujuan-tujuan yang secara jelas disampaikan oleh Al-Qur’an sendiri, sembari juga menelaah dan mengutip riwayat-riwayat dalam literatur hadis nabi,

²⁶⁸ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 18-19.

dan pendapat para ulama terkait apa saja yang menjadi tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an.²⁶⁹

3. **Bab III** (hal. 371-529): bab terakhir ini dikhususkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ untuk membahas hasil analisisnya terhadap apa saja yang menjadi tujuan induk dari Al-Qur'an (*ummahāt maqāṣid al-Qur'ān*) beserta tingkatan-tingkatannya. Pembahasan bab ke-III ini masih dibagi lagi menjadi dua subbab rincian pembahasan, yaitu: *pertama*, menjelaskan kriteria-kriteria yang menjadi acuan dalam melakukan klasifikasi terhadap *maqāṣid al-Qur'ān*; *kedua*, menguraikan tujuan induk Al-Qur'an dalam tiga klasifikasi tujuan, yaitu: (1) tujuan paling tinggi Al-Qur'an (*al-maqṣad al-aqṣā*) berupa menghambakan diri secara murni dan ikhlas kepada Allah (*ikhlaṣ al-'ubūdiyyah*); (2) tiga tujuan fundamental Al-Qur'an (*al-maqāṣid al-thalāthah al-asāsiyyah*), meliputi ilmu, iman, dan amal saleh; dan (3) serta beberapa tujuan sekunder yang membantu menjadi perantara (*wasīlah*) terealisasinya tiga tujuan fundamental sebelumnya, meliputi tujuan pencegahan (*al-wāzi'*), peringatan (*al-tadhkīr*), ikrar perjanjian (*al-wa'd*), kebaikan (*al-iḥsān*), dan sabar (*al-ṣabr*).²⁷⁰

D. Teori *Maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ

Telah dijelaskan sedikit dalam pembahasan sebelumnya, bahwasanya kegelisahan utama yang membuat 'Izz al-Dīn Kashnīṭ meneliti, mengkaji, dan memformulasikan sebuah teori *maqāṣid al-Qur'ān* adalah karena ia merasa term "maqāṣid" yang selama ini banyak kita dengar telah terkooptasi dan hanya dikaitkan dengan kajian *maqāṣid al-sharī'ah*. Selain itu, kajian tafsir Al-Qur'an atau studi Al-Qur'an yang umumnya beredar saat ini masih cenderung menggunakan basis paradigma yang bersifat partikular-fragmentatif (*al-naẓrah al-tajzī'iyyah*). Artinya, belum banyak ditemukan pengkajian terhadap Al-Qur'an berdasarkan

²⁶⁹ Ibid, 19.

²⁷⁰ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 19-20.

paradigma holistik-komprehensif (*al-naẓrah al-kulliyyah al-shāmilah*). Sehingga, spirit utama dari ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam melakukan riset ini adalah ingin mengalihkan basis kajian Al-Qur’an yang masih bersifat partikular-fragmentatif menuju paradigma holistik-komprehensif sebagai basis dalam mengkaji, meneliti, dan menafsirkan Al-Qur’an melalui perantara teori *maqāṣid al-Qur’ān*.

Langkah awal yang dilakukan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam merumuskan teori *maqāṣid al-Qur’ān* adalah menguraikan definisi dari istilah “maqāṣid al-Qur’ān” sebagai upaya untuk mengenalkan terlebih dahulu apa itu yang disebut dengan *maqāṣid al-Qur’ān*. Sebagaimana umumnya peneliti lain, maka dalam hal ini ia menguraikan definisi-definisi secara etimologis maupun epistemologis terkait istilah-istilah kunci dalam kajian *maqāṣid al-Qur’ān*, meliputi istilah “al-Maqāṣid”, “al-Qur’ān”, dan istilah “maqāṣid al-Qur’ān” itu sendiri. Penulis tidak akan menguraikan penjelasan secara rinci masing-masing definisi tersebut, karena sudah dibahas dalam bab II penelitian ini. Kesimpulannya, setelah meninjau definisi masing-masing istilah kunci dan pendapat para ulama, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ mendefinisikan istilah “maqāṣid al-Qur’ān” sebagaimana berikut:

المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الله الشرعية إلى تحقيقها من إنزال القرآن على
المكلفين في الدارين²⁷¹

Kumpulan makna esensial-visioner yang menjadi basis kehendak Allah untuk merealisasikan bagi semua orang *mukallaf* (yang dibebani hukum syariat) di dunia dan akhirat melalui diturunkannya Al-Qur’an

Selanjutnya, setelah diketahui definisi dari istilah “maqāṣid al-Qur’ān”, maka langkah selanjutnya yang dilakukan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah menguraikan metode-metode yang dimungkinkan dapat mengungkap dimensi *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur’an. Sama halnya dengan sebelumnya, penulis juga tidak akan menyampaikan metode *maqāṣid al-Qur’ān* versi ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ secara

²⁷¹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 68.

rinci karena akan dibahas secara spesifik dalam bab IV tulisan ini. Secara garis besar, metode yang digunakan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam mengetahui dan mengungkap *maqāṣid al-Qur’ān*, terdiri dari dua tahap, yaitu: *pertama*, metode pengungkapan *maqāṣid al-Qur’ān* (*ṭuruq ma’rifah maqāṣid al-Qur’ān*) melalui beberapa cara, seperti analisis terhadap lafal “irādah” dan berbagai dalam Al-Qur’an, menelaah unsur ‘illah (*ta’līl*) yang disebutkan dalam Al-Qur’an dan Hadis, mengkaji nama-nama dan sifat-sifat (*asmā’ wa awṣāf*) Allah (*al-mursīl*) serta Al-Qur’an (*al-risālah*), kemudian juga melakukan pengkajian terhadap kekhususan-kekhususan (*khaṣā’iṣ*) yang dimiliki Al-Qur’an, tema-tema yang dibicarakan Al-Qur’an, dan apa saja kebutuhan manusia terhadap wahyu. *Kedua*, berisi penjelasan terkait metode ekstraksi tujuan induk universal Al-Qur’an (*istikhrāj kubra maqāṣid al-Qur’ān al-karīm*) melalui analisis terhadap tujuan-tujuan yang secara jelas disampaikan dalam teks Al-Qur’an itu sendiri, sembari juga menelaah dan mengutip riwayat-riwayat dalam literatur hadis nabi, dan pendapat para ulama terkait apa saja yang menjadi tujuan dari diturunkannya Al-Qur’an.²⁷²

Setelah memaparkan dua tahap metode utama pengungkapan *maqāṣid al-Qur’ān*, maka tahap selanjutnya adalah proses penentuan apa saja yang menjadi bagian *maqāṣid* utama Al-Qur’an (*taṣnīf wa tartīb ummahāt maqāṣid al-Qur’ān al-karīm*). Pada tahap ini, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ merumuskan beberapa poin kriteria pengklasifikasian (*ma’āyir al-taqṣīm*) dan kriteria pengurutan (*ma’āyir al-tartīb*) *maqāṣid al-Qur’ān*. Kriteria-kriteria tersebut menjadi semacam standar kesahihan hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān*, beserta urutan tingkat urgensitasnya. Untuk yang pertama, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ merumuskan sebanyak tiga standar kriteria yang menjadi acuan dalam mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur’ān*, sekaligus menjadi acuan untuk mengeliminasi hal-hal yang bukan *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur’an, yaitu: (1) klasifikasi berbasis pada teks-teks Al-Qur’an dan Hadis (*al-taqṣīm ‘ala muqtaḍa al-nuṣuṣ aw ishārātihā*); (2) klasifikasi berbasis pada rasio akal

²⁷² ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 139-369.

(*al-taqṣīm ‘ala muqtaḍa al-qismah al-‘aqliyyah*); dan (3) klasifikasi berbasis pada karya-karya tematik Al-Qur’an (*al-taqṣīm ‘ala muqtaḍa al-taṣnīfāt al-mawḍū’iyyah li muḥṭawiyāt al-Qur’ān al-karīm*).²⁷³

Tiga basis kriteria klasifikasi *maqāṣid al-Qur’ān* tersebut, kemudian dirinci kembali oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjadi tujuh poin kriteria penentuan jenis (*ma’āyīr al-taqṣīm*) *maqāṣid al-Qur’ān* tersebut antara lain adalah: (1) ayat-ayat Al-Qur’an yang secara eksplisit menyebut *maqāṣid*-nya (*mi’yār taṣrīḥāt nuṣūṣ al-Qur’ān bi maqāṣidihi*); (2) perkara yang telah disepakati dalam teks-teks agama samawi (*mi’yār mā ajma’at ‘alayhi risālāt al-samā’*)²⁷⁴; (3) hasil klasifikasi para ulama (*mi’yār intikhāb mā lā ghaniya ‘anhu min ḥāṣil al-maqāṣide al-latī dhakarāhā al-‘ulamā’*)²⁷⁵; (4) klasifikasi akal terhadap kalam (*mi’yār al-qismah al-‘aqliyyah li al-kalām*)²⁷⁶; (5) klasifikasi akal terhadap hikmah (*mi’yār al-qismah al-‘aqliyyah li al-ḥikmah*)²⁷⁷; (6) hubungan manusia sebagai individu yang terkena

²⁷³ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 375-391.

²⁷⁴ Klasifikasi ini didasarkan pada QS. Ali ‘Imran [3]: 7 yang membagi Al-Qur’an menjadi dua bagian, yaitu *muḥkamāt* dan *mutashābihāt*. Menurut al-Wāḥidī, yang dimaksud dengan perkara *muḥkamāt* ini adalah apa saja yang menjadi *concern* kitab-kitab samawi dan telah menjadi kesepakatan umum muatan dari dakwah para Nabi terdahulu. Dalam bahasa lain, *muḥkamāt* merupakan segala hal yang diperintahkan Allah dalam setiap kitab-kitab yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya. Ibid, 375.

²⁷⁵ Sebagian besar klasifikasi ulama ini didasarkan pada basis teks hadis, terutama riwayat hadis tentang keutamaan surah QS. al-Iklāṣ, QS. al-Fātiḥah, dan beberapa surah lainnya. Ibid, 378-381.

²⁷⁶ Kriteria klasifikasi rasional berdasarkan kalam ini terbagi menjadi dua, yaitu *khbar* dan *inshā’*. Asumsi ini didasarkan pada logika bahwa setiap perkataan/ucapan itu pasti mengandung dua hal, yaitu tentang berita/informasi dan perintah. Begitu juga halnya dalam Al-Qur’an. Para ulama kemudian membagi informasi Al-Qur’an dalam dua bentuk, yaitu infirmasi tentang Tuhan (*khālīq*) dan ciptaan-Nya (*makhluqāt*). Semua informasi yang disampaikan Al-Qur’an tersebut bertujuan agar manusia mengimani (*al-īmān*) dan membenarkannya (*al-taṣḍīq*). Lalu untuk *inshā’*, berisi tentang perintah, larangan, dan hal-hal yang dibolehkan, yang semuanya bertujuan agar manusia melakukan amal saleh. Ibid, 382-383

²⁷⁷ Klasifikasi ini didasarkan pada pendapat *ḥukamā’* yang membagi hikmah menjadi dua bentuk, yaitu berupa pengetahuan-teoritis (*al-naẓarī*) dan amaliah-praktis (*al-‘amalī*). Berdasarkan hal ini, Ibn Rushd kemudian membagi *maqāṣid al-shar’* menjadi dua, yaitu *ta’līm al-‘ilm al-ḥaqq* dan *ta’līm al-‘amal al-ḥaqq*. Hal yang sama juga dilakukan al-Ghazālī yang membagi ayat Al-Qur’an menjadi dua bentuk, yaitu *‘ilmiyyah* dan *‘amaliyyah*. Klasifikasi dalam dua bentuk ini kemudian diperinci oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjadi tiga bentuk, yaitu; (1) *‘amal al-aql* (berfungsi melakukan *taṣawwur*); (2) *‘amal al-qalb* (berfungsi menghukumi/menetapkan hasil *taṣawwur*); dan (3) *‘amal al-jawāriḥ* (berfungsi mengamalkan apa yang telah ditetapkan dari proses *taṣawwur*). ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 383-390.

taklīf dengan setiap yang wujud, meliputi hubungan dengan Tuhannya, dirinya sendiri, sesama manusia, serta makhluk selainnya (*mi'yār al-'aqliyyah li mawāqif al-mukallaf tujāh aṭrāf al-wujūd*)²⁷⁸; dan (7) kesesuaian Al-Qur'an dengan kebutuhan umat manusia (*mi'yār muwāfaqah al-Qur'ān li ḥājīyāt al-insān*).²⁷⁹

Berdasarkan tujuh kriteria pertimbangan yang telah disebutkan, maka dapat dirangkum sebanyak sembilan poin bentuk *maqāṣid* Al-Qur'an, yaitu: (1) tujuan akidah (*ḥuṣūl al-īmān*); (2) tujuan amal saleh (*ḥuṣūl al-'amal al-ṣāliḥ*); (3) tujuan pengetahuan hakiki (*ḥuṣūl al-'ilm al-ḥaqq*); (4) tujuan pengingat (*al-wāzi'*); (5) tujuan berbuat baik (*al-iḥsān*); (6) tujuan peringatan (*al-tadhkīr*); (7) tujuan penetapan dan kesabaran (*al-tathbīt wa al-ṣabr*); (8) tujuan keteguhan (*al-wa'z*); dan (9) tujuan ibadah secara murni (*ikhhlāṣ al-'ubūdiyyah*). Setelah diketahui jenis-jenis *maqāṣid* dari Al-Qur'an yang memenuhi kriteria yang telah ditentukan, maka langkah terakhir adalah mengurutkan sembilan *maqāṣid* tersebut berdasarkan tingkatan urgensitasnya.²⁸⁰

المعايير \ الأقسام	العلم	الإيمان	العمل الصالح	الإحسان	التذكير	الوعظ	الوعد	التثبيت والصبر	إخلاص العبودية
حاصل معاني آيات المقاصد	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
حاصل تقسيمات العلماء	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
ما اتفقت عليه الرسالات		✓	✓			✓			✓
القسم العقلية للكلام		✓	✓			✓			

²⁷⁸ Kriteria klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* dalam bentuk ini didasarkan pada hubungan manusia dengan Tuhan, dirinya sendiri, dan selainnya. Hubungan manusia dengan Tuhannya adalah hubungan *'ubūdiyyah*. Kemudian hubungan manusia dengan dirinya sendiri adalah hubungan *tazkiyah li al-anfus*. Sedangkan hubungan manusia dengan selainnya adalah hubungan *'imārah*. Ibid, 390.

²⁷⁹ Ibid, 390.

²⁸⁰ Ibid, 404-406.

القسمة العقلية للحكمة	√	√	√	√					
موقف المكلف من الموجودات		√	√						√
موافقة جوانب مكونات الإنسان	√	√	√						

Dalam proses ini, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga mengumpulkan sebanyak dua kriteria yang dijadikan acuan dalam proses pengurutan *maqāṣid* (*ma’āyir al-tartīb*), yaitu: *pertama*, kriteria berdasarkan urutan turunnya Al-Qur’an; dan *kedua*, kriteria berdasarkan urutan pertama dan yang paling utama dalam risalah para nabi. Masing-masing kriteria pengurutan *maqāṣid al-Qur’ān* tersebut masih dispesifikan lagi ke dalam beberapa poin. Misalnya untuk kriteria yang pertama, yaitu kriteria pengurutan *maqāṣid* berdasarkan urutan turunnya Al-Qur’an (*mi’yār al-awwaliyyah fī al-nuzūl*) terdiri dari dua poin, yaitu: (1) berdasarkan urutan tema terpenting ayat-ayat periode *makkiyah* (*ahamm al-khaṣā’iṣ al-mawḍū’iyyah li al-Qur’ān al-makki*). Pada periode ini, mayoritas ayat *makkiyah* berbicara mengenai tema akidah atau yang berkaitan dengan persoalan tauhid²⁸¹; dan (2) berdasarkan urutan tema paling urgen dalam ayat-ayat periode *madaniyah* (*ahamm al-khaṣā’iṣ al-mawḍū’iyyah li al-Qur’ān al-madani*). Adapun dalam periode *madaniyah*, maka mayoritas ayat-ayatnya membicarakan perihal yang lebih spesifik, seperti persoalan ibadah, muamalah, tindak pidana, hingga peraturan dan etika dalam bernegara.²⁸²

²⁸¹ Lebih rincinya, ayat-ayat *makkiyah* membicarakan beberapa tema spesifik berikut: (1) penetapan keesaan Tuhan; (2) peringatan atas perilaku sirik; (3) berisi uraian kisah para nabi dan Rasul; (4) penjelasan tentang hari akhir dan perintah untuk mengimaninya; (5) penetapan kebenaran risalah kenabian; (6) perbincangan mengenai wahyu dan Al-Qur’an; (7) dakwah untuk menerapkan akhlak islami dan berbuat baik; dan (8) usaha untuk membangun pribadi mukmin yang berakhlak baik. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 412.

²⁸² Dalam uraian yang lebih spesifik, tema-tema yang dibicarakan pada ayat-ayat yang turun dalam periode *madaniyah* antara lain adalah: (1) merinci dalil-dalil dan bukti kebenaran ajaran Islam; (2) dakwah dan berdialektika kepada para ahli kitab (Yahudi dan Nasrani); (3) menguraikan ciri-ciri orang munafik beserta cara menghindarinya; (4) penjelasan terkait kaidah-kaidah muamalah beserta hukumnya; (5) memberikan panduan dalam bernegara dan bermasyarakat; (6) proses perluasan agama Islam, melalui pengiriman utusan kepada para raja dan pemimpin wilayah sekitar; dan (7) berkenaan dengan penjelasan jihad, perang, perjanjian, beserta masing-masing hukum dan tatacaranya. Ibid, 414.

Kemudian, untuk kriteria pengurutan *maqāsid al-Qur'ān* yang kedua yaitu berdasarkan urutan apa yang menjadi perhatian pertama dan yang paling utama dalam misi risalah para nabi (*mi'yār al-awwaliyyah wa al-ūluwiyyah fī risālāt al-anbiyā'*). Dalam penerapan kriteria ini, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang muatan dakwah para nabi terdahulu. Misalnya, seperti isi dakwah para nabi secara umum adalah berisi perintah untuk beribadah dan mengesakan Allah (QS. al-Naḥl [16]: 36 dan QS. al-Anbiyā' [21]: 25), perintah untuk berbuat baik, sebagaimana dalam dakwah Nabi Ibrāhīm, Lūṭ, Ishāq, dan Ya'qūb (QS. al-Anbiyā' [21]: 73), perintah untuk mendirikan salat dan menunaikan zakat sebagaimana dalam dakwah Nabi Ismā'īl (QS. Maryam [19]: 55), dan masih banyak contoh muatan dakwah para nabi lainnya.

Setelah menelaah secara komprehensif terhadap muatan dakwah para nabi yang disebutkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menyimpulkan bahwa inti dakwah para nabi terdiri dari lima hal utama, yaitu: (1) penetapan akan kebenaran risalah kenabian (*ithbāt da'wa al-nubuwwah wa ṭalab al-taṣdīq*); (2) menumbuhkan rasa takut kepada Allah melalui peringatan akan hari akhir dan hal-hal yang berkaitan dengannya (*al-takhwīf min Allah ta'āla bi dhikr al-yawm al-ākhir wa 'awāqib al-umūr*); (3) perintah untuk taat kepada Allah dan beramal saleh (*ṭalab al-ṭā'ah wa bayān al-'amal al-ṣāliḥ*); (4) perintah untuk mendirikan salat dan menunaikan infak/zakat (*dhikr al-ṣalāh wa al-infāq aw al-zakāh*); dan (5) perintah untuk mengikhlaskan ibadah hanya kepada Allah semata (*al-da'wah ila ikhlāṣ al-'ubūdiyyah lillahi waḥdah*).²⁸³

Lima poin yang telah disebutkan jika disederhanakan kembali berdasarkan ruang lingkupnya, maka dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *pertama*, lingkup

²⁸³ Adapun tujuan misi dakwah para nabi selain lima poin yang telah disebutkan tersebut adalah berkenaan dengan perintah untuk beretika ketika melakukan muamalah dalam perdagangan sebagaimana dalam risalah Nabi Shu'ayb, penjelasan mengenai keutamaan sabar sebagaimana dalam risalah Nabi Ayyūb, dan beberapa aspek muatan dakwah dari para nabi lainnya. Selengkapnya lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāsid al-Qur'ān*, 430-439.

eksternal (*wijhah khārijīyyah*), yang berisi dakwah kepada kaum kafir untuk agar mereka mengesakan Allah dan mengimani-Nya beserta mengimani hari akhir. Kedua, lingkup internal (*wijhah dākhiliyyah*), meliputi dakwah kepada kaum mukmin untuk senantiasa melaksanakan perintah Allah, seperti salat, zakat, infak, dan seterusnya. Serta memperhatikan hubungan relasi antar sesama manusia dengan saling berbuat baik, beramal saleh, tolong menolong, dan menampilkan akhlak yang baik.²⁸⁴ Berdasarkan beberapa pertimbangan dan kriteria penentuan urutan jenis *maqāṣid al-Qur'ān* yang telah disebutkan, maka dihasilkan bentuk klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* berdasarkan tingkatannya sebagaimana berikut:

1. *al-Maqṣad al-Aqṣa* (Tujuan Paripurna Al-Qur'an)

‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menyebut bahwa tujuan paripurna dari diturunkannya Al-Qur'an adalah untuk menjelaskan terkait tujuan penghambaan dan beribadah secara ikhlas hanya kepada Allah semata (*al-qāṣd ila ikhlāṣ al-‘ubūdiyyah lillah*). Pelaksanaan ibadah merupakan tugas fundamental manusia, yang mana manusia—bergitu juga semua makhluk ciptaan Allah—memang diciptakan tidak lain hanyalah untuk menjalankan tugas beribadah kepada Allah (QS. al-Dhāriyāt [51]: 56). Tugas ibadah ini menjadi bentuk hakikat relasi dan janji antara manusia dengan Tuhan-Nya (QS. Yāsin [36]: 60-61 dan QS. al-A'rāf [7]: 172-173), sekaligus menjadi misi utama dakwah para nabi dan rasul. Hal ini dipertegas dengan fakta bahwa mayoritas seruan dakwah pertama yang dilakukan oleh para nabi dan rasul kepada umatnya adalah berupa seruan *yā qawm u'budū Allah mā lakum min ilah ghayruhu* (wahai kaumku, sembahlah Allah! tidak ada Tuhan (sembahan) bagimu selain Dia).²⁸⁵

2. *al-Maqāṣid al-Asāsiyyah* (Tujuan Fundamental Al-Qur'an)

²⁸⁴ ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnīṭ al-Jazā‘irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 445.

²⁸⁵ Ibid, 454-457.

Tingkatan kedua dalam hierarki *maqāṣid al-Qur'ān* versi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ disebut sebagai *al-maqāṣid al-asāsiyyah li al-Qur'ān*. Bentuk *maqāṣid* Al-Qur'an yang masuk dalam kategori kedua ini adalah ilmu (*al-'ilm*), iman (*al-īmān*), dan amal saleh (*al-'amal al-ṣālih*). Tiga komponen *maqāṣid* tersebut menjadi *wasīlah* teralisasinya *al-maqṣad al-aqṣa* Al-Qur'an. Alasan yang mendasari memilih tiga hal tersebut sebagai tujuan fundamental dari Al-Qur'an antara lain yaitu: (1) karena tiga hal tersebut merupakan komponen vital dalam ibadah, karena suatu ibadah tidak akan menjadi sempurna apabila tidak dilandasi dengan ilmu, iman yang kuat, dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari dalam bentuk amal saleh; (2) ketiga bentuk *maqāṣid* tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan saling terhubung. Karena ilmu tanpa dilandasi iman tidak akan berarti, sedangkan iman tanpa diterapkan dalam bentuk amal saleh menjadi sia-sia; dan (3) adapun selain tiga hal ini merupakan tujuan-tujuan yang masih dibawah naungan tiga tujuan fundamental Al-Qur'an tersebut.²⁸⁶

Pada kelanjutannya, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ kemudian menjelaskan secara panjang lebar maksud dari masing-masing komponen tujuan fundamental Al-Qur'an tersaebut. *Pertama*, maksud dari tujuan ilmu dalam hal ini adalah tercapainya pengetahuan yang hakiki (*al-qāṣd ila ḥuṣūl al-'ilm al-ḥaqq*). Dalam Al-Qur'an banyak disebutkan ayat-ayat yang memerintahkan manusia untuk senantiasa melakukan *tafakkur*, *tadabbur*, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan urgensi ilmu bagi manusia.²⁸⁷ Namun jika disederhanakan, kumpulan ayat tentang ilmu tersebut setidaknya membicarakan mengenai empat jenis bentuk

²⁸⁶ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 471.

²⁸⁷ Contoh ayat Al-Qur'an yang menjelaskan terkait poin-poin yang dimaksud dapat merujuk kepada QS. Saba' [34]: 46. QS. Muḥammad [47]: 24, QS. Ṭāha [21]: 114, QS. al-Isrā' [17]: 36 dan QS. al-'Alaq [96]: 1-5. Ibid, 472.

pengetahuan pokok bagi manusia, yaitu: (1) pengetahuan tentang identitas manusia (*al-ma'rifah bi al-'ābid*); (2) pengetahuan tentang Allah (*al-ma'rifah bi al-ma'būd*); (3) pengetahuan tentang kisah orang-orang yang taat menjalankan ibadah atau sebaliknya (*al-ma'rifah bi al-ḥāmil 'ala tilka al-'ibādah*); dan (4) pengetahuan tentang bentuk ibadah (*al-ma'rifah bi al-'ibādah*). Tujuan Al-Qur'an menjelaskan demikian adalah agar manusia mengenali hakikat dirinya, Tuhan-Nya, realitas alam sekitarnya, dan tugas manusia ketika hidup di dunia, yang pada intinya semua hal tersebut berjalan menuju muara penghambaan diri secara total kepada-Nya.²⁸⁸

Kedua, komponen kedua dari tujuan fundamental Al-Qur'an adalah tujuan keimanan (*al-qasḍ ila ḥuṣūl al-īmān*). Tidak diragukan lagi bahwasanya salah satu tujuan utama diturunkannya Al-Qur'an adalah agar umat manusia mengimani dan mengesakan Allah. Terkait hubungannya dengan *al-maqṣad al-aqṣa* dari Al-Qur'an, proses penghambaan diri kepada Allah akan menjadi batal apabila tidak didasari iman. Oleh karena itu, banyak ayat Al-Qur'an yang menerangkan mengenai iman kepada Allah berupa tauhid, berikut dengan iman kepada malaikat, rasul, kitab-kitab samawi, hari akhir, dan *qadā'-qadar* Allah. Jika sebelumnya ilmu merupakan bentuk implementasi dari ibadah akal, maka keimanan merupakan bentuk dari ibadah hati.²⁸⁹

Ketiga, komponen terakhir dari tujuan fundamental Al-Qur'an adalah tujuan amal saleh (*al-qasḍ ila ḥuṣūl al-'amal al-ṣālih*). Amal saleh (jasmani) merupakan hasil dari kombinasi dua *maqāṣid* sebelumnya, yaitu ilmu (akal) dan iman (hati). Dalam perinciannya, kewajiban amal saleh yang dimaksud dalam hal ini dibatasi menjadi

²⁸⁸ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 472-474.

²⁸⁹ Ibid, 474-477.

tiga bentuk, yaitu: (1) kewajiban amal saleh terhadap Tuhan-Nya berupa pengamalan segala perintah Allah dan menjauhi segala larangan-Nya; (2) kewajiban amal saleh terhadap alam, sesama manusia, dan makhluk hidup lainnya, berupa pelaksanaan amanah sebagai khalifah²⁹⁰; dan (3) kewajiban amal saleh dalam tingkat individual melalui proses penyucian jiwa (QS. al-Shams [91]: 9-10), sedangkan dalam tingkat komunal melalui pemakmuran bumi (QS. Hūd [11]: 61). Untuk menegakkan dua pilar pada komponen ketiga tersebut, maka Allah kemudian mensyariatkan hal-hal yang dapat menjaga keberlangsungan unsur kemanusiaan manusia. Syariat Allah yang dimaksud berkaitan dengan hal-hal yang paling mendasar dalam syariat Islam, yaitu *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-‘aql*, *ḥifẓ al-nasl*, *ḥifẓ al-māl*, dan *ḥifẓ al-‘ird*.²⁹¹

3. *al-Maqāṣid al-Khādimah* (Tujuan Perantara Al-Qur’an)

Tingkatan terakhir dalam hierarki *maqāṣid al-Qur’ān* ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah pembahasan terkait tujuan perantara Al-Qur’an. Fungsi dari *al-maqāṣid al-khādimah* ini adalah sebagai perantara yang dapat membantu dalam merealisasikan dan menjaga keberlangsungan apa yang telah menjadi tujuan dalam *al-maqāṣid al-asāsiyyah* Al-Qur’an. Maka dari itu, dibutuhkan perantara berupa beberapa komponen *maqāṣid* yang bertugas untuk menggerakkan hati, menghidupkan daya akal, dan mengaktifkan jasad untuk beramal saleh, sebagaimana

²⁹⁰ Dalil yang menunjukkan bahwa salah satu tugas manusia adalah menjadi khalifah di muka bumi dapat dirujuk dalam QS. al-Baqarah [2]: 30, QS. Fāṭir [35]: 39, QS. Ṣād [38]: 26. Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30, Muḥammad ‘Aqlah menyampaikan bahwa maksud dari manusia sebagai khalifah Allah di muka bumi ini adalah manusia menjadi wakil-Nya. Oleh karena itu, maka sudah semestinya dalam praktiknya seorang wakil tidak diperkenankan untuk memiliki tujuan kecuali tujuan yang telah diridai Allah. Karena tabiatnya wakil hanya sekedar menyampaikan apa kehendak yang diwakili. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 481-482.

²⁹¹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 477-485.

berikut: (1) tujuan pengingat (*al-qashd ila ḥuṣūl al-wāzi*)²⁹²; (2) tujuan peringatan (*al-qashd ila ḥuṣūl al-tadhakkur*)²⁹³; (3) tujuan pemberian teladan/nasihat (*al-qashd ila ḥuṣūl al-itti'āz*)²⁹⁴; (4) tujuan kebaikan dan penyucian (*al-qashd ila ḥuṣūl al-iḥsān wa al-tazkiyah*)²⁹⁵; dan (5) tujuan kesabaran dan keteguhan (*al-qashd ila ḥuṣūl al-ṣabr wa al-thabāt*)²⁹⁶.

Unsur Pembentuk Manusia	Hasil	Perantara
Akal	Ilmu Hakiki	Wāzi' + Tadhkīr

²⁹² Komponen *maqṣad al-wāzi* ini berisi motif-motif Al-Qur'an yang mendorong manusia untuk melakukan dua hal, yaitu: (1) *targhīb* agar cinta kebaikan, keinginan untuk meningkatkannya, dan berusaha sekuat tenaga untuk mengamalkannya, disertai pemberian jaminan surga, ampunan, dan kehidupan yang baik (cth: QS. al-Mā'idah [5]: 9); dan (2) *tarhīb* agar membenci segala keburukan dan kemaksiatan, serta berusaha sekuat tenaga untuk menghindarinya, disertai peringatan akan dosa, dan azab yang pedih (cth: QS. al-jinn [72]: 23). Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 490-499.

²⁹³ *Maqṣad al-tadhkīr* merupakan salah satu komponen utama yang menghiasai syariat-syariat agama samawi terdahulu. Secara umum bentuk peringatan yang diuraikan dalam Al-Qur'an meliputi peringatan akan hak-hak Tuhan dan kewajiban hamba-Nya, serta peringatan terhadap apa-apa yang terjadi di masa lampau dan yang akan datang (cth: QS. Yūnus [10]: 3 dan QS. Ghāfir [40]: 23-24). Ibid, 509.

²⁹⁴ Kata "wa'z" dengan berbagai bentuk derivasinya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali. Kedudukan *maqṣad* ini sangat penting karena Al-Qur'an beberapa kali disifati sebagai *maw'izah* dan juga telah menjadi tugas para nabi untuk menyampaikan *maw'izah* kepada umatnya. Proses pemberian nasihat/petunjuk ini akan sesuai dengan apa yang dikehendaki Al-Qur'an apabila memenuhi tiga syarat berikut, yaitu: (1) disampaikan secara ikhlas; (2) memberi teladan terlebih dahulu sebelum menasihati; dan (3) muatan nasihat yang diberikan harus baik. Selain itu, nasihat yang disampaikan juga harus berasal dari pribadi yang memiliki hati yang beriman, yakin, dan takut kepada Allah (cth: QS. al-Nahl [16]: 125). Ibid, 511-514.

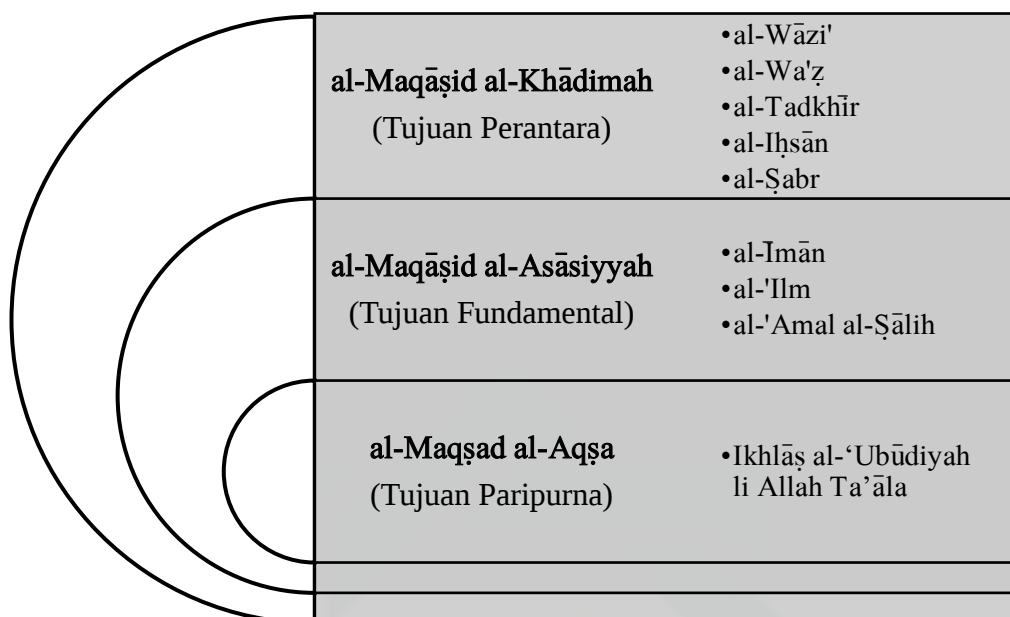
²⁹⁵ Relasi antara *al-iḥsān* dan *al-tazkiyah* adalah keduanya sama-sama menginginkan amal yang sempurna dan sekuat mungkin untuk menghindarkan diri dari kekurangan. Istilah yang dimaksud dalam hal ini tidak hanya sekedar bermakna amal baik, tetapi berusaha untuk mengamalkan segala sesuatu secara gradual, sempurna, totalitas, dan terus berusaha menjadi lebih baik (cth: QS. al-Mu'minūn [23]: 96). Ibid, 514-521.

²⁹⁶ Tiga komponen *al-maqāṣid al-aṣāsiyyah* Al-Qur'an akan senantiasa dapat terus langgeng apabila didasari pada kesabaran dan keteguhan. Dalam Al-Qur'an, perintah untuk bersabar secara jelas disebutkan dalam QS. Ali 'Imrān [3]: 200. Bentuk kesabaran yang dimaksud dalam hal ini terbagi menjadi dua, yaitu: *pertama*, sabar dalam menjalankan apa yang diperintahkan dan dilarang Allah. *Kedua*, sabar dan rida akan takdir Allah yang berupa musibah atau malapetaka. Ibid, 521-524.

Hati	Ibadah Murni (Ikhlas)	al-Imān + Wa'z
Jasad	Amal Saleh	Iḥsān + Ṣabr

Secara sekilas, mungkin terdapat kemiripan antara *maqṣad al-tadhkīr* dengan *maqṣad al-wa'z*. Jika ditinjau secara makna leksikal, memang dua term tersebut sama-sama memiliki makna peringatan atau memperingatkan. Namun, dalam hal ini 'Izz al-Din Kashnī menyebutkan bahwa masing-masing term tersebut memiliki dimensi perbedaan. Menurutnya, term *al-tadhkīr* lebih kepada bentuk peringatan yang berfungsi untuk menjaga kontinuitas suatu hal, sedangkan term *al-wa'z* lebih kepada bentuk peringatan yang dapat melunakkan hati. Oleh karena itu, peringatan dalam bentuk *al-tadhkīr* lebih kepada untuk menngaktifkan akal dan pikiran untuk mencari dan mengolah pengetahuan, sedangkan peringatan dalam bentuk *al-wa'z* lebih bertujuan untuk mengetuk pintu hati, yang kemudian dengan terketuknya hati seseorang dapat menggerakkan anggota badan mereka untuk melakukan amal saleh.²⁹⁷

²⁹⁷ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 510.



Bagan 5. Klasifikasi *Maqāṣid al-Qur'ān* Menurut 'Izz al-Dīn Kashnīṭ

Dengan demikian, maka dapat disimpulkan bahwa klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* menurut 'Izz al-Dīn Kashnīṭ terdiri dari tiga tingkatan, yaitu: *pertama*, al-tujuan paripurna (*al-maḳṣad al-aqṣa*), berupa memurnikan ibadah kepada Allah. *Kedua*, tujuan fundamental (*al-maḳāṣid al-asāsiyyah*), berupa iman, ilmu, dan amal saleh. *Ketiga*, tujuan perantara (*al-maḳāṣid al-khādimah*), berisi pengingat, pemberian tauladan/nasihat, peringatan, berbuat baik, dan kesabaran. Semua tingkatan *maqāṣid* tersebut tidak saling menghegemoni satu sama lain, namun bersifat saling terkait antara satu sama lain secara sirkular.²⁹⁸

²⁹⁸ Model klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* berdasarkan tiga tingkatan hierarki juga dilakukan oleh Muḥammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Asfihānī. Dengan istilah yang berbeda, ia menyebut bahwasanya *ahdāf al-Qur'ān* terdiri dari tiga tingkatan utama, yaitu: (1) *ahdāf ibtidā'iyyah*, meliputi *li al-indhār* (peringatan), *li al-bayān* (penjelas), *li al-ta'aqqul* (supaya dipahami), *li al-tafakkur* (supaya difikirkan), *li al-bishārah* (memberi kabar gembira), *mudhakkir* (pemberi peringatan), *li al-hidāyah wa al-raḥmah* (sebagai hidayah dan rahmat); (2) *al-ahdāf al-wasā'iyyah*, meliputi *li iqāmah al-'adl* (untuk menegakkan keadilan), *li al-ḥukm bayn al-nās* (untuk mengatur umat manusia), *li al-shafā'ah* (pemberi syafaat); dan (3) *al-ahdāf al-nihā'iyyah*, yaitu *hidāyah al-insān* (sebagai hidayah bagi seluruh umat manusia). Lihat Muḥammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Asfihānī, *Manṭiq Tafsīr al-Qur'ān: Uṣūl wa Qawā'id al-Tafsīr*, (Iran: Markaz al-Muṣṭafa al-'Ālamī li al-Tarjamah wa al-Nashr), 402-403.

BAB IV

EPISTEMOLOGI *MAQĀSID AL-QUR'ĀN* 'IZZ AL-DĪN IBN SA'ID KASHNĪTĪ AL-JAZĀ'IRI

A. Sumber Klasifikasi *Maqāsid al-Qur'ān*

Dalam menentukan klasifikasi apa saja yang menjadi bagian dari *maqāsid* Al-Qur'an, tentu 'Izz al-Dīn Kashnītī menggunakan beberapa sumber rujukan—baik tertulis maupun tidak tertulis—dalam merumuskan hal tersebut. Hal ini telah menjadi sebuah keniscayaan, karena sebuah pengetahuan pasti tidak datang dari ruang hampa. Karena kajian *Maqāsid al-Qur'ān* itu berpusat pada eskplorasi maksud dari Al-Qur'an, maka sumber rujukan yang digunakan kurang lebih hampir sama dan tidak jauh berbeda dengan sumber rujukan yang digunakan dalam kajian penafsiran Al-Qur'an, atau dalam istilah arabnya disebut dengan *maṣādir al-tafsīr*. Secara umum, Mannā' al-Qaṭṭān membagi bentuk tafsir Al-Qur'an berdasarkan sumbernya menjadi dua bentuk, yaitu: (1) *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, yaitu hasil penafsiran Al-Qur'an yang didasarkan pada informasi teks Al-Qur'an, riwayat hadis Nabi, pendapat para sahabat dan tabi'in; (2) *al-tafsīr bi al-ra'y*, yaitu interpretasi Al-Qur'an yang dilandaskan pada hasil penalaran rasio mufasir.²⁹⁹

Dalam paparan yang lebih spesifik, Muḥammad 'Afīf al-Dīn Dimyāṭī merangkum sebanyak enam sumber pokok yang umum dijadikan sebagai rujukan dan alat bantu oleh para mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu: (1) *al-Qur'ān al-Karīm*; (2) *al-Sunnah al-Nabawiyyah*; (3) *Aqwāl al-Ṣaḥābah*; (4) *Aqwāl al-Tābi'īn*; (5) *al-Lughah*; dan (6) *al-Ra'y wa al-Ijtihād*.³⁰⁰ Namun demikian, dalam perkembangannya, Abdul Mustaqim menyebut bahwa sumber-sumber yang digunakan dalam melakukan kerja penafsiran Al-Qur'an tersebut tidaklah bersifat statis, tetapi cenderung bersifat dinamis dan berbeda-beda seiring berkembangnya

²⁹⁹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Dār al-'Ilm al-Imān), 337-342.

³⁰⁰ Muḥammad 'Afīf al-Dīn Dimyāṭī, *'Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, (Kairo: Dār al-Ṣalāh, 2020), 32-47.

kajian tafsir Al-Qur'an.³⁰¹ Oleh karena itu, untuk mengidentifikasi apakah kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān* ini cenderung berbasis pada sumber-sumber *ma'thūr*, akal, atau sumber-sumber lainnya, perlu untuk dilakukan analisis terlebih dahulu terkait apa saja sumber rujukan yang digunakan 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī dalam merumuskan klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān*.

1. Al-Qur'an

Dalam kajian studi Islam secara umum, Al-Qur'an merupakan sumber ilmu pengetahuan yang menempati posisi pertama dalam hierarki sumber ilmu epistemologi Islam.³⁰² Begitu juga halnya dalam kajian tafsir. Penafsiran Al-Qur'an yang berbasis sumber teks Al-Qur'an (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*) dipandang sebagai metode yang paling baik dan paling utama dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebagaimana telah diakui oleh al-Zarkashī, Ibn Kathīr, Ḥusayn al-Dhahabī, bahkan telah menjadi sebuah konsensus di antara para ulama.³⁰³ Dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān*, teks Al-Qur'an memiliki posisi yang sangat sentral, karena ia merupakan objek utama yang menjadi fokus kajian topik *maqāṣid al-Qur'ān*. Oleh karena itu, ketika ingin mengetahui maksud dan tujuan dari diturunkannya Al-Qur'an, maka terlebih dahulu harus merujuk pada teks Al-Qur'an itu sendiri.

³⁰¹ Abdul Mustaqim membagi fase perkembangan kajian tafsir Al-Qur'an menjadi tiga era, yaitu: (1) Era Formatif dengan nalar quasi-kritis, pada era ini sumber penafsiran yang digunakan meliputi teks Al-Qur'an, Hadis, qiraat, ijtihad para ulama (sahabat, tabi'in, dan *atbā'* tabi'in), cerita israiliyat, dan syair-syair Jahiliyah; (2) Era Afirmatif dengan nalar ideologis, sumber penafsiran yang dijadikan rujukan pada era ini hampir sama dengan era sebelumnya, cuma lebih dominan pada penggunaan akal dalam proses ijtihad penafsiran Al-Qur'an beserta berdasarkan basis teori-teori yang ditekuni oleh masing-masing mufasir; dan (3) Era Reformatif dengan nalar kritis, sumber penafsiran yang digunakan pada era ini sebagian besar hampir sama dengan era-era sebelumnya, namun penggunaan akal pada era ini lebih dominan, dikarenakan mulai sadarnya para mufasir era ini untuk mendialogkan teks Al-Qur'an dengan realitas empiris yang sedang terjadi. lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 34-67.

³⁰² Dinar Dewi Kania, "Objek Ilmu dan Sumber-Sumber Ilmu", dalam Adian Husaini (ed.), *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*, (Depok: Gema Insani, 2013), 93.

³⁰³ Muḥammad 'Afīf al-Dīn Dimyāṭī, *'Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, 34.

Karena memang terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang secara jelas menyebut alasan diturunkannya Al-Qur'an.³⁰⁴

Dalam hal ini, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ memahami posisi sentral teks Al-Qur'an dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān* sehingga menjadikannya sebagai sumber utama dalam karya disertasi miliknya. Hal ini dibuktikan dengan penempatan analisis teks Al-Qur'an sebagai metode pertama dalam melakukan ekstraksi induk *maqāṣid* Al-Qur'an. Dalam metode tersebut dijelaskan bahwa langkah pertama yang harus dilakukan untuk mengetahui tujuan induk dari Al-Qur'an adalah dengan melakukan analisis tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang secara jelas menyebut maksud dari diturunkannya Al-Qur'an (*istikhrāj mā ṣarraḥa bihi al-Qur'ān min ummahāt maqāṣidihi*). Hal ini penting dilakukan karena bagi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, seseorang yang mendalami kajian *maqāṣid al-Qur'ān* hendaknya untuk terlebih dahulu memperhatikan dan menelaah maksud Tuhan yang termaktub dalam kalam-Nya (Al-Qur'an).³⁰⁵

وقد رأيت أن الكلام عن مقاصد القرآن، أو ما عبر به بعضهم بتقصيد القرآن
من أعظم مواطن الزلل، وأقرب أسباب الهلاك، لذلك وجب على من اجتراً
على ذلك أن لا يتفوّه ببنت شفة عن مراد الله مما قاله في قرآنه، حتى يشفعها
ببينة بينة من كلامه تعالى³⁰⁶

Aku melihat bahwasanya perbincangan mengenai topik *maqāṣid al-Qur'ān*, atau yang sebagian orang menyebutnya sebagai *taqṣīd al-Qur'ān* merupakan kajian yang membawa potensi besar untuk terjadi kesalahan dan menjadi penyebab dekatnya kehancuran. Oleh karena itu, wajib bagi setiap orang yang berani melakukannya (mengkaji *maqāṣid al-Qur'ān*) agar tidak mengatakan sepatah kata pun mengenai maksud Allah yang disampaikan dalam Al-Qur'an

³⁰⁴ Aḥmad al-Raysūnī, "Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm", 1966.

³⁰⁵ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 243.

³⁰⁶ Ibid, 243.

kecuali ia telah memiliki basis bukti argumen/dalil yang jelas yang berasal dari kalam-Nya (Al-Qur'an).

Dalam praktiknya, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan sumber teks Al-Qur'an untuk menemukan *maqāṣid* Al-Qur'an maupun induk *maqāṣid* Al-Qur'an. Teks-teks Al-Qur'an tersebut dianalisis melalui dua cara, yaitu: *pertama*, untuk nas-nas Al-Qur'an yang menyebutkan *maqāṣid* Al-Qur'an secara eksplisit (*ṣarīḥ*) dalam redaksi ayatnya, maka cukup dilakukan analisis literal-tekstual. Contohnya, dalam menentukan salah satu bentuk *maqāṣid* Al-Qur'an berupa *maqāṣid al-hidāyah*, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ mencukupkan diri hanya mengutip ayat-ayat yang menyebut secara eksplisit fungsi Al-Qur'an sebagai hidayah untuk umat manusia, seperti QS. al-Baqarah [2]: 1-2, 53; QS. Ali 'Imrān [3]: 1-4, 103; QS. Ibrāhīm [14]: 1; QS. al-Sajdah, [32]: 1-3; QS. al-Naml [27]: 1-3; QS. Luqmān [31]: 1-5; dan QS. al-Jinn [72]: 1-2.³⁰⁷

Kedua, untuk ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan maksud Al-Qur'an secara implisit atau ayat yang mengandung isyarat adanya maksud Al-Qur'an, maka diperlukan pisau bedah berupa analisis induktif, melalui proses *istiqrā'* (telaah secara komprehensif) terhadap unsur-unsur '*illah*' yang terkandung dalam teks-teks ayat Al-Qur'an tersebut. Misalnya, analisis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menggunakan redaksi berupa huruf-huruf '*illah*' redaksi, seperti *lām al-ta'fīl* (لام التعليل), *la'alla* (لعل), *in shartīyyah* (إن), *ba'* (ب), dan *ḥatta* (حتى).³⁰⁸ Selain dijadikan sumber rujukan untuk menemukan dan menentukan *maqāṣid* dari Al-Qur'an, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ juga menjadikan teks Al-Qur'an sebagai sumber rujukan untuk dijadikan

³⁰⁷ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 244-250.

³⁰⁸ Ibid, 153-156.

salah satu kriteria atau standar dalam proses penentuan bentuk pengklasifikasian *maqāṣid al-Qur'ān* (*ma'āyir al-taqṣīm*).³⁰⁹

2. Hadis Nabi

Dalam hierarki sumber epistemologi Islam, hadis Nabi memiliki posisi sebagai sumber primer kedua yang paling otoritatif dalam menjelaskan ajaran Islam. Karena baik Al-Qur'an maupun hadis merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Al-Qur'an sebagai sumber primer pertama memuat pokok-pokok ajaran universal Islam, sedangkan hadis sebagai sumber primer kedua berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) muatan isi Al-Qur'an yang masih bersifat umum. Karena salah satu tugas utama seorang Rasul adalah menyampaikan dan menjelaskan kandungan kitab suci yang diturunkan kepadanya (QS. al-Baqarah [2]: 151).³¹⁰ Selain itu, apa yang disampaikan Nabi dalam ucapan, perbuatan, dan ketetapanannya tidak lain adalah berasal dari pemahaman Nabi terhadap teks Al-Qur'an.³¹¹ Sama halnya dalam kajian tafsir Al-Qur'an, hadis Nabi memiliki kedudukan sebagai sumber primer penafsiran Al-Qur'an yang kedua setelah teks Al-Qur'an.³¹²

Selain menggunakan sumber teks-teks ayat Al-Qur'an, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ juga menggunakan basis riwayat-riwayat hadis Nabi untuk menentukan dan mengklasifikasikan *maqāṣid al-Qur'ān*. Penggunaan sumber riwayat hadis Nabi tersebut ia khususkan dalam subab pembahasan metode ekstraksi induk *maqāṣid al-Qur'ān* (*istikhrāj*

³⁰⁹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 375.

³¹⁰ Dinar Dewi Kania, "Objek Ilmu dan Sumber-Sumber Ilmu", dalam Adian Husaini (ed.), *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*, (Depok: Gema Insani, 2013), 99-100.

³¹¹ Pandangan ini berasal dari ungkapan kalam al-Imām al-Shāfi'ī yang menyebut: "Setiap apa saja hukum yang ditetapkan oleh Nabi, maka itu berdasarkan pemahamannya atas Al-Qur'an" (*kull mā ḥakama bihi rasūl Allah fahuwa mim mā fahimahu min al-Qur'ān*). Lihat 'Abd al-Qādir Muḥammad al-Ḥusayn, *Ma'āyir al-Qabūl wa al-Radd li Tafsīr al-Naṣ al-Qur'ānī*, (Damaskus: Dār al-Ghawthāniyy li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah, 2012), 579.

³¹² Muḥammad 'Afīf al-Dīn Dimyāṭī, *Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu*, 35.

maqāṣid al-Qur'ān bi al-sunnah al-nabawīyyah al-sharīfah). Riwayat hadis yang dijadikan rujukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ lebih terfokus pada riwayat-riwayat yang berbicara mengenai keutamaan (*faḍīlah*) surah-surah Al-Qur'an dan ayat tertentu. Kemudian, dalam menentukan sumber riwayat yang dijadikan rujukan, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ sangat selektif dan hanya menggunakan riwayat keutamaan suatu surah Al-Qur'an yang telah disepakati keutamaannya oleh para ulama. Oleh karena itu, ia membatasi hanya menggunakan riwayat-riwayat tentang keutamaan surah al-Ikhlāṣ, surah al-Fātiḥah, surah al-Kāfirūn, surah al-Zalzalah, surah Yasin, surah al-'Aṣr, dan *Āyah al-Kūrsī*.³¹³

Dalam mengutip suatu riwayat hadis, langkah awal yang dilakukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah menguraikan teks hadisnya, kemudian menyampaikan penjelasan para ulama, lalu ditutup dengan uraian bentuk klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* hasil telaah para ulama terhadap riwayat tersebut. Misalnya kita ambil salah satu contoh kutipan riwayat hadis tentang keutamaan surah al-Ikhlāṣ yang diriwayatkan oleh al-Bukhari, sebagaimana dikutip oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ۖ يُرَدِّدُهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ عَدَا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، وَكَانَ الرَّجُلُ يَتَقَالَّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّمَا لَتَعْدِلُ ثُلُثُ الْقُرْآنِ

Dari Abū Sa'īd al-Khudriyyi: Sesungguhnya seseorang mendengarkan orang lain sedang membaca (*qul huwa Allah aḥad*) dengan mengulang-ulangnya, maka tatkala pagi harinya, ia mendatangi Rasulullah SAW dan menceritakan hal tersebut kepadanya, seolah-olah orang itu menganggap remeh bacaan tersebut (surah al-Ikhlāṣ), maka kemudian Rasulullah SAW bersabda: “Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya,

³¹³ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 272-339.

sesungguhnya surah tersebut sebanding dengan dengan sepertiga Al-Qur'an.

Setelah menguraikan riwayat tersebut, kemudian menyampaikan penjelasan (*sharh*) dari para ulama mengenai riwayat hadis yang dikutip beserta pemaparan produk-produk klasifikasi *maqāsid al-Qur'ān* yang dihasilkan dari pemahaman ulama terhadap riwayat hadis tersebut. Adapun kitab-kitab hadis induk yang dijadikan rujukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ antara lain adalah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Ṣaḥīḥ Ibn Hībān*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Dāruqūṭnī*, *Sunan al-Dārimī*, dan kitab hadis pendukung lainnya.

Menurut Abdullah Saeed, penafsiran Al-Qur'an yang berbasis pada riwayat hadis Nabi (baca: tafsir Nabi) ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: tafsir Nabi yang bersifat praktis dan ekspositoris. Yang dimaksud dengan tafsir Nabi praktis adalah jenis tafsir dalam bentuk Nabi menjelaskannya secara tidak langsung melalui mempraktikkan perintah Al-Qur'an atau mengamalkan suatu ayat Al-Qur'an. Sedangkan bentuk tafsir Nabi ekspositoris adalah jenis penafsiran Nabi terhadap Al-Qur'an dengan cara menjelaskan makna dari suatu ayat Al-Qur'an secara langsung kepada para sahabat.³¹⁴ Jika merujuk pada uraian Saeed tersebut, maka riwayat-riwayat hadis Nabi yang dijadikan sandaran oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tergolong sebagai riwayat yang bersifat ekspositoris.

3. Pendapat Para Ulama

Selain berbasis pada sumber teks Al-Qur'an dan hadis Nabi, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ juga mengutip berbagai pandangan para ulama yang memiliki korelasi dengan kajian *maqāsid al-Qur'ān*. Hal ini telah menjadi sebuah keniscayaan karena suatu bangunan ilmu pengetahuan

³¹⁴ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah N. F. dan Ari Henri (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017), 89.

pasti tidak datang dari ruang yang hampa. Walaupun topik *maqāṣid al-Qur'ān* tergolong baru, namun tidak dapat dipungkiri jejak-jejak pemikiran tentang *maqāṣid al-Qur'ān* telah muncul dalam karya para ulama di era masa lalu. Oleh karena itu, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ memberikan subab khusus untuk menguraikan pandangan para ulama terkait apa saja yang menjadi bagian dari *maqāṣid Al-Qur'an* (*dhikr aqwāl ahl al-'ilm fī aqsām al-Qur'ān wa ummahāt maqāṣidihi*), yang kemudian ia jadikan sebagai salah satu bagian dari metode penemuan tujuan induk diturunkannya Al-Qur'an (*istikhrāj kubra maqāṣid al-Qur'ān al-karīm*).

بعد عرض ما أمكن استخراجه من مقاصد عامة من آي القرآن، ثم ما أمكن استخراجه من مقاصد كلية أيضا من كلام رسول الله نعرض الآن إلى بيان ما فهمه ذوو النظر والبصائر من خلال تعاملهم مع هذا الكتاب العظيم³¹⁵

Setelah diuraikan apa yang memungkinkan untuk ekstraksi tujuan umum Al-Qur'an dari ayat-ayat Al-Qur'an, kemudian juga apa yang dimungkinkan untuk ekstraksi tujuan universal Al-Qur'an dari sabda Rasulullah, maka sekarang akan dijelaskan tentang apa yang dipahami oleh orang-orang (ulama) yang memiliki pengetahuan dan wawasan terkait interaksi mereka dengan Al-Qur'an.

Dalam subab khusus tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan secara komprehensif hasil klasifikasi para ulama tentang tema-tema pokok Al-Qur'an dan *maqāṣid Al-Qur'an*, mulai dari ulama klasik hingga ulama modern-kontemporer. Beberapa nama ulama era klasik yang dikaji dalam subab ini antara lain adalah al-Ṭabarī, Ibn 'Abd al-Barr, al-Māzarī, al-Ghazālī, al-Bayḍāwī, Ibn Barrajān, dan masih banyak tokoh lainnya. Sedangkan dari kalangan ulama modern-kontemporer, terdapat nama Ibn 'Ashūr, al-Ṣāliḥ al-Ṣiddīq, Maḥmūd Shaltūt, Faḍl Ḥasan 'Abbās, dan para cendekiawan muslim lainnya.

³¹⁵ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 339.

Pada akhir pembahasan, semua poin-poin hasil klasifikasi para ulama tersebut diuraikan kembali oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam bentuk tabel, sehingga memudahkan pembaca dalam mengetahui bentuk-bentuk *maqāṣid* Al-Qur’an menurut para ulama klasik hingga modern-kontemporer.³¹⁶

Menariknya, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak membatasi hanya mengutip pandangan dari para intelektual atau ulama muslim, namun ia juga mengutip beberapa pandangan dari para orientalis non-muslim. Misalnya, ia mengutip hasil klasifikasi tema-tema Al-Qur’an versi seorang orientalis berkebangsaan Polandia yaitu Hartwig Hirschfeld (1854-1934 M).³¹⁷ Tidak berhenti disitu, dalam subab pembahasan lain, ia mengutip dan mengkaji berbagai pandangan para orientalis dalam uraian subab *makānah al-Qur’ān ‘inda ghayr al-muslimīn wa kalāmihim fīhi* (eksistensi Al-Qur’an menurut para non-muslim dan pandangan mereka terhadapnya). Nama-nama tokoh orientalis yang dikutip pandangannya dan dikaji dalam subab tersebut antara lain adalah James the Just, John Broadus Watson, William Gifford Palgrave, Robert Lacoste, William Ewart Gladstone, Earl of Cromer, Thomas Carlyle, dan masih banyak tokoh lainnya.³¹⁸

Selain itu, dalam kesempatan lain, ia juga mengutip beberapa pandangan para filsuf Barat³¹⁹ dan buku-buku karya orientalis, seperti

³¹⁶ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 362-368.

³¹⁷ Ibid, 353.

³¹⁸ Semua pandangan para tokoh orientalis tersebut dikutip oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dari karya para cendekiawan muslim, seperti *Fī Riḥāb al-Tafsīr* karya ‘Abd al-Ḥamīd Kishk, *al-Khanjar al-Mawsūm al-ladhī Tu’ina bihi al-Muslimūn* karya Anwar al-Jundī, *Judhūr al-Balā’* karya ‘Abd Allah al-Tal, *Qāḍah al-Gharb Yaqūlūn: Dammirū al-Islām Abyidū Ahlahu* karya Jalāl al-‘Ālam, *al-Islam ‘ala Muftariq al-Turuq* karya Muḥammad Asad, dan *al-Tarbiyah fī Kitāb Allah* karya Maḥmūd ‘Abd al-Waḥhāb Fāyid. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 45-49.

³¹⁹ ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan dan mendiskusikan pandangan para filsuf Barat dalam subab pembahasan *turuq istikhraj maqāṣid al-Qur’ān min khilāl ma’rifah ḥawāij al-nās ila al-waḥy al-ma’šūm*. Beberapa nama tokoh filsuf yang pandangannya ia kutip antara lain adalah Aristoteles,

buku *La Civilização Árabe* karya Charles-Marie Gustave Le Bon (1841-1931 M) yang telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab dengan judul *Ḥaḍārah al-‘Arab*³²⁰ dan buku *Le Koran Analysé: D’après La Traduction De M. Kasimirski Et Les Observations De Plusieurs Autres Savants Orientalistes* karya Jules la Beume, yang telah diterjemahkan dengan judul *Tafṣīl Āyāt al-Qur’ān al-Ḥakīm wa al-Mustadrak*. Bahkan, karya Jules la Beume ini dijadikan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ sebagai salah satu sumber primer dalam metode pengungkapan *maqāṣid* Al-Qur’an berdasarkan analisis tematik ayat Al-Qur’an.³²¹

4. Ijtihad Berbasis Rasio

Dalam epistemologi Islam, sumber ilmu selain wahyu (Al-Qur’an dan hadis) adalah akal manusia. Secara umum, akal dipahami sebagai daya/kemampuan berpikir yang dimiliki manusia dalam memahami suatu hal. Agama Islam sama sekali tidak mengabaikan peranan akal dalam proses pembentukan suatu keilmuan. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya penyebutan kata ‘*aqal*’ dan berbagai bentuk derivasinya dalam Al-Qur’an sebanyak 49 kali.³²² Artinya, Al-Qur’an melegitimasi posisi akal sebagai salah satu bagian dari sumber pengetahuan dalam Islam. Begitu halnya dalam kajian studi Al-Qur’an. Jika ditinjau dari segi sumbernya, salah satu bentuk penafsiran Al-Qur’an adalah *tafsīr bi al-ra’y*, yaitu penafsiran Al-Qur’an berdasarkan ijtihad mufasir melalui penggunaan nalar rasio.³²³ Dalam hal ini para ulama sendiri masih

Socrates, Max Müller, dan cendekiawan Inggris William Stanley Jevons. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 224-225.

³²⁰ Ibid, 545.

³²¹ Ibid, 194.

³²² Dinar Dewi Kania, “Objek Ilmu dan Sumber-Sumber Ilmu”, 99-100.

³²³ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Dār al-‘Ilm al-Imān), 342.

berdebat terkait batas-batas penggunaan akal yang diperbolehkan dalam menafsirkan suatu ayat Al-Qur'an.³²⁴

Penggunaan nalar rasio dalam memahami teks Al-Qur'an merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dihindarkan, bahkan dalam model penafsiran Al-Qur'an berbasis *ma'thūr* (Al-Qur'an, hadis, dan *aqwāl* sahabat) sekalipun. Karena proses pemilahan mana ayat Al-Qur'an, riwayat hadis Nabi, dan pendapat sahabat yang sesuai dengan penafsiran suatu ayat Al-Qur'an sejatinya juga merupakan kerja akal. Begitu juga dalam kajian *maqāṣid al-Qur'ān*, proses pemilahan yang dilakukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam menentukan mana saja ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit dan implisit mengandung *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur'an merupakan hasil dari penggunaan nalar rasio. Selain itu, proses pemilahan dan seleksi mana pendapat ulama ataupun literatur yang sesuai atau tidak dengan topik *maqāṣid al-Qur'ān* yang diinginkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak lain juga hasil dari pendayagunaan akal.

Tidak hanya itu, dalam menyampaikan metode untuk mengungkap sisi *maqāṣid* dari Al-Qur'an, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ seringkali mengawalinya dengan memberikan penjelasan berbentuk analogi yang menjadikan metode tersebut terasa lebih dapat diterima oleh akal. Misalnya, ketika menjelaskan subab metode *maqāṣid al-Qur'an* berbasis analisis terhadap kebutuhan manusia terhadap Al-Qur'an

³²⁴ Untuk mennghindarkan penyalahgunaan akal dalam menafsirkan kalam Tuhan, para ulama kemudian mengklasifikasikan *tafsīr bi al-ra'y/tafsīr bi al-ma'qūl* ke dalam dua bentuk, yaitu: (1) *tafsīr bi al-ra'y al-mahmūd*, yaitu penafsiran Al-Qur'an berbasis rasio yang sesuai dengan kehendak Tuhan, berlandaskan ilmu, dan tidak keluar dari kaidah bahasa Arab maupun ketentuan syariat; dan (2) *tafsīr bi al-ra'y al-madhmūm*, yaitu penafsiran Al-Qur'an yang tidak berlandaskan pada ilmu dan hanya didasarkan atas kehendak hawa nafsu mufasir. Dalam hal ini para ulama sepakat untuk menerima bentuk *tafsīr bi al-ra'y* yang pertama, dan menolak bentuk yang kedua. Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 173.

(*turuq istikhrāj maqāṣid al-Qur’ān min khilāl ma’rifah ḥawāij al-nās ila al-waḥy al-ma’sūm*), ia memberikan analogi sebagaimana berikut:

إذا سمعت يوما أن حكيما أرسل بمجموعة نصائح إلى أحد أولاده ولم تقف على شيء مما تلك الرسالة من توجيهات فإنك لا شك تنظر إلى حال الولد وتحاول أن تستنبط من أمارات أحواله ما هو بحاجة إليه من توجيهات أو تحذيرات أو غير ذلك مما يناسب حاله، والله المثل الأعلى، فإنه تعالى أنزل كتابا جعله مهيمنا وجامعا لم سلف من الكتب وخاتما لها، فلا ريب في أننا إذا نظرنا في حال البشرية المنكوبة، وتقصينا تطلعاتها المعرفية، ظفرنا بالشيء الكثير مما أنزل القرآن من أجل بيانه³²⁵

Jika suatu hari engkau pernah mendengar seorang yang bijak bestari mengirim kumpulan nasihat untuk salah satu anaknya dan engkau tidak mengetahui apa saja nasihat yang diberikan dalam surat tersebut, maka tidak diragukan lagi, dirimu akan melihat terlebih dahulu kepada kondisi anak tersebut dan berusaha untuk menentukan nasihat berdasarkan tanda-tanda kondisinya yang memang membutuhkan nasihat atau peringatan atau selainnya yang sesuai dengan kebutuhannya. Dan Allah memiliki sifat maha tinggi, sesungguhnya Ia menurunkan kitab (Al-Qur’an) dan menjadikannya sebagai penjaga, pemersatu, sekaligus penutup kitab-kitab samawi terdahulu, maka tidak diragukan lagi apabila kita meninjau kepada kondisi penderitaan umat manusia, dan menyelidiki aspirasi kognitifnya, maka (apabila melihat kepada Al-Qur’an) kita akan banyak memperoleh penjelasan, yang mana Al-Qur’an diturunkan untuk tujuan menjelaskan hal tersebut.

Dalam pembahasan lain, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga menyebut secara tegas penggunaan akal dalam mengklasifikasikan bentuk *maqāṣid al-Qur’ān*, sebagaimana ia paparkan dalam subab *al-taṣnīf i’timādan ‘ala al-qismah al-‘aqliyyah li al-kalām* (pembagian berdasarkan klasifikasi rasional terhadap kalam).³²⁶ Akan tetapi, di sisi lain ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga membatasi penggunaan rasio ketika memang dipaksakan akan

³²⁵ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 222.

³²⁶ Ibid, 382.

menghasilkan hasil pemahaman atau penakwilan yang terlampau jauh dari koridor teks dan menyalahi kaidah kebahasaan. Sebagaimana ditunjukkan ketika ia menahan diri untuk mencari maksud Tuhan dari sifat-sifat Al-Qur'an yang memang secara literal sulit untuk disesuaikan.

فلا يتيسر الحصول على ما يدل على مقاصد القرآن منها إلا بتأويلات بعيدة
جدا، واعتبارات عسيرة³²⁷

Maka tidak mudah untuk menghasilkan apa yang menunjukkan sebagai *maqāṣid* dari Al-Qur'an darinya (sifat-sifat Al-Qur'an) kecuali dengan penakwilan yang sangat melenceng dan pertimbangan-pertimbangan yang sukar

Berdasarkan beberapa uraian yang telah disampaikan, penulis menyimpulkan bahwa penggunaan nalar *burhānī* dalam kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān* sangatlah kental, bahkan cenderung dijadikan sebagai nalar utama atau lebih mendominasi dibanding dengan penggunaan nalar *bayānī* dalam membedah dan menemukan maksud Tuhan ketika menurunkan kalam-Nya berupa Al-Qur'an. Namun demikian, penggunaan basis rasio yang dijadikan pisau analisis oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tersebut masih dalam taraf proporsional. Hal ini dikarenakan ia tidak memaksakan kehendak rasio akal atas teks atau yang lebih dikenal dengan praktik merasionalkan teks.

B. Metode Pengungkapan *Maqāṣid al-Qur'ān*

Metodologi *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikonstruksi oleh 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī terdiri dari dua tahap, yaitu: *pertama*, metode untuk mengetahui apa saja yang termasuk bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān*. Dalam tahap pertama ini diuraikan beberapa metode untuk mengetahui dimensi *maqāṣid* dari Al-Qur'an, meliputi analisis tekstual, induktif, dan tematik. *Kedua*, metode ekstraksi induk

³²⁷ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 175.

maqāṣid al-Qur'ān. Tujuan dari metode tahap kedua ini untuk mengetahui dan menyeleksi mana saja bagian *maqāṣid al-Qur'ān* yang masuk dalam kriteria *maqāṣid* induk atau tujuan fundamental dari Al-Qur'an. Kedua tahap metode pengungkapan *maqāṣid* Al-Qur'an versi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ akan penulis jelaskan dalam uraian berikut:

a) Metode Mengetahui *Maqāṣid al-Qur'ān* (*Ṭuruq Ma'rifah Maqāṣid al-Qur'ān*)

1. Analisis Terhadap Lafal-lafal “*Irādah al-Ilahiyyah*” Dalam Al-Qur'an (*min Alfāz al-*Irādah al-Ilahiyyah)**

Pada pembahasan sebelumnya, telah dijelaskan bahwa lafal “*maqāṣid*” dengan berbagai bentuk derivasinya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak enam kali (QS. al-Mā'idah [5]: 66; QS. Luqman [31]: 19, 32; QS. Fāṭir [35]: 32; QS. al-Tawbah [9]: 42; dan QS. al-Naḥl [16]: 9). Namun, dari berbagai penyebutan tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ merasa belum menemukan ayat yang menggunakan lafal “*maqāṣid*” beserta ragam bentuk derivasinya yang mencerminkan maksud dan tujuan Allah dalam menurunkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ mencari formula alternatif dengan menganalisis lafal lain yang memiliki keserupaan makna dengan lafal “*maqāṣid*” dan banyak digunakan dalam Al-Qur'an, yaitu lafal “*irādah*”. Lafal “*irādah*” dengan berbagai macam perubahan derivasinya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 139 kali. Namun, dari banyaknya jumlah penyebutan tersebut, hanya terdapat 49 kali penyebutan lafal “*irādah*” yang berkaitan dengan kehendak Tuhan (*al-irādah al-ilahiyyah*).³²⁸

'Izz al-Dīn Kashnīṭ—berdasarkan klasifikasi Ibn Taymiah—membagi bentuk *al-irādah al-ilahiyyah* dalam Al-Qur'an menjadi dua macam: *pertama*, *al-irādah al-kawniyyah*, yaitu kehendak universal

³²⁸ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 139-140.

Tuhan yang berkaitan dengan kehendak penciptaan dan mengharuskan adanya tujuan tertentu dari kehendak tersebut. Kehendak Tuhan dalam bentuk pertama ini tidak selalu berkaitan dengan yang dicintai/diridai-Nya, tetapi mencakup semua hal yang terjadi di dunia ini, baik itu berupa kehendak Tuhan untuk menjadikan seseorang beriman atau kafir, taat atau maksiat, serta baik atau buruk. Semuanya masuk dalam bagian dari *al-irādah al-kawniyyah*. Contoh ayat Al-Qur'an yang masuk dalam kategori pertama ini antara lain adalah QS. al-An'ām [6]: 125, QS. Hūd [11]: 34, dan QS. al-Sajdah [32]: 13. Kedua, *al-irādah al-dīniyyah al-shar'iyyah*, yaitu kehendak Tuhan yang berkaitan dengan perintah tertentu kepada hamba-Nya agar taat terhadap Tuhannya. Kehendak Tuhan kategori kedua ini hanya berkaitan dengan kehendak-kehendak yang diridai-Nya dan tidak sebaliknya. Contoh ayat Al-Qur'an yang mencerminkan kehendak Tuhan kategori kedua ini antara lain yaitu QS. al-Baqarah [2]: 175, QS. al-Nisā' [4]: 27-28, dan QS. al-Mā'idah [5]: 6.³²⁹

Dengan demikian, maka *irādah* Allah dalam bentuk kategori pertama tidak masuk dalam perbincangan topik *maqāṣid al-Qur'ān*. Karena yang diinginkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah menganalisis lafal-lafal *irādah* dalam Al-Qur'an yang memberikan petunjuk atau isyarat terkait maksud kehendak Tuhan dalam menurunkan Al-Qur'an. Maka dari itu, dari 49 kali penyebutan lafal *irādah* tersebut, diekstraksi kembali hingga menjadi hanya sebanyak 13 kali dalam 11 ayat yang berkaitan dengan topik *maqāṣid al-Qur'ān*, yaitu: (1) QS. al-Dharyāt [51]: 56-57; (2) QS. al-Baqarah [2]: 185; (3) QS. al-Nisā' [4]: 28; (4) QS. al-Mā'idah [5]: 6; (5) QS. al-Nisā' [4]: 26; (6) QS. al-Mā'idah [5]: 6; (7) QS. al-Aḥzāb [33]: 33; (8) QS. al-Baqarah [2]: 26; (9) QS. al-Mudatthir

³²⁹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 140-141.

[74]: 31; (10) QS. al-Anfāl [8]: 67; dan (11) QS. al-Jinn [72] ayat 10. Beberapa ayat tersebut menguraikan tentang *maqāsid* kehendak Allah berupa pensyariaan praktik ibadah harus dipahami dalam bingkai untuk meringankan, memudahkan, dan menghindarkan umat manusia dari segala bentuk hal yang bersifat menyusahkan, menyulitkan, dan menimbulkan kerusakan (*al-ḍarar*). Kemudian, Allah juga memiliki kehendak agar syariat yang ditetapkan membawa umat manusia menuju hidayah-Nya dan agar mereka senantiasa bertobat kepada-Nya.³³⁰

2. Analisis Terhadap Unsur ‘*Illah* Dalam Al-Qur’an dan Hadis (*Ta’fīlāt al-Kitāb wa al-Sunnah*)

‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menyebut metode *ta’fīl* sebagai asas mendasar dari kajian *maqāsid*, serta menjadi metode paling efektif dalam mengungkap *maqāsid*. Metode ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: *pertama*, Metode Tekstual-Internal Teks. Ayat-ayat Al-Qur’an yang menjadi objek metode ini terbagi menjadi dua bentuk, yaitu: *pertama*, beberapa ayat Al-Qur’an yang secara jelas menyebut ‘*illah*-nya (*al-naṣ al-ṣarīḥ fī al-‘aliyyah*), misalnya QS. al-Ḥashr [59]: 7, QS. al-Nisā’ [4]: 165, dan QS. al-Naḥl [16]: 89. *Kedua*, nas-nas Al-Qur’an yang secara literal menyebut ‘*illah*-nya (*al-naṣ al-ẓāhir fī al-‘aliyyah*), seperti dalam QS. al-Mumtaḥanah [60]: 1 dan QS. al-Naḥl [16]: 44. Dalam hal ini, ayat-ayat yang menjelaskan tentang *maqāsid* dari turunya Al-Qur’an cenderung menggunakan tipe yang kedua. Huruf ‘*illah* yang digunakan Al-Qur’an juga bermacam-macam, meliputi: (1) *lām al-ta’fīl* (لام التعليل): QS. al-Sajdah [32]: 1-3, QS. al-Furqān [25]: 1, QS. Ibrāhīm [14]: 1, dan QS. al-Qamar [54]: 17; (2) *la’alla* (لعل): QS. al-Zukhrūf [43]: 3, QS. Āli ‘Imrān [3]: 103, QS. al-A’rāf [7]: 158, QS. al-Baqarah [2]: 186, QS. al-Qaṣaṣ [28]: 51, dan QS. al-Ra’d [13]: 2; (3) Huruf *in sharṭiyyah* (إن): QS.

³³⁰ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāsid al-Qur’ān*, 142-144.

al-Anfāl [8]: 70; (4) Huruf *ba'* (ب): QS. al-Taubah [9]: 82, QS. al-Mā'idah [5]: 38, 85; dan (5) Huruf *ḥatta* (حتى) yang memiliki kandungan makna untuk tujuan tertentu (*li ajli an*): QS. al-Baqarah [2]: 193, QS. al-Anfāl [8]: 39, QS. al-Nisā' [4]: 43, QS. al-Taubah [9]: 6, dan QS. Muḥammad [47]: 31.³³¹

Selain melakukan analisis terhadap nas-nas yang secara eksplisit menyebut unsur '*illah* tertentu, perlu juga dilakukan analisis terhadap nas-nas yang secara implisit mengandung isyarat adanya '*illah*. Dalam istilah 'Izz al-Dīn Kashnī, ia menyebutnya sebagai *mā yuthbit bi al-īmā' wa al-tanbīh* (apa-apa yang ditetapkan berdasarkan isyarat dan peringatan). Secara istilah, term "al-īmā'" diartikan sebagai hubungan keterkaitan suatu sifat/deskripsi (*al-waṣf*) tertentu terhadap sebuah hukum, yang mana apabila hal tersebut tidak menjadi '*illah*, maka hukum tersebut akan jauh dari apa yang diharapkan dan dikehendaki oleh *shārī'* (Allah dan Rasul-Nya).

Kedua, Metode Induktif (*Istiqrā'*). Dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah*, metode *istiqrā'* memiliki peran penting dan terbukti efektif dalam menemukan dimensi *maqāṣid* dari sebuah teks Agama. Efektivitas metode *istiqrā'* tersebut membuat 'Izz al-Dīn Kashnī menjadikannya sebagai salah satu metode untuk menggali *maqāṣid* Al-Qur'an. Dalam proses penerapannya, terlebih dahulu 'Izz al-Dīn Kashnī menyusun sebanyak 10 kaidah dan ketentuan (*al-qawā'id wa al-dawābiṭ*)³³² yang

³³¹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 153-156.

³³² Sepuluh kaidah dan ketentuan tersebut antara lain adalah: (1) penetapan *maqāṣid* harus didasarkan pada bukti-bukti yang kuat, bukan berasal praduga atau prasangka. Oleh karena itu *maqāṣid* yang ditetapkan harus memiliki empat sifat, meliputi *al-thubūt*, *al-zuhūr*, *al-inḍibāṭ*, dan *al-iṭṭirād*; (2) tidak menyalahi kaidah bahasa Arab; (3) tidak ada ketentuan tertentu dalam jumlah *maqāṣid*; (4) tidak setiap kemaslahatan merupakan *maqāṣid*; (5) maslahat terdiri dari tiga tingkat, *al-darūriyyah*, *al-ḥajiyyah*, dan *al-taḥsīniyyah*; (6) universalitas maslahat bergantung pada kuantitas objek yang terkena maslahat; (7) Al-Qur'an menjelaskan *maqāṣid* dalam kerangka umum, sedangkan hadis Nabi menjelaskan secara rinci; (8) maslahat tingkat *al-darūriyyah* merupakan sumber asal dari maslahat tingkat *al-ḥajiyyah*, dan *al-taḥsīniyyah*; (9) hubungan setiap

harus dijadikan acuan dalam mengaplikasikan metode *istiqrā'*. Setelah dipahami kaidah yang telah ditentukan, maka langkah selanjutnya adalah meneliti dan mengkaji secara komprehensif terhadap kumpulan '*illah*' dari suatu hukum yang tersebar di berbagai ayat Al-Qur'an maupun hadis Nabi.

Proses penelusuran terhadap beberapa dalil yang mengandung '*illah*' tertentu ini sangat penting. Karena suatu hukum atau *maqāṣid* tidak bisa ditetapkan hanya berbasis pada satu dalil semata, namun membutuhkan banyak dalil pendukung untuk memperkuat suatu hal itu layak disebut sebagai *maqāṣid*. Selain itu, telaah secara komprehensif tersebut dapat menghasilkan pengetahuan terhadap perantara-perantara (*wasā'il*) yang dapat menghantarkan terealisasinya suatu *maqāṣid*. Perantara inilah yang nantinya disebut sebagai *al-maqāṣid al-tab'iyyah*, sedangkan *maqāṣid* yang menjadi tujuan dari perantara tersebut disebut dengan *al-maqāṣid al-aṣliyyah*.³³³

3. Analisis Terhadap Kumpulan Nama-Sifat Allah dan Kalam-Nya (*Asmā' wa Aṣṣāf al-Mursil wa al-Risālah*)

Menurut 'Izz al-Dīn Kashnīṭ, setiap suatu nama (*al-ism*) ataupun sifat (*al-waṣf*) pasti di dalamnya terkandung petunjuk akan sebuah makna atau tujuan tertentu mengapa ia dinamakan dan disifati demikian. Asumsi inilah yang kemudian membuat 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan metode analisis terhadap kumpulan nama dan sifat yang berkaitan dengan Al-Qur'an. Karena setidaknya hal tersebut dapat sedikit membantu dalam menemukan sebagian tujuan universal Al-Qur'an yang dengannya ia diturunkan. Secara garis besar, nama dan sifat yang dianalisis dalam metode ini terdiri dari dua hal, yaitu: (1) nama dan sifat

tingkatan masalah bersifat saling melengkapi dan menyempurnakan; dan (10) proses *istiqrā'* harus dilakukan dengan prosedur yang benar. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 159-162.

³³³ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 162-164.

dari Allah (*al-mursil*); dan (2) nama dan sifat dari Al-Qur'an (*al-risālah*).³³⁴ Dua objek analisis yang dimaksud tersebut akan penulis uraikan penjelasannya sebagaimana berikut:

Pertama, Nama dan Sifat Allah (*Asmā' al-Mursil wa Awṣāfuhū*). Asumsi dasar mengapa untuk mengetahui *maqāṣid al-Qur'ān* perlu untuk menganalisis nama dan sifat Allah adalah karena Al-Qur'an merupakan kalam Allah. Sedangkan kalam merupakan bagian dari sifat-sifat Allah. Maka dari itu, secara tidak langsung Al-Qur'an dapat disebut sebagai manifestasi (*tajalliyāt*) dari sifat yang dimiliki oleh Allah. Kemudian, Al-Qur'an juga merupakan ketetapan (*khiṭāb*) Allah yang disampaikan kepada setiap hamba-Nya yang terbebani beban syariat (*mukallaḥ*). Oleh karena itu, sebagai konsekuensi logis karena Al-Qur'an merupakan *khiṭāb* Allah, maka akan ditemukan dalam Al-Qur'an apa-apa yang dikehendaki dan tidak dikehendaki Allah, serta segala hal yang menjadi maksud dari Allah dan yang tidak menjadi maksud-Nya.³³⁵

Dalam Al-Qur'an, ayat yang menyebut bahwa Allah memiliki nama-nama khusus tertentu disebutkan dalam QS. al-A'rāf [7]: 180. Kemudian terkait jumlahnya, Nabi Muhammad menjelaskan bahwa Allah memiliki sebanyak 99 nama, sebagaimana dalam sebuah riwayat *inna Allāh tis'ah wa tis'īna isman man aḥṣāhā dakhala al-jannah*. Maksud kata "man aḥṣāhā dakhala al-jannah" adalah barangsiapa

³³⁴ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 164.

³³⁵ Para ulama berbeda pendapat terkait kedudukan nama dan sifat Allah. Terdapat ulama yang menyebut bahwa nama dan sifat Allah merupakan dua hal yang sama. Sebaliknya, terdapat juga ulama yang menyebutnya sebagai dua hal yang berbeda. Perdebatan panjang tersebut kemudian dirangkum oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ sehingga menghasilkan kesimpulan bahwa sebuah nama (*al-ism*) terkadang sekaligus mengandung sifat, terkadang tidak mengandung sifat. Begitupun dengan sifat (*al-ṣifah*), ia bisa menjadi nama sekaligus, dan juga tidak. Contoh nama Allah yang secara bersamaan menjadi sifat-Nya adalah *al-'Alīm* (Dzat yang Maha Mengetahui), *al-Ḥakīm* (Dzat yang Maha Bijaksana), *al-Ghaḥūr* (Dzat yang Maha Mengampuni) dan seterusnya. Sedangkan contoh nama Allah namun tidak sekaligus menjadi sifat-Nya adalah *lafẓ al-jalāl* berupa lafal *Allāh*. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 164-165.

senantiasa memperhatikan, memahami, dan berusaha berperilaku sesuai dengan nama-nama Allah, maka ia akan dimasukkan surga. Al-Qur'an menggunakan *asmā'* Allah untuk beberapa hal, yaitu: (1) memuji para Nabi utusan-Nya (QS. al-Tawbah [9]: 114, 128; QS. al-Ṣāffāt [37]: 101); (2) peringatan agar tidak menggunakan nama-nama yang khusus milik Allah (QS. Ghāfir [40]: 35; QS. Hūd [11]: 59; QS. Ibrāhīm [14]: 15); dan masih banyak lainnya.³³⁶

Kedua, Nama dan Sifat Al-Qur'an (*Asmā' al-Risālah wa Aṡṡāfuḥā*). Secara umum, terdapat lima nama Al-Qur'an yang paling mashur, yaitu *al-Qur'ān*³³⁷, *al-Furqān*³³⁸, *al-Kitāb*³³⁹, *al-Dhikr*³⁴⁰, dan *al-Tanzīl*.³⁴¹ Terdapat juga ulama yang menambahkan beberapa nama Al-Qur'an selain nama-nama yang telah disebutkan.³⁴² Namun demikian,

³³⁶ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 166-168.

³³⁷ Nama "al-Qur'ān" disebutkan dalam banyak ayat, seperti QS. al-Isrā' [17]: 9, QS. al-Muzzammil [73]: 4, dan seterusnya. Semua ayat yang menyebut nama "al-Qur'ān" tersebut mengandung *maqāṣid* agar umat manusia senantiasa membaca Al-Qur'an, karena dengan membacanya dapat mendatangkan segala kebaikan. Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian banyak ditemukan beberapa keutamaan (*faḍā'il*) dalam membaca Al-Qur'an.

³³⁸ Penamaan Al-Qur'an dengan "al-Furqān" disebutkan dalam QS. al-Furqān [25]: 1. Tujuan Al-Qur'an dinamakan "al-Furqān" adalah untuk menjelaskan perbedaan antara hal yang benar dan salah. Tidak hanya itu, bagi yang memahami nama "al-Furqān" dengan maksud diturunkan secara berangsur-angsur (*mufarraḡan*), maka *maqāṣid* nama "al-Furqān" adalah agar mudah dibaca dan diamalkan.

³³⁹ 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak menemukan maksud tertentu dari penamaan Al-Qur'an dengan nama "al-Kitāb".

³⁴⁰ *Maqāṣid* dari penamaan Al-Qur'an dengan nama "al-Dhikr" adalah sebagai bentuk peringatan Allah kepada hamba-Nya agar senantiasa mengingat-Nya dan mengingat kehidupan pasca kematian.

³⁴¹ 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak menemukan maksud tertentu dari penggunaan nama "al-Tanzīl" sebagai nama Al-Qur'an. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 170.

³⁴² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī menyebutkan nama-nama Al-Qur'an mencapai 54 nama, meliputi: (1) *Kitāb*; (2) *Mubīn*; (3) *Qur'ān*; (4) *Karīm*; (5) *Kalām*; (6) *Nūr*; (7) *Hudā*; (8) *Rahmah*; (9) *Furqān*; (10) *Shifā'*; (11) *Maw'izah*; (12) *Dhikr*; (13) *Mubārak*; (14) *'Alīy*; (15) *Hikmah*; (16) *Ḥakīm*; (17) *Muḥaymin*; (18) *Ḥabī'*; (19) *Ṣirāṭ Mustaqīm*; (20) *Qayyim*; (21) *Qawī*; (22) *Faṣī*; (23) *Nabā'*; (24) *Aḥsan al-Ḥadīth*; (25) *Mutashābih*; (26) *Mathānī*; (27) *Tanzīl*; (28) *Rūḥ*; (29) *Wahy*; (30) *'Arabīy*; (31) *Baṣā'ir*; (32) *Bayān*; (33) *'Ilm*; (34) *Ḥaqq*; (35) *Hady*; (36) *'Ajab*; (37) *Tadhkirah*; (38) *al-'Urwah al-Wuthqā*; (39) *Ṣidq*; (40) *'Adī*; (41) *Amr*; (42) *Munāḍiy*; (43) *Bushrā*; (44) *Majīd*; (45) *Zabūr*; (46) *Bashīr*; (47) *Nadhīr*; (48) *'Azīz*; (49) *Balāgh*; (50) *Qaṣaṣ*; (51) *Ṣuḥūf*; (52) *Mukarramah*; (53) *Marfū'ah*; dan (54) *Muṭahharah*. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 101-102.

‘Izz al-Dīn Kashnīṭ hanya mencukupkan pada empat nama tersebut, tanpa memasukkan nama *al-Tanzīl*. Adapun selainnya, maka ia menyebutnya sebagai sifat Al-Qur’an. Sifat-sifat Al-Qur’an ini diklasifikasikan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjadi tiga bentuk, yaitu: (1) sifat Al-Qur’an yang secara jelas menunjukkan fungsi dan *maqāṣid* turunya Al-Qur’an³⁴³; (2) sifat Al-Qur’an yang didalamnya terkandung beberapa sifat sekaligus, serta jika ditinjau secara literal, sifat tersebut menunjukkan akan keagungan Al-Qur’an³⁴⁴; dan (3) beberapa sifat Al-Qur’an yang bagi ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ sulit untuk diketahui korelasi antara sifat Al-Qur’an tersebut dengan *maqāṣid* diturunkannya Al-Qur’an.³⁴⁵ Kemudian, perlu juga dilakukan analisis terhadap bagaimana Nabi Muhammad dalam mensifati Al-Qur’an. Dalam hal ini terdapat sebuah Hadis Nabi yang cukup panjang tentang pensifatan Nabi terhadap Al-Qur’an melalui jalur riwayat yang disampaikan oleh al-Ḥārith al-A’war. Riwayat tersebut setidaknya menyebutkan 12 sifat yang diberikan Nabi Muhammad dalam mendeskripsikan Al-Qur’an, sebagaimana dalam kutipan riwayat yang dikutip oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ.

Namun demikian, penulis menyayangkan sikap ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ yang mencukupkan diri hanya menggunakan basis analisis leksikal kebahasaan ketika menelaah *asmā’* Al-Qur’an. Padahal nama-nama Al-Qur’an dapat dikaji lebih jauh menggunakan pisau bedah berupa analisis historis dan analisis wacana yang sedikit banyak membantu dalam memahami maksud Tuhan dibalik penamaan tersebut,

³⁴³ Contohnya seperti *Burhān* (QS. al-Nisā’ [4]: 173), *Nūr* (QS. al-Nisā’ [4]: 173), *Bayān* (QS. Ali ‘Imrān [3]: 138), *Huda* (QS. Ali ‘Imrān [3]: 138), *Ḥaqq* (QS. al-Baqarah [2]: 91), *Nabā’* (QS. Ṣad [38]: 67, 88; QS. al-Nabā’ [78]: 2), *Balāgh* (QS. Ibrāhīm [14]: 52), *Shifā’* (QS. Yūnus [10]: 57), *Bushra* (QS. al-Baqarah [2]: 97), dan *Nadhīr* (QS. al-Najm [53]: 56). Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 172-174.

³⁴⁴ Contohnya seperti *Muṣaddiq* dan *Muḥaymin* (QS. al-Mā’idah [5]: 48). Ibid, 174.

³⁴⁵ Contohnya seperti *al-Mubārak*, *al-‘Azīm*, *al-Majīd*, *al-Munazzal*, *al-Maknūn*, *al-Karīm*, *al-Kitāb*, *al-Tanzīl*, *al-Wahy*, *al-Mathānī*, *al-Ṣuhuf*, dan *Aḥsan al-Ḥadīth*. Ibid, 174-175.

sebagaimana yang telah dilakukan oleh Fadhli Lukman. Menurut Fadhli, *asmā'* Al-Qur'an seperti *al-qur'ān*, *al-kitāb*, *al-furqān*, dan *al-dhikr* tidaklah sekadar nama-nama khusus yang biasanya dijelaskan dalam literatur '*Ulūm al-Qur'ān* dalam bentuk penjelasan kebahasaan semata. Namun juga memiliki fungsi sebagai *self-identity* bagi Al-Qur'an dalam menjaga dan memperjuangkan eksistensinya, sehingga identitas Al-Qur'an dikenal dan diakui oleh masyarakat Arab jahiliah saat itu.³⁴⁶

Misalnya dalam kasus penamaan Al-Qur'an dengan sebutan *al-Kitāb*. Dalam analisis 'Izz al-Dīn Kashnī, ia berkesimpulan bahwa tidak ditemukan adanya isyarat maksud tertentu dari Tuhan ketika menamakan Al-Qur'an sebagai *al-Kitāb*.³⁴⁷ Padahal, Al-Qur'an menggunakan nama tersebut sebagai identitas diri untuk melakukan konfrontasi secara terbuka terhadap para penganut paganisme, sebagaimana disinggung dalam QS. Šād [38]: 29. Selanjutnya, pada pembuka QS. al-A'rāf [7], Al-Qur'an juga menyebut dirinya sebagai *al-Kitāb* dalam rangka mewacanakan diri sebagai kitab yang telah dikenal oleh masyarakat Arab jahiliah saat itu. Dalam bahasa lain, Al-Qur'an sedang menempatkan dirinya menjadi bagian dari sejarah panjang kitab suci dan memperluas ruang lingkup ajaran Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian banyak ditemukan ayat-ayat yang turun setelahnya menggunakan redaksi *yā ayyuhā al-nās* (wahai umat manusia) demi menjangkau *audience* Al-Qur'an yang lebih luas.³⁴⁸

4. Analisis Terhadap Kekhususan Al-Qur'an (*Khaṣā'is al-Qur'ān al-'Ammah*)

³⁴⁶ Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asmā' al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018), 6.

³⁴⁷ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāsid al-Qur'ān*, 171.

³⁴⁸ Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asmā' al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018), 93-97.

Asumsi dasar yang melandasi metode ini adalah berdasarkan adanya pandangan bahwa setiap kekhususan suatu hal pasti memiliki korelasi dengan maksud dan tujuan dari kemunculan/keberadaan suatu hal tersebut. Artinya, seseorang yang mengkhususkan suatu hal, pasti ia memiliki maksud tertentu mengapa ia menilai hal tersebut sebagai suatu yang khusus. Begitu halnya dengan Al-Qur'an, Allah memberikan suatu kekhususan terhadap Al-Qur'an yang menjadikannya istimewa dan berbeda dibanding dengan kitab-kitab samawi sebelumnya, tentu dibaliknya terdapat sebuah hikmah dan maksud tertentu. Oleh karena itu, pengetahuan akan kekhususan Al-Qur'an, secara tidak langsung akan membantu dalam memahami maksud dan tujuan Allah dalam menurunkan firman-Nya.

Dalam hal ini, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ merangkum sebanyak 11 kekhususan Al-Qur'an yang dapat membantu dalam memahami *maqāṣid* Al-Qur'an³⁴⁹, sebagaimana dalam rincian berikut: (1) bersumber dari firman Tuhan (*khāṣṣiyah maṣdarihi al-ilahī*)³⁵⁰; (2) terjaminnya orisinalitas Al-Qur'an (*khāṣṣiyah al-ḥifẓ*)³⁵¹; (3) mengandung mukjizat (*khāṣṣiyah al-i'jāz*)³⁵²; (4) ajaran Al-Qur'an bersifat mudah diamalkan

³⁴⁹ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 179-185.

³⁵⁰ Karena Al-Qur'an merupakan firman Tuhan, maka di dalamnya terpancar manifestasi sifat-sifat *ilahiyah* (QS. Hūd [11]: 1; QS. al-Naml [27]: 6).

³⁵¹ Al-Qur'an memiliki kekhususan muatan isinya terbebas dari segala bentuk penyimpangan, perubahan, dan hal-hal yang bersifat distorsif, mulai sejak ia diturunkan hingga hari akhir, berkat penjagaan dari Allah (QS. al-Hijr [15]: 9; QS. Fuṣṣilat [41]: 41-42). *Maqāṣid* dari kekhususan ini adalah untuk menjaga keberlangsungan eksistensi Tuhan, ilmu yang ada di dalamnya, *ḥujjah* bagi penduduk dunia, serta agar umat manusia terus menerus fokus dalam upaya untuk mentadabburi dan memahami isi Al-Qur'an.

³⁵² Salah satu kekhususan Al-Qur'an yang tidak dimiliki kitab-kitab samawi sebelumnya adalah firman Tuhan yang sekaligus menjadi mukjizat kenabian Nabi Muhammad. Kemukjizatan Al-Qur'an dapat dibuktikan dengan ketidakmampuan makhluk Allah—jin dan manusia—dalam membuat suatu hal yang serupa dengannya (QS. al-Isrā' [17]: 88; QS. al-Baqarah [2]: 23). Dijadikannya Al-Qur'an sebagai mukjizat bertujuan untuk menetapkan bahwa Al-Qur'an merupakan murni firman Tuhan, ucapan Nabi tidak berdusta, dan sebagai *ḥujjah* bagi kaum mukmin terhadap mereka yang menolak kebenaran Al-Qur'an.

dan mudah dipahami (*khāṣṣiyah al-taysīr wa al-bayān*)³⁵³; (5) bersifat sempurna dan universal (*khāṣṣiyah al-kamāl wa al-tamām wa al-shumūl*)³⁵⁴; (6) berlaku untuk seluruh umat manusia (*khāṣṣiyah kawnihi ‘āmma li al-bashariyyah*)³⁵⁵; (7) penyempurna kitab-kitab samawi terdahulu (*khāṣṣiyah kawnihi khātiman li kutub al-samā’*)³⁵⁶; (8) ajaran/hukum Al-Qur’an bersifat moderat dan proporsional (*khāṣṣiyah al-waṣaṭiyyah wa al-tawāzun fi aḥkāmihī*)³⁵⁷; (9) fleksibilitas ajaran Al-Qur’an (*khāṣṣiyah jama’a aḥkāmuhu bayn al-thābit wa al-murūnah*)³⁵⁸; (10) diganjar pahala bagi pembacanya (*khāṣṣiyah ḥuṣūl al-ajr al-kabīr*

³⁵³ Kekhususan Al-Qur’an sebagai kitab suci yang ajarannya bersifat memudahkan dan tidak memberatkan disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 185. Sedangkan kekhususan Al-Qur’an sebagai kitab suci yang mudah dipahami dan mudah diajarkan disebutkan Al-Qur’an sebanyak empat kali dalam QS. al-Qamar [54]: 17, 22, 32, dan 40. Semua ini bertujuan agar Al-Qur’an dapat menjadi hidayah yang dapat tersebar secara meluas kepada semua umat manusia tanpa terkecuali, supaya mereka menjadikan Al-Qur’an sebagai pedoman hidup yang menuntun kepada kesuksesan di dunia dan keselamatan di hari kiamat.

³⁵⁴ Ajaran Al-Qur’an memiliki kekhususan bersifat sempurna, menyeluruh, dan universal. Mencakup seluruh kebutuhan manusia baik lingkup personal maupun komunal, serta melingkupi kebutuhan umat manusia yang bersifat jasmani maupun ruhani, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. al-‘Ankabūt [5]: 51 dan QS. al-Mā’idah [29]: 3.

³⁵⁵ Al-Qur’an sebagai risalah kenabian tidak hanya berlaku khusus untuk komunitas tertentu atau masyarakat yang hidup di tempat turunnya Al-Qur’an, namun ia menjadi hidayah yang mencakup setiap komunitas masyarakat di dunia dari ragam kebudayaan, adat, dan bahasa. Selain itu, *maqāṣid* dijadikannya ajaran Al-Qur’an berlaku untuk seluruh umat manusia adalah agar dapat menyatukan umat manusia dalam naungan satu agama dan syariat yang sama (QS. al-Takwīr [81]: 27-28).

³⁵⁶ Al-Qur’an diberi kekhususan kitab suci terakhir sekaligus penutup dan penyempurna kitab-kitab samawi terdahulu yang telah diturunkan Allah kepada umat manusia. Kekhususan ini mengisyaratkan agar umat manusia menjadikannya sebagai pedoman utama dalam berkehidupan, dikarenakan tidak ada lagi kitab suci yang turun setelahnya.

³⁵⁷ Dalam memutuskan dan menetapkan suatu hukum/perkara, keputusan yang dihasilkan Al-Qur’an senantiasa bersifat adil, moderat, dan proporsional. Wujud proporsionalitas Al-Qur’an yang dimaksud dalam hal ini adalah keseimbangan antara pemenuhan hak ruh, jasad, dan akal (QS. al-Baqarah [2]: 143). Tidak hanya itu, setiap ajaran Al-Qur’an juga senantiasa mempertimbangkan keseimbangan antara kemaslahatan duniawi dengan ukhrawi (QS. al-Qaṣaṣ [28]: 77).

³⁵⁸ Secara umum, ajaran dalam Al-Qur’an bersifat tetap dan tidak berubah-ubah, seperti dalam persoalan halal-haram. Namun, pada saat-saat tertentu, ketetapan ajaran Al-Qur’an tersebut tidak bersifat kaku tetapi fleksibel. Hukum asal haram adalah dilarang, namun ketika dalam kondisi darurat, perkara yang haram tersebut dapat menjadi halal. Oleh karena itu, dalam ilmu fikih ada yang disebut hukum *‘azimah* dan hukum *rukhsah*. Keluwesan ajaran Al-Qur’an ini juga dapat dilacak dari munculnya perbedaan keputusan fatwa di kalangan ulama seiring berubahnya tempat, waktu, dan kondisi yang melingkupinya.

‘ala mujarrad tilāwatihī)³⁵⁹; dan (11) ayat-ayat Al-Qur’an saling berkolerasi dan tidak bertentangan antara satu sama lain (*khāṣṣiyah al-tanāsuq wa al-salāmah min al-tanāquḍ*)³⁶⁰.

5. Analisis Tematik Al-Qur’an (*Mawāḍi’ al-Qur’ān*)

Dalam upaya menemukan dimensi *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur’an, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ melakukan analisis tematik Al-Qur’an secara gradual melalui tiga tahap, yaitu: *pertama*, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ melakukan analisis tematik terhadap setiap ayat Al-Qur’an menggunakan karya-karya indeks tematik ayat Al-Qur’an. Karya-karya tersebut kemudian oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dianalisis secara mendalam untuk mengklasifikasikan topik-topik Al-Qur’an. Tidak hanya itu, ia juga melakukan studi statistik untuk mengetahui berapa saja jumlah topik/tema dalam Al-Qur’an, serta berapa jumlah ayat yang berbicara tentang setiap topik tersebut. Hal ini dilakukan supaya dapat diketahui topik apa saja yang sering diulang-diulang dalam Al-Qur’an, karena pengulangan terhadap suatu hal menunjukkan sisi urgensi dari suatu hal tersebut. Setelah diketahui, maka dapat ditetapkan tema universal dari Al-Qur’an³⁶¹

Kedua, Selain melakukan analisis tema apa saja yang termuat dalam setiap ayat Al-Qur’an, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ memandang perlunya juga menganalisis terhadap tema-tema yang menjadi perbincangan utama dalam setiap surah Al-Qur’an. Setelah diketahui tema masing-masing

³⁵⁹ Telah jamak diketahui bahwasanya seseorang yang membaca Al-Qur’an, maka setiap huruf Al-Qur’an yang ia baca akan diganjar sebanyak 10 pahala kebaikan. Maksud dari hal ini sangatlah jelas, yakni membaca Al-Qur’an menjadi salah satu penyebab tercapainya segala bentuk kebaikan dan *maqāṣid*.

³⁶⁰ Kekhususan ini merujuk pada QS. al-Nisā’ [4]: 82.

³⁶¹ Adapun terkait sumber literatur yang digunakan, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan 4 sumber referensi utama dalam menjalankan metode ini, yaitu: (1) *Tafṣīl Ayāt al-Qur’ān al-Ḥakīm wa al-Mustadrak* karya Jules la Beaume; (2) *al-Jāmi’ li Mawāḍi’ al-Qur’ān al-Karīm* karya Muḥammad Fāris Barakāt; (3) *al-Fihris al-Mawḍū’ī li al-Qur’ān al-Karīm* karya Muḥammad Muṣṭafa Muḥammad; dan (4) *Barnāmaj al-Qur’ān al-Karīm* karya Sharikah al-Barāmij al-Islāmiyyah al-Dawliyyah. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 194.

surah Al-Qur'an, maka langkah selanjutnya adalah mengumpulkan seluruh tema tersebut dan dilakukan analisis komparatif antar satu tema dengan tema lain. Hal ini dilakukan supaya dapat diketahui mana tema-tema yang sering diulang dan diperbincangkan dalam surah-surah Al-Qur'an, sehingga dapat ditemukan tema apa saja yang menjadi diskursus utama dalam masing-masing surah Al-Qur'an, dan mana tema yang hanya sebatas pelengkap.³⁶²

Ketiga, Proses terakhir yang dilakukan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam menjalankan metode induksi tematik ini adalah pengetahuan tentang tema umum Al-Qur'an yang menjadi perbincangan utama dalam setiap sendi ayat dan surah Al-Qur'an. Untuk menuju tujuan tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ melakukan analisis terhadap beberapa sumber informasi yang mengulas tentang tema umum Al-Qur'an, yaitu: (1) riwayat hadis Nabi³⁶³; (2) periode sejarah turunya Al-Qur'an berupa makkiyah dan madaniyah³⁶⁴; dan (3) karya-karya para ulama tentang

³⁶² Untuk merealisasikan tujuan tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ melakukan analisis terhadap karya-karya tematik surah Al-Qur'an. Adapun karya-karya tematik surah Al-Qur'an yang dijadikan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ sebagai sumber referensi analisis metode ini bermacam-macam, mulai dari karya tentang munasabah antar ayat dan surah Al-Qur'an, serta karya yang memang secara spesifik membahas *maqāṣid al-suwar* Al-Qur'an. Dari banyaknya sumber referensi tersebut, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ memilah sebanyak 8 literatur yang dijadikan sebagai referensi primer, yaitu: (1) *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz* karya al-Fayrūz Abādī; (2) *Naẓm al-Durar fī al-Tanāsub bayn al-Āyāt wa al-Suwar* karya Burhān al-Dīn al-Biqā'ī; (3) *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī; (4) *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr; (5) *Tafsīr al-Marāghī* karya Aḥmad Muṣṭafa al-Marāghī; (6) *al-Tafsīr al-Ḥadīth* karya Muḥammad 'Izzah Darwazah; (7) *Aḥdāf kulli Sūrah wa Maqāṣiduhā* karya 'Abd Allah Maḥmūd Shaḥātah; dan (8) *Ṣafwah al-Tafāsīr* karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 205-206.

³⁶³ Perbincangan tentang tema umum Al-Qur'an dapat ditemukan dalam riwayat yang menjelaskan tentang keutamaan surah-surah Al-Qur'an tertentu. Misalnya, QS. al-Fātiḥah merupakan induk Al-Qur'an, QS. al-Zalzalah mencakup setengah Al-Qur'an, QS. al-Ikhlāṣ mencakup sepertiga Al-Qur'an, QS. al-Kāfirūn melingkupi seperempat ajaran Al-Qur'an, dan ayat kursi sebagai ayat Al-Qur'an yang paling utama. Semua keterangan tersebut sangat membantu dalam menentukan jumlah dan topik apa saja yang masuk dalam klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān*. Ibid, 207-208.

³⁶⁴ Dalam hal ini, makkiyah-madaniyah tidak hanya dipahami sebatas sebagai fase turunya Al-Qur'an yang digunakan untuk mengkategorisasikan suatu ayat Al-Qur'an menjadi bagian Makkiyah atau sebaliknya. Akan tetapi 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ingin menganalisis sisi karakteristik khusus tema yang termuat dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang turun pada masing-masing kedua

tematik umum Al-Qur'an³⁶⁵. Tujuan dari proses induksi tematik tahap ketiga ini antara lain adalah untuk mengumpulkan berbagai bentuk tema Al-Qur'an yang disebutkan dalam tiga objek tersebut. Kemudian, kumpulan tema Al-Qur'an tersebut dianalisis secara kritis guna mengetahui mana yang lebih tepat dan dapat diterima sebagai sebuah *maqāṣid* dari Al-Qur'an.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bahwasanya ketika menerapkan metode ini, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak melakukan analisis tematik Al-Qur'an secara manual berdasarkan prosedur operasional³⁶⁶ yang telah diuraikan dan ditetapkan oleh para pengkaji tafsir tematik. Ia hanya sekadar merujuk dan mengutip hasil-hasil analisis tematik para ulama yang menurutnya sesuai, serta memiliki korelasi dengan topik *maqāṣid al-Qur'ān*. Namun demikian, pemilihan metode tematik Al-Qur'an sebagai salah satu metode untuk mengetahui maksud Al-Qur'an sudah sesuai. Hal ini diperkuat dengan *statement* dari Karim Abu Zaid

periode tersebut. Setelah diketahui masing-masing tema dalam muatan ayat Makkiyah maupun Madaniyah, maka langkah selanjutnya adalah mengurutkan tema-tema tersebut berdasarkan urutan tingkat urgensitasnya. Ibid, 208-209.

³⁶⁵ Wacana mengenai "maqāṣid al-Qur'ān" telah berkembang sejak era ulama salaf. Namun, "maqāṣid al-Qur'ān" sebagai topik kajian yang diteliti secara serius oleh para ulama, baru mendapatkan gaungnya pada era modern-kontemporer saat ini. Karena topik "maqāṣid al-Qur'ān" sudah diperbincangkan sejak lama, maka 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan metode ketiga ini untuk menelaah berbagai pandangan ulama tentang klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān*. Telaah tersebut diterapkan terhadap pandangan para ulama klasik, seperti al-Ghazālī, Ibn Taymīyah, al-Fayrūz Abādī, dan lain-lain; maupun pandangan ulama kontemporer, seperti Rashīd Ridā, 'Abbas Maḥmūd al-'Aqqād, Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Siddīq, dan seterusnya. Ibid, 209-222.

³⁶⁶ Salah satu ulama yang memberikan langkah-langkah menafsirkan Al-Qur'an menggunakan pendekatan tafsir tematik adalah Muṣṭafa Muslim. Menurutnya, untuk menemukan tema Al-Qur'an, diperlukan menerapkan beberapa langkah operasional berikut, yaitu: (1) menentukan judul/tema pembahasan; (2) mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang setema; (3) mengurutkan ayat-ayat yang telah dikumpulkan berdasarkan periode makkiyah-madaniyah; (4) menelaah penafsiran setiap ayat yang telah dikumpulkan; (5) menggali unsur-unsur penting dalam tema tersebut berdasarkan pembahasan ayat-ayat yang telah dikumpulkan; (6) memahami secara global kandungan setiap ayat yang setema; dan (7) peneliti tafsir tematik harus konsisten dalam menjalankan langkah-langkah prosedur tafsir tematik yang telah diuraikan sebelumnya, lalu menentukan dan mengklasifikasikan tema-tema Al-Qur'an berikut dengan turunannya. Lihat Muṣṭafa Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 37-39.

yang menyebut model tafsir tematik sebagai bentuk tafsir yang paling mendekati dengan paradigma penafsiran Al-Qur'an berbasis *maqāṣid*.

*Among the various trends of tafsir, the thematic approach is the closest to the maqasidic. This is because deduction in a thematic tafsir could evolve into focus upon higher aims by diversifying and refining interdisciplinary sciences. The thematic mufasssir seeks to study the Quran by taking up a particular theme which the Quran addressed such as theology, society, economy, history, and sciences. Through such a trend, the thematic mufasssir seeks to determine the Quranic perspectives on these essential matters.*³⁶⁷

Aḥmad Ḥasan Farḥāt dalam makalahnya yang berjudul “al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa Maqāṣid al-Qurʾān” juga menjelaskan bahwa terdapat beberapa peran penting dari penggunaan pendekatan tafsir tematik dalam menjelaskan *maqāṣid al-Qurʾān*³⁶⁸, antara lain yaitu:

1. Berperan untuk mengumpulkan berbagai ayat yang memiliki kesamaan dan kesatuan tema/topik pembahasan, bagaikan penyusunan elemen-elemen komposisi sebuah bangunan yang satu sama lain saling terhubung dan saling menyempurnakan untuk tujuan menjadikan konstruksi sebuah tema Al-Qur'an dapat terlihat secara jelas dari segala sisinya.
2. Pendekatan tafsir tematik berfungsi sebagai barometer yang memudahkan umat muslim dalam memahami tugas-tugas yang diwajibkan dan dikehendaki oleh Islam, baik dalam hal hubungan dengan Allah, maupun hubungan masyarakat dan umat manusia yang lain. Serta, menjadi barometer dalam menghadapi dan

³⁶⁷ Karim Abu Zaid, *The Maqasidic Tafsir: Pursuing the Higher Aim of The Quranic Scripture*, Vol. 1 (2021), 102.

³⁶⁸ Makalah ini dipresentasikan dalam Dawrah ‘Ilmiyyah fī Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah taḥta ‘Unwān: Maqāṣid al-Qurʾān (9-11 Mei 2017) di Casablanca, Maroko. Lihat Aḥmad Ḥasan Farḥāt, “al-Tafsīr al-Mawḍūʿī wa Maqāṣid al-Qurʾān”, dalam Muḥammad Salīm al-‘Uwwa (ed.), *Maqāṣid al-Qurʾān al-Karīm: Majmūʿah Buhūth*, Vol. 3 (London: Muʾassasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah, 2016), 486-488.

menyelesaikan berbagai problematika permasalahan kontemporer.

3. Hadirnya tafsir tematik berperan untuk menyingkap korelasi hubungan pertautan yang sesungguhnya (*al-munāsabah al-ḥaqīqah*) antara ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini dikarenakan tafsir tematik berfungsi untuk mengetahui poros dasar yang menjadi titik pertemuan yang menghubungkan unsur-unsur dan bagian-bagian dari surah Al-Qur'an. Sehingga, pada kelanjutannya, hal ini akan berguna dalam menghindarkan dan meminimalisir munculnya kesalahan pemahaman teks Al-Qur'an.
4. Keberadaan tafsir tematik juga semakin menguatkan sisi kemukjizatan Al-Qur'an, berupa tidak adanya pertentangan antar ayat satu dengan ayat lain, walaupun letaknya berbeda-beda.

6. Analisis Kebutuhan Umat Manusia Terhadap Wahyu (*Ḥawāij al-Nās ila al-Wahy al-Ma'sūm*)

‘Izz al-Dīn Kashnīṭ membangun logika dasar mengapa analisis terhadap kebutuhan umat manusia terhadap wahyu menjadi sebuah keniscayaan dalam upaya menemukan *maqāṣid* dari Al-Qur'an melalui sebuah analogi. Apabila terdapat seorang ahli hikmah yang ingin memberikan nasihat kepada seseorang melalui sebuah surat, maka sebelum menulis surat, ahli hikmah tersebut pasti akan mencari tahu terlebih dahulu apa yang menjadi problem dan kebutuhan orang yang ingin dinasihatinya tersebut. Hal ini dilakukan supaya nasihat yang diberikan tersebut tepat sasaran dan relevan dengan apa yang dibutuhkan dan dikeluhkan oleh penerima nasihat.³⁶⁹

Begitu juga halnya Al-Qur'an, ia diturunkan oleh Allah untuk menjadi solusi atas apa yang dibutuhkan oleh audiens dari pada Al-

³⁶⁹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa‘īd Kashnīṭ al-Jazā‘irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur‘ān*, 222-223.

Qur'an—yaitu umat manusia sejak masa Nabi Muhammad hingga hari kiamat nanti—dalam menghadapi problematika kehidupan. Artinya, apabila kita memahami apa yang menjadi keluhan dan aspirasi pengetahuan manusia, maka akan didapati banyak dari ayat Al-Qur'an yang bertujuan untuk menjelaskan perihal tersebut. Hal senada juga disampaikan oleh Waṣṣī 'Āshūr Abū Zayd. Ia menyampaikan bahwa salah satu syarat utama untuk menjadi mufasir *maqāṣidī* (*muqawwimāt al-mufassir al-maqāṣidī*) adalah harus memiliki kepekaan terhadap realitas yang sedang dibutuhkan dan dikeluhkan oleh umat.

Orang berilmu yang tidak terikat dengan realitas umat dan tidak memiliki perhatian atas problematikanya, dia tidak akan dapat menawarkan perbaikan sesuai dengan perspektif *maqāṣidī*. Dia tidak akan mampu menghasilkan produk ijtihad *maqāṣidī*. Dia hanya akan hidup seperti jasad mati yang tidak memiliki jiwa ataupun kehidupan. Dia telah kehilangan kehidupan ruh dan ruh kehidupan.³⁷⁰

Dalam hal ini, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan tentang tabiat manusia sebagai makhluk sosial yang terus berpikir dan menghabiskan sebagian besar energinya untuk menghasilkan berbagai ilmu pengetahuan sebagai upaya untuk mengungkap misteri alam semesta beserta isinya. Hal ini dilakukan oleh umat manusia lintas generasi secara terus menerus dalam kurun waktu berabad-abad lalu hingga saat ini. Pertanyaannya, lantas apa faktor utama yang mendorong umat manusia untuk senantiasa mempertanyakan (*al-tasā'ul*) hakikat realitas yang mereka hadapi? Tentu jawabannya sangatlah bervariasi. Namun, 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menyimpulkan bahwasanya faktor utama pendorong manusia untuk selalu mengeksplor terhadap objek yang mereka tangkap melalui indera adalah akibat rasa penasaran yang senantiasa menghantui akal mereka, untuk mengetahui terkait jawaban dari empat pertanyaan

³⁷⁰ Waṣṣī 'Āshūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāṣidi*, 130-132.

filosofis berikut, yaitu: “hendak kemana kita? (*ila ayna*)”, “dari mana kita berasal? (*min ayna*)”, “mengapa kita diciptakan? (*limādhā*)”, dan “dengan apa kita dapat mengetahui semua hal tersebut? (*bima yu’raf kullu dhālik*)”.³⁷¹

Bagi Sa’īd al-Nūrsī, Al-Qur’an dengan 6.236 ayatnya sudah cukup untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan filosofis yang tentang alam semesta ini. Artinya, semua jawaban atas pertanyaan-pertanyaan filosofis tersebut telaah diuraikan dan dapat dicari dalam ayat-ayat Al-Qur’an. Misalnya dalam persoalan pertanyaan “dengan apa realitas alam semesta ini dapat diketahui?”. Maka, Al-Qur’an menjawab bahwa hakikat alam semesta ini tidak dapat diketahui kecuali atas petunjuk dan hidayah dari Allah. Karena Dia-lah zat yang Maha Mengetahui, baik yang ada di langit maupun di bumi, serta baik yang dapat ditangkap oleh inderawi manusia berupa tampak fisik maupun yang gaib tidak (QS. Ṭāha [20]: 50, QS. al-Taghābun [64]: 4, QS. al-An’ām [6]: 59, dan QS. al-Mulk [67]: 14).³⁷²

b) Metode Ekstraksi Induk *Maqāṣid al-Qur’ān (Istikhrāj Kubra Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm)*

1. Analisis Terhadap Ayat yang Secara Eksplisit Menyebut Induk *Maqāṣid al-Qur’ān (Istikhrāj mā Ṣarraḥa bihi al-Qur’ān min Ummahāt Maqāṣidihi)*

Langkah awal dalam melakukan ekstraksi induk *maqāṣid* dari Al-Qur’an adalah melalui tinjauan secara langsung terhadap ayat-ayat Al-Qur’an yang secara jelas menyebut perihal tersebut. Dalam hal ini ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ membagi objek metode ini dalam dua bentuk, yaitu: *pertama*, ayat-ayat yang menjelaskan kepedulian Al-Qur’an terhadap induk *maqāṣid*-nya. Secara umum, seseorang yang ingin menulis atau

³⁷¹ ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 222-237.

³⁷² Ibid, 238.

berbicara tentang suatu hal yang penting, maka tentunya ia akan memulainya dengan mendeskripsikan atau mengucapkan aspek yang paling penting dari uraiannya terlebih dahulu. Demikian halnya Al-Qur'an, banyak perbincangan tentang tujuan diturunkannya Al-Qur'an yang diuraikan di awal surah-surah Al-Qur'an. Misalnya tujuan Al-Qur'an sebagai hidayah bagi umat manusia yang diuraikan dalam QS. al-Baqarah [2]: 1-2, 53; QS. Āli 'Imrān [3]: 1-4, 103; QS. Ibrāhīm [14]: 1; QS. al-Sajdah, [32]: 1-3; QS. al-Naml [27]: 1-3; QS. Luqmān [31]: 1-5; dan QS. al-Jinn [72]: 1-2. Kemudian, tujuan Al-Qur'an sebagai kitab yang memberikan peringatan kepada umat manusia, sebagaimana diuraikan dalam awal-awal QS. al-A'rāf, QS. al-Kahfi, QS. al-Sajdah, QS. Hūd, QS. al-Nahl, QS. al-Furqān, QS. Yāsin, QS. al-Shūra, QS. al-Dukhān, QS. al-Qamar, dan masih banyak lainnya.³⁷³

Kedua, ayat-ayat yang secara eksplisit menyebutkan alasan turunnya Al-Qur'an. Dalam hal ini, menyebut sebanyak 22 bentuk alasan mengapa Al-Qur'an diturunkan, beberapa di antaranya adalah: (1) agar umat manusia beriman kepada Allah, Rasul, Kitab, dan Malaikat-Nya, serta hari akhir (QS. al-Nisā' [4]: 47, 136); (2) supaya umat manusia mentadabburi, memikirkan, dan menjadikan ibrah apa yang disampaikan Al-Qur'an (QS. Ṣad [38]: 29; QS. Muḥammad [47]: 24; QS. al-Baqarah [2]: 219, 242; QS. Yūsuf [12]: 2; QS. al-Zukhrūf [43]: 3; QS. al-A'rāf [7]: 176; dan QS. al-Ḥashr [59]: 21); (3) agar menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber hukum dalam memutuskan segala perkara (QS. al-Nisā' [4]: 105; QS. al-Mā'idah [5]: 44, 45, 47, 49, 50; QS. al-Ra'd [13]: 37; dan QS. al-An'ām [6]: 114); (4) supaya ajaran Al-Qur'an disampaikan kepada khalayak umum (QS. Ibrāhīm [14]: 52; QS. al-Mā'idah [5]: 67;

³⁷³ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 243-251.

QS. Ali ‘Imrān [3]: 187; dan QS. al-Baqarah [2]: 159); dan masih banyak lainnya.³⁷⁴

2. Analisis Terhadap Kumpulan Riwayat Hadis Nabi (*Istikhrāj Maqāṣid al-Qur’ān bi al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah*)

Setelah melakukan analisis terhadap ayat-ayat yang secara eksplisit menyebut induk *maqāṣid* dari Al-Qur’an, maka langkah selanjutnya yang dilakukan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah melakukan tinjauan terhadap beberapa riwayat hadis Nabi yang memungkinkan untuk dilakukan ekstraksi *maqāṣid* Al-Qur’an dari riwayat tersebut. Riwayat hadis yang dimaksudkan dalam metode ini adalah riwayat-riwayat yang berbicara mengenai keutamaan surah-surah Al-Qur’an. Dalam hal ini ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ mengeleborasi secara panjang lebar riwayat tentang keutamaan QS. al-Ikhlās, QS. al-Fātiḥah, dan beberapa surah lain. Pemilihan riwayat tentang keutamaan QS. al-Ikhlās dan QS. al-Fātiḥah sebagai objek utama metode ini karena sebagian besar para ulama melakukan klasifikasi *maqāṣid* Al-Qur’an bertitik tolak pada dua riwayat tersebut.³⁷⁵

Oleh karena itu, penulis akan menguraikan proses ekstraksi induk *maqāṣid* Al-Qur’an yang dilakukan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ terhadap beberapa objek riwayat tersebut, yaitu: *pertama*, riwayat keutamaan QS. al-Ikhlās. Secara tekstual, perbincangan mengenai *faḍīlah* surah al-Ikhlās yang muatan isinya mencakup sepertiga Al-Qur’an (*thuluth al-Qur’ān*) dapat dilacak dalam kitab hadis *ṣaḥīḥayn* (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*) dengan beberapa jalur periwayatan, melalui Abū Sa’īd al-Khudrī, Abū Hurayrah, dan Abū al-Dardā’. Penyebutan QS. al-Ikhlās

³⁷⁴ Ibid, 251-269.

³⁷⁵ ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menjelaskan bahwa riwayat tentang keutamaan QS. al-Ikhlās dan QS. al-Fātiḥah menjadi sandaran utama para ulama dalam menentukan jumlah *maqāṣid* Al-Qur’an beserta muatannya. Lihat ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān*, 269-272.

mencakup sepertiga Al-Qur'an, membuat para ulama menyimpulkan bahwa Al-Qur'an terbagi menjadi 3 bagian. Selain itu, pembagian ini juga mengisyaratkan bahwa makna universal seluruh ajaran Al-Qur'an terbagi menjadi tiga bentuk. Melalui isyarat tersebut, maka para ulama kemudian mencoba berijtihad untuk menemukan dan menentukan ketiga poin yang menjadi ajaran universal Al-Qur'an.³⁷⁶

Kedua, riwayat keutamaan QS. al-Fātiḥah. Wacana mengenai pandangan bahwa surah al-Fātiḥah memiliki keutamaan yang luar biasa sudah tidak diragukan lagi. Secara urutan mushaf, ia merupakan surah pertama Al-Qur'an. Ditambah Allah sendiri mengistimewakan surah al-Fātiḥah sebagaimana dalam QS. al-Ḥijr [15]: 87. Berbagai keistimewaan tersebut menyebabkan surah al-Fātiḥah disebut sebagai induknya Al-Qur'an (*umm al-kitāb*). Sebagian ulama menyebut alasan dinamakannya surah al-Fātiḥah sebagai *umm al-kitāb* karena ia merupakan surah pertama yang dibaca dalam urutan susunan mushaf Al-Qur'an. Hal ini selaras dengan pandangan umum orang Arab yang menyebut segala sesuatu yang mendahului disebut dengan sebutan *umm*, sebagaimana ibu disebut *umm* karena ia mengawali kemunculan anak. Berbeda dengan

³⁷⁶ Eksperimen yang dilakukan para ulama dalam menentukan tiga poin bagian Al-Qur'an tersebut terbagi dalam dua bentuk model, yaitu: *pertama*, kelompok ulama yang membatasi kategorisasi tiga bagian Al-Qur'an hanya pada ruang lingkup persoalan akidah. Misalnya pembagian al-Ghazālī yang menyebut bahwa ketiga poin tersebut adalah: (1) *Wujūd Allah Ta'ālā*, (2) *Wiḥdāniyyatuhu*, dan (3) *Ṣifātuhu*. Kemudian terdapat Ibn Manẓūr yang menyebut ketiga poin tersebut sebagai *Ma'rifah Dhāt Allah*, *Ma'rifah Ṣifātihi wa Asmā'ihi*, dan *Ma'rifah Af'ālihi wa Sunnatihi*. Kelompok pertama ini dikritik oleh 'Izz al-Dīn Kashnūṭ karena muatan klasifikasinya lebih tepat disebut *thuluth al-ilahiyyāt* bukan *thuluth al-Qur'ān*. *Kedua*, kelompok ulama yang menyebut bahwa tiga poin tersebut merupakan tiga kandungan universal Al-Qur'an. Memang benar persoalan akidah/tauhid menjadi salah satu bagian dari tiga poin tersebut, namun kelompok ini tidak membatasi dua poin berikutnya harus berada pada ruang lingkup yang sama dengan poin pertama. Sehingga tiga klasifikasi Al-Qur'an yang dibangun oleh kelompok kedua ini lebih bervariasi. Misalnya al-Māzarī menyebut tiga poin tersebut sebagai *Qaṣaṣ*, *Aḥkām*, dan *Ṣifāt*. Kemudian, ada al-Mubarakfūrī yang mengklasifikasinya menjadi *'Ilm al-Tawḥīd*, *'Ilm al-Sharāi'* dan *'Ilm Tahdhīb al-Akhlaq*. Serta masih banyak ulama lainnya. Oleh karena itu, 'Izz al-Dīn Kashnūṭ menyebut pendapat kedua ini sebagai pendapat yang dipegang oleh mayoritas ulama (*jumhūr al-'ulamā'*). Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnūṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 279-296.

pendapat sebelumnya, sebagian ulama lain berpandangan bahwa sebutan *umm al-kitāb* dinisbahkan kepada surah al-Fātiḥah karena muatan surah tersebut mencakup universalitas kandungan ajaran Al-Qur'an. Pendapat ini dipegang oleh Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, al-Zamakhsharī, al-Qurṭubī, al-Nasafī, al-Ṭayyibī, 'Abduh, dan masih banyak ulama lainnya. Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian al-Marāghī dan al-Ṣābūnī menyebut al-Fātiḥah sebagai surah yang memuat kandungan *maqāṣid al-Qur'ān* secara umum.³⁷⁷

Adanya pandangan yang menyebut bahwasanya kandungan surah al-Fātiḥah mencakup tujuan universal Al-Qur'an secara keseluruhan, mengindikasikan para ulama untuk melakukan klasifikasi (*al-taqṣīm*) apa saja *maqāṣid al-Qur'ān* yang termuat dalam surah tersebut. 'Izz al-Dīn Kashnīṭ mengumpulkan setidaknya terdapat enam bentuk model klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* para ulama berdasarkan surah al-Fātiḥah, yaitu: (1) klasifikasi hierarkis (*al-taqṣīm al-mutadarrij*)³⁷⁸; (2) klasifikasi dua bentuk (*al-taqṣīmāt al-thunā'iyyah*)³⁷⁹; (3) klasifikasi tiga bentuk (*al-taqṣīmāt al-thulāthiyyah*)³⁸⁰; (4) klasifikasi empat bentuk (*al-*

³⁷⁷ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 296-304.

³⁷⁸ Terdapat sebagian ulama yang membagi *maqāṣid* surah al-Fātiḥah dalam dua hierarki, yaitu tujuan dasar dan tujuan perantara. Misalnya al-Biqā'ī yang menyebut pengenalan eksistensi Allah sebagai Tuhan alam semesta sebagai *maqṣadan asāsīyyan*. Sedangkan tujuan pengutusan Rasul, penurunan kitab-kitab samawi, dan penerapan syariat merupakan tujuan perantara untuk mengenalkan mereka kepada Allah dan apa yang diridai-Nya. Paradigma yang demikian juga digunakan oleh al-Shawkānī. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 308-309.

³⁷⁹ Rujukan bentuk klasifikasi ini berlandaskan riwayat hadis qudsi tentang pembagian hak Tuhan dan hak hamba-Nya dalam setiap urutan ayat surah al-Fātiḥah secara bergantian. Berdasarkan hal tersebut, maka kemudian terdapat beberapa ulama yang membagi *maqāṣid* surah al-Fātiḥah ke dalam dua bagian. Misalnya, al-Rāzī menyebut tiga ayat pertama—setelah basmalah—surah al-Fātiḥah sebagai *maqāṣid* kemuliaan Tuhan, sedangkan ayat keempat mengandung *maqāṣid* penghambaan. Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Biqā'ī. Ia menyampaikan bahwasanya tiga ayat pertama—setelah basmalah—surah al-Fātiḥah mengandung *maqāṣid* berupa keagungan nama dan sifat Allah, sedangkan tiga ayat terakhir berisi tujuan berupa perintah supaya dapat *wuṣūl* kepada-Nya, berpihak kepada rahmat-Nya, dan memutuskan hubungan kepada selain-Nya. Ibid, 309-313.

³⁸⁰ Klasifikasi yang paling populer dalam bentuk ketiga ini adalah pembagian *maqāṣid al-Qur'ān* versi al-Ghazālī. Ulama yang bergelar *hujjah al-islām* ini membagi surah al-Fātiḥah menjadi tiga

taqṣīmāt al-rubā'iyah)³⁸¹; (5) klasifikasi lima bentuk (*taqṣīm khumāsī*)³⁸²; dan (6) klasifikasi lain (*taqṣīmāt mukhtalifah*).³⁸³ Namun demikian, terdapat juga pandangan yang menyebut bahwa sesungguhnya muatan isi surah al-Fātiḥah tidak mengandung tujuan Al-Qur'an secara menyeluruh, namun hanya bagian tertentu Al-Qur'an saja.³⁸⁴

Ketiga, keutamaan surah dan ayat Al-Qur'an lain. Mayoritas riwayat memang menyebut dua surah sebelumnya, yaitu al-Iklās dan al-Fātiḥah memiliki keutamaan lebih dibanding surah-surah lainnya. Namun, hal ini tidak menafikan adanya riwayat yang menjelaskan bahwasanya surah atau ayat Al-Qur'an lain yang juga memiliki keutamaan dan mengandung sebagian *maqāṣid* Al-Qur'an. Walaupun dari sisi tingkat kesahihan hadis dan sanadnya terdapat beberapa yang bermasalah.³⁸⁵ Terdapat empat surah dan satu ayat Al-Qur'an yang dimasukkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam kategori ketiga ini, yaitu: (1)

bentuk klasifikasi dalam dua hierarki *maqāṣid*, yaitu: (1) *al-maqāṣid al-muhimmah* meliputi tiga hal, yakni pengenalan tentang Allah (QS. al-Fātiḥah [1]: 1-3), *ṣirāṭ al-mustaqīm* (QS. al-Fātiḥah [1]: 6), dan kondisi ketika sudah kembali kepada-Nya (QS. al-Fātiḥah [1]: 4); (2) *al-maqāṣid al-tawābi'* *al-mutimmah* yang terdiri dari tiga hal, yaitu: penjelasan terkait kondisi orang-orang yang taat (kalimat *al-ladhīna an'amta 'alayhim* dalam QS. al-Fātiḥah [1]: 7), penjelasan tentang bantahan Al-Qur'an terhadap tuduhan-tuduhan para musuh Islam (kalimat *al-maghḍūb 'alayhim wa lā al-dāllīn* dalam QS. al-Fātiḥah [1]: 7), dan hal-hal yang perlu dipersiapkan dalam menempuh jalan menuju Allah (QS. al-Fātiḥah [1]: 5). Ulama lain yang juga membagi surah al-Fātiḥah menjadi tiga bentuk klasifikasi *maqāṣid* antara lain adalah Abū Ḥanīfah al-Nu'mān, al-Zamakhsharī, al-Ālūsī, Abū Bakr ibn al-'Arabī, al-Qurṭubī, al-Rāzī, al-Bayḍawī, Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim, dan al-Biqā'ī. Ibid, 313-319.

³⁸¹ Pembagian dalam bentuk empat poin ini dilakukan oleh al-Ṭayyibī. Menurutnya, dalam surah al-Fātiḥah tercakup empat tema sentral agama Islam, yaitu: (1) *'Ilm al-Uṣūl*; (2) *'Ilm al-Furū'*; (3) *'Ilm ma Yaḥṣūl bihi al-Kamāl*; dan (4) *'Ilm al-Qaṣaṣ wa al-Akḥbār 'an al-Umam al-Sālifah wa al-Qurūn al-Khāliyah*. Selain al-Ṭayyibī, masih terdapat al-Rāzī dan al-Qurṭubī yang juga menguraikan kandungan utama surah al-Fātiḥah dalam bentuk empat poin. Ibid, 319-321.

³⁸² Muḥammad 'Abduh menyebut bahwa dalamsurah al-Fātiḥah terkandung lima *uṣūl al-Qur'ān*, yaitu: (1) *al-Tawḥīd*; (2) *Wa'd wa Wa'id*; (3) *al-'Ibādah*; (4) *Bayān Ṣabīl al-Sa'ādah*; dan (5) *Qaṣaṣ*. Ibid, 321-323

³⁸³ Ibid, 323-326.

³⁸⁴ Pandangan ini didasarkan pada sebuah riwayat lemah (*ḍa'īf*) yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW, bahwasanya kandungan surah al-Fātiḥah mencakup sepertiga Al-Qur'an. Wacana terkait hal ini disampaikan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan al-Shawkānī. Lihat 'Izz al-Dīn ibn Sa'id Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 326-327.

³⁸⁵ Ibid, 327-332.

surah al-Kāfirūn³⁸⁶; (2) surah al-Zalzalah³⁸⁷; (3) surah Yasin³⁸⁸; (4) *Āyat al-Kursī*³⁸⁹; dan (5) surah al-‘Aṣr³⁹⁰. Walaupun terdapat ulama yang menyebut bahwasanya surah al-Naṣr mencakup seperempat Al-Qur’an (*rub’ al-Qur’ān*), namun ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak memasukkan surah tersebut dalam bagian ini dikarenakan ia tidak menemukan pembahasan secara mendalam dari kalangan ulama perihal tersebut.³⁹¹

3. Analisis Terhadap Hasil Klasifikasi *Maqāṣid al-Qur’ān* Para Ulama (*Dhikr Aqwāl Ahl al-‘Ilm fī Aqsām al-Qur’ān wa Ummahāt Maqāṣidihi*)

Metode terakhir yang digunakan ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam melakukan ekstraksi induk *maqāṣid* Al-Qur’an adalah melalui telaah secara menyeluruh terhadap kumpulan hasil klasifikasi tema dan *maqāṣid* Al-Qur’an para ulama, baik ulama *salaf* maupun *khalaf*. Tentu

³⁸⁶ Surah al-Kāfirūn memiliki keistimewaan kandungannya mencakup seperempat Al-Qur’an (*rub’ al-Qur’ān*). Para ulama menjelaskan bahwasanya *maqāṣid al-Qur’ān* terdiri dari empat hal, yaitu: (1) *Ṣifāt Allah*; (2) *Nubuwwāt*; (3) *Aḥkām*; dan (4) *Mawā’iz*. Terdapat juga klasifikasi lain, yaitu: (1) *al-‘Ibādāt*; (2) *al-Mu’āmalāt*; (3) *al-Jināyāt*; dan (4) *al-Munākahāt*. Dalam hal ini, kandungan surah al-Kāfirūn berkontribusi dalam aspek *maqāṣid al-tawḥīd* (meliputi *Ṣifāt Allah* dan *al-‘Ibādāt*). Ibid, 332-335.

³⁸⁷ Surah al-Zalzalah memiliki keutamaan kandungan isi surahnya mencakup setengah Al-Qur’an (*niṣf al-Qur’ān*). Secara umum, Al-Qur’an terbagi ke dalam dua hal, yaitu pembahasan perkara awal mula penciptaan dan berakhirnya ciptaan (*Bayān al-Mabda’ wa al-Ma’ād*). Dalam hal ini, surah al-Zalzalah berkontribusi dalam menjelaskan *maqāṣid* tentang pemberitaan kondisi berakhirnya penciptaan berupa dunia seisinya menuju ke kehidupan yang kekal yaitu akhirat. Ibid, 335-336.

³⁸⁸ Surah Yasin dikenal dengan sebutan *qalb al-Qur’ān*, yaitu hatinya Al-Qur’an. Sebagian ulama berpandangan bahwa penyebutan tersebut dikarenakan surah Yasin merupakan inti sari Al-Qur’an. Sedangkan ulama lain berpendapat dinamakan demikian karena surah Yasin menjadi bagian terpenting Al-Qur’an, sebagaimana posisi hata dalam tubuh manusia. Kemudian, apabila ditinjau dari sisi muatan isi surahnya, surah ini mencakup pembahasan terhadap tiga hal, yaitu: keesaan Tuhan (*al-waḥdāniyyah*), *prophetology* (*al-risālah*), dan eskatologi (*al-ḥashr*). Ibid, 336-337.

³⁸⁹ Menurut al-Munāwī, keistimewaan yang dimiliki oleh *Āyat al-Kursī* (QS. al-Baqarah [2]: 255) adalah disebabkan kandungan ayat tersebut mencakup seperempat Al-Qur’an. Artinya, ayat ini berkontribusi dalam pembahasan aspek tauhid dari empat aspek universal Al-Qur’an, yaitu: *al-tawḥīd*, *al-nubuwwāt*, *aḥkām al-dunyā*, dan *aḥkām al-ākhirah*. Ibid, 338.

³⁹⁰ Dalam sebuah kutipan, Imām al-Shāfi’i menyampaikan bahwasanya kandungan surah al-‘Aṣr mencakup seluruh ilmu Al-Qur’an (*shāmilat jamī’ ‘ulūm al-Qur’ān*). Maksud dari semua ilmu Al-Qur’an ini adalah karena di dalam surah tersebut disebutkan perihal pembahasan iman dan amal saleh, yang mana hal tersebut termasuk menjadi bagian sentral agama Islam yang terus diserukan kepada umat manusia. Ibid, 338-339.

³⁹¹ Ibid, 338.

dalam proses ekstraksi ini tidak mudah, mengingat apa yang diuraikan oleh para ulama tersebut sebagian besar tidak dimaksudkan sebagai klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* sebagaimana dipahami oleh para ulama dan peneliti era kontemporer. Hal ini mengakibatkan variatifnya pandangan ulama tentang apa sebenarnya tujuan inti (*maqāṣid*) dari Al-Qur'an. Walaupun dalam pandangan para ulama tersebut masih dimungkinkan adanya kesalahan, namun kita tidak bisa menafikan hasil ijtihad mereka, karena bagaimanapun juga hal tersebut sangat membantu dalam menemukan topik-topik apa saja yang menjadi *maqāṣid* dari Al-Qur'an.

Oleh karena itu, dalam hal ini 'Izz al-Dīn Kashnī berusaha semaksimal dan sebanyak mungkin untuk mengumpulkan berbagai pandangan ulama tentang tema dan *maqāṣid* dari Al-Qur'an, yang kemudian ia analisis secara kritis guna mengklasifikasikan pandangan mereka ke dalam beberapa poin dan diuraikan dalam bentuk tabel, serta untuk mengetahui alasan yang mendasari pemilihan klasifikasi tersebut.³⁹² Hal yang sama juga disampaikan oleh al-Raysūnī dan Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd. Mereka berpendapat bahwa

C. Validitas Kebenaran Teori *Maqāṣid al-Qur'ān*

Problem epistemologi yang terakhir adalah berkaitan dengan sejauh mana pengetahuan tersebut dianggap valid dan benar? Dalam konteks studi Al-Qur'an, terdapat sebuah teori khusus yang biasanya digunakan untuk mengidentifikasi dan menguji validitas kebenaran suatu penafsiran atau pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an, yaitu teori *al-aṣīl* dan *al-dakhīl*.³⁹³ Fokus utama dari teori *al-aṣīl* dan *al-*

³⁹² 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 339-340.

³⁹³ Menurut teori *al-aṣīl*, suatu penafsiran akan dianggap benar apabila memiliki sumber rujukan yang dapat dipertanggungjawabkan, baik dari sumber *ma'thūr* maupun *ra'y al-mahmūd*. Sedangkan, menurut teori *al-dakhīl*, suatu pemahaman terhadap Al-Qur'an akan dianggap benar apabila pemahaman tersebut terbebas dari infiltrasi-infiltrasi yang didasarkan pada sumber data yang tidak valid. Berdasarkan sumbernya, bentuk infiltrasi penafsiran Al-Qur'an yang dimaksud dalam hal ini terbagi menjadi dua, yaitu eksternal dan internal. Secara eksternal, sumber infiltrasi penafsiran berasal dari sebagian kelompok

dakhīl sebetulnya sama, yaitu lebih kepada identifikasi validitas kebenaran berdasarkan kritik sumber terhadap suatu produk penafsiran Al-Qur'an. Artinya, teori *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* ini tidak mencakup secara komprehensif dalam membahas validitas sisi metodologis maupun sisi kegunaan dari sebuah teori atau pengetahuan. Oleh karena itu, dalam menguji validitas kebenaran teori *maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnī, penulis menggunakan basis kebenaran filsafat epistemologi, yaitu teori koherensi, korespondensi, dan pragmatisme.

1. Teori Koherensi

Menurut teori koherensi, suatu proposisi cenderung akan dianggap benar manakala proposisi tersebut memiliki pertautan hubungan dengan proposisi sebelumnya yang telah dianggap benar.³⁹⁴ Aspek utama yang paling ditekankan dalam teori ini adalah aspek konsistensi adanya hubungan kesesuaian antara satu pernyataan dengan pernyataan lain yang bersifat teoretis. Selain itu, justifikasi dari pernyataan lain yang dianggap benar juga menjadi salah satu standar kebenaran bagi teori koherensi. Para tokoh filsuf Barat yang mengembangkan teori ini cenderung bermazhab rasionalisme, seperti Plato, Parmenides, Spinoza, Descartes, dan Leibniz.³⁹⁵ Dengan demikian, maka suatu gagasan pengetahuan seseorang akan dianggap benar apabila terdapat konsistensi logis-filosofis dalam diri seseorang tersebut untuk menghubungkannya secara internal dengan proposisi-proposisi yang telah ia konstruksi sebelumnya dan telah diakui kebenarannya.³⁹⁶

Berpijak pada teori ini, secara garis besar penulis memandang bahwasanya 'Izz al-Dīn Kashnī telah menganut teori kebenaran koherensi.

outsider yang sengaja ingin menjatuhkan Islam. Sedangkan secara internal, sumber infiltrasi penafsiran berasal dari beberapa oknum seseorang atau kelompok yang mengaku Islam, namun sejatinya secara politis mereka berorientasi ingin menghancurkan Islam. Lihat Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Aṣīl dan al-Dakhīl Dalam Tafsir Alquran", *Madania* Vol. 21 No. 2 (2017), 129-130.

³⁹⁴ Darwis A. Soelaiman, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*, 70.

³⁹⁵ Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 160-161.

³⁹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 291.

Hal ini dikarenakan kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān* merupakan sebuah karya hasil dari disertasi yang bersifat ilmiah, yang tentunya dalam proses penyusunannya diharuskan untuk ditulis dalam bingkai kerangka alur pembahasan yang runut, logis, dan saling terhubung antara satu pembahasan dengan pembahasan lain, mulai dari pendahuluan hingga penutup kesimpulan. Namun demikian, sebagaimana layaknya manusia yang tidak bisa luput dari kesalahan dan kekurangan, terdapat beberapa pembahasan yang menunjukkan adanya inkonsistensi dalam diri penulis ketika mengkaji topik *maqāṣid al-Qur’ān*.

‘Abd al-Rahmān Ḥilālī mengkritik ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ karena tidak konsisten dalam menentukan batas ruang lingkup kajian *maqāṣid al-Qur’ān*. Ia memasukkan karya-karya tafsir tematik dan filsafat Al-Qur’an sebagai bagian genealogi *maqāṣid al-Qur’ān*. Hal tersebut menjadikan genealogi sejarah yang diuraikan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ terkesan terlampau berlebihan dan seperti mengada-ada (*ikhtilāq judhūr tārīkhiyyah*). Selain itu, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga seringkali menggeneralisasikan kajian *maqāṣid al-Qur’ān* secara berlebihan. Bagi Ḥilālī, hal ini terjadi dimungkinkan akibat miskonsepsi dan ketidakmampuan dalam diri ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ untuk membedakan antara *irādah Allah* dengan *maqāṣid al-Qur’ān*, kemudian juga antara *khaṣā’iṣ al-Qur’ān* dengan *khaṣā’iṣ al-Islām* dan *maqāṣid al-aḥkām*. Sehingga seakan-akan menjadikan segala hal yang termuat dalam wacana kajian syariat dan ajaran Islam merupakan bagian dari *maqāṣid al-Qur’ān*.³⁹⁷

2. Teori Korespondensi

Teori Korespondensi ini mengatakan bahwasanya suatu proposisi itu akan dianggap benar, manakala ia berkorespondensi (bersepadan) dengan realitas yang ada. Dengan kata lain, standar kebenaran dari teori ini adalah adanya kesesuaian antara pernyataan dan kenyataan. Teori ini banyak

³⁹⁷ ‘Abd al-Rahmān Ḥilālī, “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, 220.

dikembangkan oleh tokoh-tokoh filsuf Barat mazhab empirisme, seperti Aristoteles, Locke, Hume, Berkeley, dan Francis Bacon.³⁹⁸ Jika ditarik dalam konteks studi Al-Qur'an, maka sebuah proposisi dan pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an akan dianggap benar, apabila produk penafsiran tersebut relevan dengan fakta ilmiah dan realitas empiris yang ada di lapangan.³⁹⁹

Berangkat dari uraian teori di atas, apabila dipahami bahwa teori korespondensi adalah sesuainya produk penafsiran atau pemahaman Al-Qur'an dengan hakikat ilmiah-empiris, maka penulis kesulitan menemukan validitas kebenaran teori tersebut dalam teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikembangkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnī. Hal ini dikarenakan dalam kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān* tidak ditemukan penggunaan analisis ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*) dalam menguraikan *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur'an. Selain itu, 'Izz al-Dīn Kashnī juga tidak memasukkan kehendak/tujuan Allah dalam penciptaan alam semesta (*al-irādah al-kawniyah*)—termasuk di dalamnya ayat-ayat *kawniyah*—sebagai bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang ia pahami.⁴⁰⁰

Kemudian, andaikan jika teori korespondensi yang dipahami adalah sesuainya *maqāṣid al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh 'Izz al-Dīn Kashnī dengan realitas *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikehendaki Tuhan, maka ini jauh tidak bisa dipastikan validitas kebenarannya. Pertanyaan mengenai sejauh mana maksud Tuhan dapat diketahui oleh manusia? Bisakah ia mengklaim bahwa apa yang ia pahami tersebut merupakan maksud objektif Tuhan? Merupakan pertanyaan-pertanyaan yang sulit untuk diketahui kebenarannya, karena antara penafsir (manusia) dan pemilik kalam (Allah) berbeda secara eksistensial, serta dipisah oleh situasi dan kondisi yang berbeda, sebagaimana yang juga menjadi salah satu keberatan bagi Aksin Wijaya ketika

³⁹⁸ Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*, 161.

³⁹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 293.

⁴⁰⁰ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnī al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 142.

menjelaskan potensi tafsir *maqāṣidī* dalam menemukan maksud Tuhan secara objektif.⁴⁰¹

3. Teori Pragmatisme

Secara historis, istilah pragmatisme (*pragmaticism*) telah dikenalkan oleh Charles S. Pierce (1839-1914) pada tahun 1865. Beberapa tahun kemudian, teori pragmatisme mulai dikembangkan lebih jauh oleh William James. Menurut teori ini, suatu proposisi, pernyataan, atau sebuah teori itu akan dianggap benar apabila memberikan manfaat bagi kehidupan manusia. Artinya, teori ini menitikberatkan pada aspek nilai kegunaan sebagai standar kebenaran.⁴⁰² Jika teori ini ditarik dalam wilayah kajian studi Al-Qur'an, maka tolok ukur kebenaran suatu pemahaman, penafsiran ataupun teori tentang Al-Qur'an sangat bergantung pada aspek kemanfaatan produk penafsiran/teori tersebut. Apakah ia dapat menjadi solusi atau memberikan jawaban dalam menyelesaikan problem sosial yang sedang dihadapi masyarakat atau justru sebaliknya.⁴⁰³

Abdul Mustaqim menyebut setidaknya ada tiga asumsi dasar yang menjadi ciri menonjol dari teori pragmatisme, yaitu: *pertama*, dalam teori ini kebenaran tafsir tidaklah bersifat mutlak dan final; *kedua*, menghargai setiap hasil kerja-kerja ilmiah; dan *ketiga*, bersikap kritis dan solutif dalam melihat realitas di lapangan.⁴⁰⁴ Jika merujuk pada penjelasan tersebut, maka disertasi karya 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ini telah memenuhi ciri pertama dari teori pragmatisme. Hal ini dikarenakan ia tidak melakukan klaim sepihak bahwa

⁴⁰¹ Dalam tulisannya, Aksin Wijaya menyampaikan: "Akan tetapi, menjadi masalah ketika keduanya berbeda secara eksistensi, misalnya antara manusia dengan hewan, antara manusia dengan Tuhan, apalagi keduanya berada dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Ungkapan atau teks yang sama bisa dipahami secara berbeda jika keduanya berbeda dari sisi eksistensinya dan tidak berada dalam situasi dan kondisi yang sama. Karena itu, upaya manusia dalam memahami secara objektif maksud Tuhan di dalam al-Qur'an menjadi mustahil karena keduanya berbeda secara eksistensial dan dipisah oleh situasi dan kondisi yang berbeda". Lihat Aksin Wijaya, *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut Al-Qur'an*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 54.

⁴⁰² Biyanto, *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*, 162.

⁴⁰³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 297-298.

⁴⁰⁴ Ibid, 298.

hasil klasifikasi *maqāṣid al-Qur'ān* yang ia rumuskan merupakan bentuk klasifikasi yang paling benar.

ولست أدعي -بعد ما ذكرت- أني قد بلغت الغاية في هذه الأطروحة، فإن الوقوف على أسرار الهندسة العالية للتركيب المقصدي للقرآن خطب جليل، لا يدرك في عمر قصير وزاد يسير، وإنما هو مهمة تحتاج إلى جهود أجيال، وتراكم خبرات، غير أن الذي شجعني على المضي قدما في هذه الأطروحة مقالة العلماء أن ما لا يدرك كله لا يترك كله⁴⁰⁵

Saya tidak mengklaim—setelah apa yang saya paparkan (teori *maqāṣid al-Qur'ān*)—bahwasanya saya telah sampai pada tujuan akhir dari riset ini, alasanya karena penetapan atas rahasia rancangan/konstruksi tertinggi untuk komposisi tujuan maksud Al-Qur'an merupakan perkara yang agung. Hal tersebut tidak dapat diketahui dalam jangka waktu yang singkat dan bekal yang mudah/ sederhana, karena sesungguhnya hal tersebut merupakan perkara penting yang membutuhkan kepada upaya kesungguhan dari generasi ke generasi dan kumpulan pengalaman. Namun, apa yang mendorong diri saya untuk melakukan riset ini adalah sebagaimana perkataan ulama bahwasanya sesuatu yang tidak bisa dilakukan seluruhnya, maka jangan juga ditinggal seluruhnya.

Kemudian, untuk poin kedua, sebagaimana telah diuraikan dalam kutipan di atas, teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang dikembangkan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ini tidaklah bersifat final dan butuh beberapa proses panjang dari kerja-kerja ilmiah para peneliti. Terakhir, yaitu terkait poin ketiga. Penulis melihat bahwa teori *maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ ini juga menganut spirit dari teori pragmatisme. Hal ini terlihat dalam mukadimah disertasinya. 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menyebut bahwa kajian yang ia teliti ini memiliki dua urgensi, yaitu: *pertama*, urgensi dalam kerangka membangun paradigma baru secara holistik-universal dan upaya untuk menggali tingkatan tertinggi dari penafsiran Al-Qur'an, yaitu merumuskan detail peta tujuan (*maqāṣid*) Al-Qur'an. *Kedua*, secara praktis, penguraian *maqāṣid al-Qur'ān* beserta urutan

⁴⁰⁵ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 20.

tingkat urgensitasnya membantu umat Islam dalam memberikan petunjuk untuk mengedepankan pemahaman terhadap aspek/intisari terpenting dari Al-Qur'an. Artinya, teori ini dapat relevan dalam membantu kebutuhan umat Islam untuk memahami kitab suci mereka secara mudah dan tepat.⁴⁰⁶

Namun demikian, bagi penulis, teori *maqāṣid al-Qur'ān* ini baru memberikan dampak manfaat secara teoritis dalam memahami atau menafsirkan teks Al-Qur'an sesuai dengan apa yang menjadi maksud utama Tuhan dalam menurunkan Al-Qur'an. Artinya, manfaat yang dirasakan tidak secara langsung, tetapi melalui basis pemahaman yang benar diharapkan hasil penafsiran Al-Qur'an yang dihasilkan dapat relevan dan mampu menjawab problematika kehidupan maupun tantangan zaman. Hal ini berbeda jika kemudian 'Izz al-Dīn Kashnīṭ menguraikan manfaat praktisnya dengan mengimplementasikan teori *maqāṣid al-Qur'ān* dalam merespon isu-isu problematika kontemporer yang dihadapi masyarakat saat ini.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁴⁰⁶ 'Izz al-Dīn ibn Sa'īd Kashnīṭ al-Jazā'irī, *Ummahāt Maqāṣid al-Qur'ān*, 16.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara garis besar, jika merujuk pada klasifikasi ‘Ādil al-Ma’āshī, maka teori *maqāṣid al-Qur’ān* ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ ini termasuk kategori *al-Tafsīr al-Maqāṣidī al-Intihā’ī*, yaitu bentuk penafsiran Al-Qur’an yang menjadikan pemahaman akan *maqāṣid al-Qur’ān* sebagai tujuan akhir. Kemudian, setelah penulis memaparkan deskripsi dan analisis epistemologis terhadap kitab *Ummahāt Maqāṣid al-Qur’ān: Turuq Ma’rifatihā wa Maqāṣiduhā* (2012) karya ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī, maka dapat ditarik beberapa poin kesimpulan sebagaimana berikut:

1. Sumber pengetahuan yang dijadikan rujukan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam merumuskan teori *maqāṣid al-Qur’ān* terdiri dari empat sumber, yaitu: teks Al-Qur’an, riwayat hadis nabi, *aqwāl* ulama, dan rasio. Dalam menggunakan tiga sumber yang pertama, nalar yang digunakan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ dalam menganalisis sumber-sumber tersebut adalah nalar *bayānī*. Sehingga penggunaan analisis kebahasaan lebih mendominasi dalam mengkaji ketiga sumber pertama. Adapun bentuk sumber rasio yang digunakan oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ adalah melalui proses analogi-analogi yang menjadikan suatu keputusan atau kesimpulan yang diambil oleh ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ lebih masuk akal. Selain itu, proses pemilahan ayat, riwayat, atau pendapat ulama yang sesuai juga merupakan bentuk dari penggunaan sumber rasio. Oleh karena itu, selain menggunakan basis nalar *bayānī*, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ juga menggunakan nalar *burhānī*.
2. Jika ditinjau dari metodologi yang digunakan, ‘Izz al-Dīn Kashnīṭ menggunakan dua bentuk metode, yaitu: *pertama*, metode tekstual. Metode ini digunakan untuk menganalisis ayat-ayat Al-Qur’an yang secara eksplisit menyebutkan *maqāṣid* dari diturunkannya Al-Qur’an. *Kedua*, metode analitis-induktif. Metode ini diterapkan untuk menganalisis ayat-ayat Al-Qur’an yang menyebutkan *maqāṣid*-nya secara implisit maupun sumber non

teks Al-Qur'an (non-Quranik). Apabila berkaitan dengan teks Al-Qur'an, maka analisis yang digunakan berupa analisis bahasa, *ta'lil*, dan tematik. Adapun untuk sumber non-Quranik, seperti hadis nabi dan *aqwāl* ulama, maka basis analisis yang digunakan berbentuk analisis deskriptif-komparatif.

3. Validitas kebenaran teori *maqāṣid al-Qur'ān* yang dirumuskan oleh 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dapat ditinjau dari tiga teori kebenaran epistemologi filsafat ilmu, yaitu: *pertama*, teori koherensi. Teori *maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ dianggap benar karena secara umum ia konsisten dalam menyampaikan proposisi-proposisi secara runut, logis, dan saling terhubung, walaupun pada beberapa tempat ia inkonsisten. *Kedua*, teori korespondensi. Penulis menganggap teori 'Izz al-Dīn Kashnīṭ masih belum memenuhi kriteria kebenaran dari sisi korespondensi. Hal ini dikarenakan 'Izz al-Dīn Kashnīṭ tidak memasukkan ayat-ayat *kawaniyah* sebagai basis perumusan *maqāṣid* Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak ditemukan penggunaan analisis *al-tafsīr al-'ilmī* dalam teori *maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ. *Ketiga*, teori pragmatisme. Penulis memandang teori ini memiliki sisi fungsional walaupun masih pada ranah fungsi teoritis. Artinya teori yang dikembangkan oleh ini belum menyentuh pada sisi fungsional yang dapat memberikan solusi alternatif dalam menyelesaikan problem sosial keagamaan di masyarakat.

B. Saran Penelitian

Penulis menyadari bahwa hasil penelitian ini belum sempurna dan termasuk penelitian awal yang mengkaji topik *maqāṣid al-Qur'ān*, khususnya teori *maqāṣid al-Qur'ān* 'Izz al-Dīn Kashnīṭ. Sehingga masih banyak sisi-sisi pemikiran 'Izz al-Dīn Kashnīṭ yang masih bisa dikaji lebih dalam. Selain itu, masih banyak pemikiran tokoh-tokoh tentang *maqāṣid al-Qur'ān* yang belum dikaji, baik secara deskriptif maupun komparatif. Tidak hanya itu, penelitian terkait implementasi dan penerapan teori *maqāṣid al-Qur'ān* dalam kajian tafsir Al-Qur'an secara sistematis juga perlu

dilakukan. Oleh karena itu, penulis menyarankan beberapa penelitian tersebut guna menjadikan kajian tentang *maqāṣid al-Qur'ān* maupun *al-tafsīr al-maqāṣidī* semakin berkembang secara dinamis.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. 2020. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Tunisia: Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tauzī’.
- _____, 1984. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 6. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr.
- ‘Alwānī (al), Ṭāha Jābir. 2003. *al-Tawḥīd wa al-Tazkiyah wa al-‘Umrān: Muḥāwalāt fī al-Kashf ‘an al-Qiyam wa al-Maqāṣid al-Qur’āniyyah al-Ḥākimah*. Beirut: Dār al-Ḥādī.
- _____, 2006. *al-Jam’u bayn al-Qirā’atayn: Qirā’ah al-Waḥy wa Qirā’ah al-Kawn*. Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawliyyah.
- ‘Arabī (al), Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd Allah. 1986. *Qānūn al-Ta’wīl*, Muḥammad al-Sulaymānī (ed.). Beirut: Mu’assasah ‘Ulūm al-Qur’ān.
- ‘Awḍ, Muḥammad Muḥammad al-Sayyid. 2005. *al-Tafsīr al-Mawḍū’ī: Namādaj Rāidah fī Daw’ al-Qur’ān al-Karīm*. Riyad: Maktabah al-Rushd Nāshirūn.
- ‘Uwwa (al), Muḥammad Saḥīm (ed.). *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Majmū’ah Buhūth*, Vol. 1-3 (London: Mu’assasah al-Furqān li al-Turāth al-Islāmī: Markaz Dirāsāt Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah, 2016), 549.
- A. Soelaiman, Darwis. 2019. *Filsafat Ilmu Pengetahuan Perspektif Barat dan Islam*. Aceh: Bandar Publishing.
- Abdullah, M. Amin. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.
- Abū Zayd, Waṣfī ‘Ashūr. 2012. *Maqāṣid al-Aḥkām al-Fiqhiyyah: Tārikhuhā wa Waṣā’ifuhā al-Tarbawīyyah wa al-Da’wīyyah*. Kuwait: Rawāfid.
- _____, 2020. *Tafsir Maqāṣidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur’an*, terj. Ulya Fikriyati. Jakarta: Qaf Media Kreativa.
- Adib, Mohammad. 2018. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Akun Facebook milik ‘Izz al-Dīn ibn Sa’īd Kashnīṭ al-Jazā’irī: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=2491607204297794&id=100003456170377 diakses pada 27 Maret 2022.
- Amal, Taufik Adnan. 2019. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*. Jakarta: PT Pustaka Alvabet.

- Asfahānī (al), Rāghib. 2009. *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- _____, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Vol. 2. Maktabah Bazār Muṣṭafa al-Bāz.
- Asfihānī (al), Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī. *Manṭiq Tafsīr al-Qur'ān: Uṣūl wa Qawā'id al-Tafsīr*. Iran: Markaz al-Muṣṭafa al-‘Ālamī li al-Tarjamah wa al-Nashr.
- Auda, Jasser. 2011. *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi'īn*. Beirut: Maktabah al-Tauzī' fī al-‘Ālam al-‘Arabī.
- _____, 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun'im. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Ḥusayn. 1409 H. *Ma'ālim al-Tanzīl*, Muḥammad ‘Abd Allah al-Namr, dkk. (ed.). Riyad: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Ballū, Ādam. *Juhūd al-‘Ulamā' fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mauḍū'ātihi min al-Qarn al-Awwal al-Hijrī ila al-Qarn al-Tāsi' al-Hijrī: ‘Arḍ wa Ta’šīl wa Tahfīl*. Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah.
- _____, *Juhūd al-‘Ulamā' fī al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Mawḍū'ātihi min al-Qarn al-‘Ashir al-Hijrī ila al-Qarn al-Rābi' ‘Ashar al-Hijrī: ‘Arḍ wa Ta’šīl wa Tahfīl*. Markaz Tafsīr li al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah.
- Bashīr (al), Khālīd Aḥmad. 2014. “Maqāṣid al-Sharī'ah: al-Nash'ah wa al-Taṭawwur”, *Majallah Adāb al-Nīlāin* Vol. 2 No. 1.
- Biqā'ī (al), Ibrāhīm ibn ‘Umar. 1987. *Maṣā'id al-Nazr li al-Isḥrāf ‘ala Maqāṣid al-Suwar*; ‘Abd al-Samī' Muḥammad Aḥmad Ḥasanayn (ed.), Vol. 1. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif.
- Biyanto. 2015. *Filsafat Ilmu dan Ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bū'akāz, ‘Isa. 2017. “Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Muḥāwaruhu ‘inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akḥkhirīn”. *Majallah al-Ihyā'* No. 20
- Būdūkhah, Mas'ūd. “Juhūd al-‘Ulamā' fī Istīnbāt Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm”, *al-Mu'tamar al-‘Ālamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur'ān al-Karīm wa ‘Ulūmihi*.

- Bulkhīr, Murād. 2019. “Maqāṣid al-Qur’ān ‘inda al-Imām al-Shāṭibī: Dirāsah Ta’ṣīliyyah”, *Majallah al-Mi’yār* Vol. 23 No. 46.
- Daghāmīn (al), Ziyād Khaḥlīl Muḥammad. 2003. “Maqāṣid al-Qur’ān fī Fikr al-Nūrsī: Dirāsah Taḥlīliyyah”, *Ḥawliyyah Kullīyyah al-Sharī’ah wa al-Qānūn wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* No. 11.
- Dimyāṭī, Muḥammad ‘Afīf al-Dīn. 2020. *‘Ilm al-Tafsīr: Uṣūluḥu wa Manāḥijuhu*. Kairo: Dār al-Ṣalāh.
- Duwaykāṭ, Sa’īd Ibrāhīm Sa’īd. 2013. “Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm bayn al-Imāmayn al-Biqā’ī wa Ibn ‘Āshūr”. Disertasi: International Islamic University Malaysia.
- Fāṣī (al), ‘Allāl. 1993. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Fawaid, Ah. 2017. “Maqāshid Al-Qur’ān Dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thahā Jābir al-‘Alwānī”, *MADANIA* Vol. 21 No. 2.
- Fikriyati, Ulya. “Maqāṣid al-Qur’ān: Genealogi dan Peta Perkembangan Dalam Khazanah Keislaman”, *Anil Islam*, Vol. 11 No. 2 Desember (2018)
- _____, “Pendekatan Maqashid dalam Tafsir: Upaya Menampilkan Tafsir Al-Quran yang Aktual, Kontekstual, dan Moderat” yang diadakan oleh Tafsiralquran.id dalam <https://youtu.be/4PBwCTsgpx0>_diakses pada 29 Maret 2022.
- _____, 2018. “I’ādah Qirā’ah al-Naṣ al-Qur’ānī: Taḥlīl Manshūrāt Tafsīriyyah ‘ala Jidār Fīsbūk Ḥannān Laḥḥām”, *Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur’an dan Budaya* Vol. 11 No. 1.
- Firdaus, M. Anang. 2020. “Maqāṣid al-Qur’ān Sebagai Paradigma Pendidikan Islam (Konstruksi Pemikiran Islam Ibn ‘Āshūr)”. Disertasi: Pascasarjana UIN Sunan Ampel.
- Ghālī (al), Balqāsim. 1996. *Shaikh al-Jāmi’ al-A’ẓām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr: Ḥayātuhu wa Athāruhu*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. 1986. *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm.
- Ghazali, Abd. Moqsith. Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar Abdalla. 2009. *Metodologi Studi Al-Qur’an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

- Hāmidi, ‘Abd al-Karīm. 2007. *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur’ān*. Riyad: Maktabah al-Rushd.
- _____, 2008. *Maqāṣid al-Qur’ān min Tashrī’ al-Aḥkām*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ḥamdāwī (al), Rashīd. *Masālik al-Kashf ‘an Maqāṣid al-Suwar al-Qur’āniyyah*. Maroko: al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah li al-‘Ulamā’.
- Ḥilālī, ‘Abd al-Rahmān. 2016. “Muqārabāt Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Tārīkhiyyah”, *al-Tajdīd* Vol. 20 No. 39.
- Ḥusayn (al), ‘Abd al-Qādir Muḥammad. 2012. *Ma’āyir al-Qabūl wa al-Radd li Tafsīr al-Naṣ al-Qur’ānī*. Damaskus: Dār al-Ghawthāniy li al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah.
- Haroush, Ayman. 2020. “Tārīkh Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah”, *Mizanu’l-Hak Islami Ilimer Dergisi* 11.
- Husaini, Adian (ed.). 2013. *Filsafat Ilmu: Perspektif Barat dan Islam*. Depok: Gema Insani.
- Imām, Muḥammad Kamāl al-Dīn. “al-Maqāṣid qabla al-Shāṭibī: Qirā’ah fī al-Turāth al-Fiqhī”, *Majallah al-Ihyā’*.
- Ishbīlī (al), ‘Abd al-Salām ibn Barrajan. 2013. *Tanbīh al-Afhām ila Tadabbur al-Kitāb al-Ḥakīm wa Ta’arruf al-Āyāt wa al-Nabā’ al-‘Aẓīm*, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Islam, Tazul dan Amina Khatun. 2015. “Objective-Based Exegesis of The Qur’an: A Conceptual Framework”, *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 7 No. 1.
- _____, dkk. 2012. “A Curriculum Gap in Understanding The Qur’an: *Maqāṣid al-Qur’ān* as A New Course in ‘*Ulūm al-Qur’ān*’”, *Muslim Education Quarterly* Vol. 25 No. 3 & 4.
- _____, 2011. “*Maqāṣid al-Qur’ān*: A Search for a Scholarly Definition”, *Al-Bayan* Vol. 9.
- _____, 2011. “*Maqāṣid al-Qur’ān*: A Search for A Scholarly Definition”, *Al-Bayan: Journal of Qur’an and Hadith Studies* Vol. 9 No. 1.
- _____, 2013. “Maqasid Al-Qur’an and Maqasid Al-Shari’ah: An Analytical Presentation”, *Revelation and Science* Vol. 03 No. 01.

- _____, 2013. "The Genesis and Development of the *Maqāṣid al-Qur'ān*", *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 30 No. 3.
- _____, 2018. "Identifying the Higher Objectives (*Maqāṣid*) of the Qur'ān: A Search for Methodology", *al-Burhān: Journal of Qur'ān and Sunnah Studies* Vol. 2 No. 1 (2018), 18-27.
- Jijak, Muḥammad Khalīl. *al-Ta'wīl al-Maqāṣidī wa 'Alamiyyah al-Qur'ān/* Maroko: al-Rābiṭah al-Muḥammadiyah li al-'Ulamā'.
- Jindī (al), Samīḥ 'Abd al-Wahhāb. 2008. *Aḥamiyyah al-Maqāṣid fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Atharuhā fī Fahm al-Naṣ wa Istinbāṭ al-Ḥukm*. Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshirūn.
- Jum'ah, 'Ali. "Tartīb al-Maqāṣid al-Sharī'ah". *Abḥāth wa Waqāi' al-Mu'tamar al-'Amm al-Thānī wa al-'Isyrīn*.
- K. Qaid, Nashwan Abdo dan Radwan J. el-Atrash. 2013. "al-Tafsīr al-Maqāṣidī: Ishkāliyyah al-Ta'rīf wa al-Khaṣā'is", *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 5 No. 2.
- Kālū, Muḥammad Maḥmūd. 2017. *Maqāṣid al-Qur'ān Asas al-Tadabbur*. Jerman: Noor Publishing.
- Khādimī (al), Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. 1998. *al-Ijtihād al-Maqāṣidī: Ḥujjiyyatuhu, Dawābiṭuhu, Majālātuhu*. Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'un al-Islāmiyyah.
- Khālidi (al), Ṣalāh 'Abd al-Fattāh. 2012. *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Naẓariyyah wa al-Taṭbīq*. Yordania: Dār al-Nafa'is li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Khaṭīb (al), 'Abd Allah. "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm wa Aḥamiyyatuhā fī Taḥdīd al-Mawḍū' al-Qur'ānī"
- Kusmana. 2016. "Epistemologi Tafsir Maqāṣidī", *Mutawātir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* Vol. 6 No. 2.
- Lahḥām, Ḥannān. 2004. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Dār al-Ḥannān li al-Nashr.
- Laith (al), Muḥammad Abū dan 'Iṣām al-Tijānī (ed.). 2015. *al-Waḥy wa al-'Ulūm fī al-Qarn al-Wāḥid wa al-'Ishrīn: Maqāṣid al-Qur'ān wa al-Sunnah wa al-Anẓimah wa al-Muassasāt al-Māliyah min Manẓūr al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Malaysia: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah al-'Alamiyyah Mālayziyā.

- Lukman, Fadhli. 2018. *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asmā' al-Qur'ān*. Yogyakarta: Bening Pustaka.
- M. Rozali. 2020. *Metodologi Studi Islam Dalam Perspectives Multydisiplin Keilmuan*. Depok: Rajawali Buana Pustaka.
- Ma'ashī (al), 'Ādil. 2020. "al-Tafsīr al-Maqāṣidī: al-Asas al-Manhajiyyah li al-Fahm al-Salīm wa al-Taḥqīq al-Ḥakīm", *Majallah Dhazā'ir li al-'Ulūm al-Insāniyyah* No. 7.
- Mantār (al), Muḥammad. 2011. "Maqāṣid al-Qur'ān: Qirā'ah Ma'rifiyyah wa Taqwīmiyyah", *al-Mu'tamar al-'Alamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur'ān al-Karīm wa 'Ulūmihi*.
- Manẓūr, Ibn. T.T. *Lisān al-'Arab*, Vol. 5. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Maṭīrī (al), 'Abd al-Muḥsin ibn Zabn. *'Ilm Maqāṣid al-Suwar wa Atharuhu fī al-Tadabbur*. al-Jadīd al-Nāfi' li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Miftāḥ, Hiya Thāmir. 2011. "Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Shaykh Ibn 'Āshūr", *Majallah Kulliyah al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* Vol. 29.
- Miṣrī (al), Aḥmad Muḥammad 'Alī. "al-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'ān al-Karīm: Khalq al-Insān Numūdhuḡān", *Majallah Kulliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da'wah bi al-Minūfiyyah* No. 39
- Musay'idīn (al), Mundhir Māzin 'Awdah. 2018. "al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah fī Kutub al-Tafsīr", *Majallah Kulliyah Uṣūl al-Dīn wa al-Da'wah* Vol. 1 No. 36.
- Muslim, Muṣṭafa. 2000. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Mustaqim, Abdul. 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Mustaqim, Abdul. 2019. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: UIN Kalijaga
- Nahri, Delta Yaumin. 2020. *Maqāṣid al-Qur'ān: Pengantar Memahami Nilai-nilai Prinsip al-Qur'an*. Pamekasan: Duta Media Publishing.
- O. Kattsoff, Louis. 2004. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-'Ilm al-Imān.
- Qīṣāb, Ḥasan. 2017. "Khiṭāb al-Taklīf min Dīq al-Maqāṣid al-Shar'iyyah ilā Sa'ah Maqāṣid al-Qur'ān", *al-Islāmiyyah al-Ma'rifah* No. 89.
- Rabī'ah (al), Muḥammad ibn 'Abd Allāh. 1440 H. "al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah: Dirāsah Manhajiyyah", *Majallah Ma'had al-Imām al-Shāṭibī* No. 27.
- Rahmān (al), Ṭāha 'Abd. 1994. *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Raysūnī (al), Aḥmad. 1995. *Nazariyyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Amerika: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmiy.
- _____, 2010. *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid al-Sharī'ah*. Kairo: Dār al-Kalimah li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- _____, 2011. "Juhūd al-Ummah fī Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm", *al-Mu'tamar al-'Ālamī al-Awwal li al-Bāḥithīn fī al-Qur'ān al-Karīm wa 'Ulūmihi*.
- _____, 2013. *Maqāṣid al-Maqāṣid: al-Ghāyāt al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. 1406 H. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Beirut: Muassasah 'Izz al-Dīn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī. 2016. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Mawāhib al-Islāmiyyah.
- Saeed, Abdullah. 2016. *Pengantar Studi al-Qur'an*, terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.
- _____, 2017. *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah N. F. dan Ari Henri. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.
- Shābiṭ (al), 'Abd al-Qādir. 2020. "al-Maqāṣid al-Qur'āniyyah 'inda al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn", *Majallah al-Mayādīn li al-Dirāsāt fī al-'Ulūm al-Insāniyyah* Vol. 2 No. 3.
- Shāṭibī (al), Abū Ishāq. 2009. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Soyomukti, Nurani. 2011. *Pengantar Filsafat Umum*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. 2012. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Sālim Hāshim, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ṭāha, Ṭāha ‘Abidīn. T.T. *al-Maqāṣid al-Kubra li al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Ta’ṣīliyyah*. Muassasah al-Naba’ al-‘Aẓīm.
- Ṭabarī (al), Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. T.T. *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muḥsin (ed.), Vol. 1. Dār al-Hijr
- Ṭarrāz (al), Mūniyyah. “al-Tajdīd fī al-Tafsīr fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth: Munṭalaqātuha wa Ahamm Ittijāhātihi”, *Majallah al-Ihyā’* No. 28.
- Taufik Nasution, Ahmad. 2016. *Filsafat Ilmu: Hakikat Mencari Pengetahuan*. Yogyakarta: Deepublish.
- Taymiah, Taqiy al-Dīn Aḥmad ibn. 1996. *Jawāb Ahl al-‘Ilm wa al-Imān bi Taḥqīq ma Akhbara bihi Rasūl al-Raḥmān min anna (Qul Huwa Allah Aḥad) Tu’addil Thuluth al-Qur’ān*. Riyad: Dār al-Qāsim.
- Tijānī (al), ‘Alī al-Bashar al-Fakī. 2013. *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm wa Ṣilatuhā bi al-Tadabbur*. Syria: Rabīṭah al-‘Ulamā’ al-Sūriyyīn.
- Wijaya, Aksin dan Shofiyullah Muzammil. 2021. “Maqāṣidī Tafsīr: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur’ānī into Contemporary Context”, *Al-Jāmi’ah: Journal of Islamic Studies* Vol. 59 No. 2.
- _____, 2022. *Fenomena Berislam: Genealogi dan Orientasi Berislam Menurut Al-Qur’an*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Yunus, M. Mukhlis dan M. Y. Zulkifli Mohd Yusoff. 2021. “Aplikasi Maqasid al-Quran Terhadap Pentafsiran Ayat Toleransi dalam Tafsir al-Azhar”, *QURANICA: International Journal of Quranic Research* Vol. 13 No. 2.
- Zaid, Karim Abu. 2021. *The Maqasidic Tafsir: Pursuing the Higher Aim of The Quranic Scripture*, Vol. 1.
- Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm. 1995. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.