

## BAB II

### METODOLOGI PENAFSIRAN

Pada bab kedua ini penulis akan memaparkan metodologi penafsiran yang akan penulis gunakan dalam penelitiannya. Penulis menggunakan dua metodologi tafsir yaitu Hermeneutika dan *maqa@sid al-Syari'ah*, karena menurut penulis kedua pendekatan ini saling melengkapi.

#### A. Hermeneutika Kontekstual

Wacana hermeneutika sebagai salah satu solusi atas kebuntuan metodologi Islam seolah menjadi sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun, Nasr Abu Zayd, Hassan Hanafi, Amina Wadud-Muhsin, Fatima Mernissi, Muhammad Shahur, dan tokoh-tokoh lainnya pun senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.<sup>1</sup>

Yang menjadi asumsi dasar dari para pendukung hermeneutika adalah bahwa pemahaman dengan menggunakan metodologi konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam kurang relevan untuk konteks sekarang sedangkan Alquran sendiri dituntut harus *salih li kulli zaman wa makan*, karenanya perlu dibantu dengan metodologi pemahaman kontemporer, salah satunya seperti hermeneutika.<sup>2</sup>

Hermeneutika adalah metodologi penafsiran Alquran dengan mempertimbangkan konteks dan memperhitungkan nilai yang berubah dan tetap serta mempertimbangkan aspek kompleksitas makna. Dengan Hermeneutika menolak gagasan kaum tekstualis yang menunjukkan bahwa makna sebuah kata

<sup>1</sup> Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Abdullah Saeed", *Hermeneutik*, I, (Juni 2015), 28.

<sup>2</sup> M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Alquran" *Esensia*, XIII, (Juli 2012), 242.

terhampar dalam obyek yang dituju. Padahal model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas.<sup>3</sup>

Menurut Abdullah Saeed, upaya ke arah penafsiran yang memperhatikan konteks dan nilai-nilai aspek yang tetap dan aspek yang berubah dari teks telah digagas oleh ulama'-ulama' klasik dan kontemporer. Namun menurut dia tetap ada kebuntuan yang perlu dipecahkan. Kebuntuan itu adalah:

*Pertama*, kekurangan dalam *maqasid*. Menurutny, ini belum cukup dijadikan sebagai basis metodologi alternatif bagi masalah literalisme hukum dan tafsir. Apa yang disampaikan al-Gaz@ali dan al-Sya@tibi@, dianggap Saeed belum cukup untuk di jadikan metode tafsir terutama untuk zaman kontemporer. Sebenarnya, menurut Saeed, gagasan at-Tufi dengan *masalahahnya* lebih liberal dan telah melampaui kedua yang disebut di atas, tapi sayangnya, gagasan at-Tufi tidak sepopuler mereka berdua<sup>4</sup>.

*Kedua*, kekurangan dalam gagasan Rahman. Menurut Saeed, meskipun Rahman telah mempertanyakan hirarki nilai dalam kaitan dengan ayat-ayat etika-hukum dan penafsirannya (yang disebut sebagai *general principles* misalnya keadilan), dia tidak menyatakan secara eksplisit bahwa sebuah hirarki sangat penting bagi sebuah metodologi alternatif interpretasi. Selanjutnya, Rahman juga tidak menyediakan sebuah kerangka terperinci untuk membangun hirarki nilai moral selain pernyataannya bahwa pertama kali seseorang harus memperoleh prinsip-prinsip umum dari aturan-aturan spesifik baik dalam

---

<sup>3</sup> Fina, "Interpretasi, 28.

<sup>4</sup> Fina, "Interpretasi.", 73.

Alquran maupun sunah dengan memberikan perhatian terhadap kondisi sosio-historis –yang diperoleh lewat gerak pertama dalam *double movement*-nya.<sup>5</sup>

Maka dari itu Saeed menyusun kerangka-kerangka metodologis penafsiran tersebut, sebagai penjelasan dibawah ini.

### **a) Prinsip-Prinsip Hermeneutika Kontekstual**

#### **a) Pengakuan Atas Kompleksitas Makna**

Ada beberapa prinsip yang ditegaskan Saeed dalam cakupan makna ini:<sup>6</sup>

*Pertama*, pengakuan akan ketidak pastian dan kompleksitas makna. Sebagaimana dinyatakan di depan, kaum tekstualis meyakini adanya rujukan makna yang rigid. Gagasan ini menemui masalah ketika dihadapkan pada fakta bahwa kenyataannya (1) makna sebuah kata tidak selalu mudah dicari rujukannya (2) makna bukanlah obyek konkret, sebaliknya makna merupakan entitas mental (3) makna berubah mengikuti perkembangan linguistik dan budaya komunitas<sup>7</sup>.

*Kedua*, mempertimbangkan ayat-ayat etika-hukum sebagai diskursus bahasa yang lahir dalam konteks tertentu. Menurut Saeed, kaum tekstualis telah memperlakukan Alquran hanya sebagai bahasa, tidak sebagai diskursus. Beberapa bukti bisa dilihat dari model penafsiran yang dilakukan mufassir klasik. Penafsiran klasik sangat berfokus pada pemaknaan kata-perkata dan gramatikal. Memang, geliat ke arah sana sudah tampak dalam penyuguhan *asbab an-nuzul*, tapi masih belum mengena.

<sup>5</sup> Dr. Abdul Mustaqim, *Epistimologi Kontemporer*, ( Yogyakarta : Lkis, 2011 ), 111.

<sup>6</sup> Fina, *Interpretasi.*, 73.

<sup>7</sup> Ibid., 73.

*Ketiga*, pengakuan akan adanya hal-hal yang membatasi makna teks. Saeed menegaskan, meskipun dia berpandangan bahkan telah membangun argumen akan kemustahilan obyektivitas total dalam penafsiran, tidak berarti dia mengimani subyektivitas dan relativitas total. Menolak obyektivitas total bukan berarti penafsiran menjadi arena bebas bagi subyektivitas dan relativitas, dalam artian penafsir bisa mendekati teks sesuka dan sekehendanya. Menurut Saeed, penafsiran bagaimanapun memiliki aturan yang melahirkan batasan-batasan dalam menentukan makna. Hal-hal tersebut adalah (1) Nabi (2) konteks di mana teks lahir (3) peran penafsir (4) hakikat teks itu sendiri (5) konteks budaya. Makna sebuah teks adalah buah ketegangan dari aspek-aspek ini<sup>8</sup>.

*Keempat*, makna literal sebagai titik berangkat interpretasi. Saeed sama sekali tidak meninggalkan penelusuran makna literal teks. Tahap ini memberikan beberapa manfaat, (1) menghindari lompatan makna seperti yang lazimnya terjadi dalam penafsiran imajinatif. Bentuk lompatan itu bisa jadi bersifat alegoris atau mistis, bahkan teologis dan religio-politis, dan (2) membantu membangun doktrin-doktrin dan sistem-sistem teologis di atas basis yang lebih kuat, melalui penelusuran terhadap makna sebuah kata dipahami oleh penerima pertama Alquran<sup>9</sup>.

#### **b) Memperhatikan Konteks mikro dan makro**

Konteks, menurut Saeed merupakan elemen yang penting, kalau tidak paling penting, dalam penafsiran Alquran. Secara internal, konteks

---

<sup>8</sup> Ibid., 73.

<sup>9</sup> Ibid., 74.

menjadi basis untuk memahami hubungan antara instruksi ayat-ayat etika-hukum dan alasan-alasan memperkenalkan perintah-perintah tersebut pada masyarakat Hijaz abad ke-7. Namun sayangnya, menurut Saeed, perhatian akan konteks ini dipinggirkan baik dalam tradisi tafsir maupun hukum, akibatnya konteks sosio-historis kurang memiliki peran yang signifikan dalam menafsirkan Alquran, terutama pasca pemaparan hukum Islam pada abad ke-3 H<sup>10</sup>.

Pada masa klasik, perhatian akan hal ini ditunjukkan dengan penelusuran *asbab an-nuzul*. Namun demikian, *asbab an-nuzul* tidak dimanfaatkan dalam kerangka untuk menunjukkan adanya keterkaitan antara Alquran dan konteks sosio-historis. Dalam tradisi tafsir, *asbab an-nuzul* hanya digunakan untuk mencari rujukan peristiwa ketika sebuah ayat diturunkan mencakup waktu, tempat dan orang yang dirujuk oleh ayat tersebut. Dalam tradisi fikih, di samping untuk tujuan yang sama, *asbab an-nuzul* juga digunakan untuk menentukan kronologis ayat-ayat yang terkait dalam satu tema. Prinsipnya, pemahaman terhadap *asbab an-nuzul* belum sampai kepada wilayah untuk melihat Alquran dalam konteks yang lebih luas. Selain itu, *asbab an-nuzul* juga memiliki masalah internal terkait dengan kontradiksi antar riwayat atau hanya sekedar perkiraan sejarah<sup>11</sup>.

Ada dua prinsip dalam kaitannya dengan perhatian terhadap konteks ini. *Pertama*, penelusuran konteks sosio-historis. Pengetahuan akan konteks

---

<sup>10</sup> Saeed, *Al-Quran.*, 100.

<sup>11</sup> *Ibid.*,100.

sosio-historis pra-Islam dan periode Islam sangat penting dalam penafsiran Alquran. Menurut Saeed, ia meliputi:

“Kehidupan Nabi secara mendetail baik di Makkah maupun Madinah; iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, dan hukum; norma, hukum, kebiasaan, tatakrama, adat kebiasaan dan nilai-nilai yang berlaku di wilayah tersebut, khususnya di Hijaz; tempat tinggal, pakaian, makanan; relasi sosial, termasuk di dalamnya, struktur keluarga, hirarki sosial, larangan dan upacara-upacar”

Saeed juga menganjurkan untuk melihat Hijaz dalam konteks yang lebih luas: konteks budaya yang membentang di wilayah Mediterania, mulai dari Yahudi, Kristen, Arab Selatan, Etiopia hingga Mesir. Kehidupan sosio-kultural Hijaz pada waktu itu sangat beragam dengan pengaruh dari wilayah-wilayah tersebut. Perhatian dan pengetahuan akan hal ini, menurut Saeed, sangat membantu mencari relasi antara Alquran dan lingkungan tempat ia diwahyukan<sup>12</sup>.

### c) Nilai-Nilai Hirarki Alquran

Abdullah Saeed membagi teks Alquran dengan dua macam:

*Pertama* Teks universal. Abdullah Saeed menyebutnya dengan kata *ashl* ia adalah hal-hal pondasi agama yang bersifat tetap ( *Tsawabit* ) tidak berubah dalam konteks spesifik apapun hal-hal seperti ini jumlah relatif sedikit<sup>13</sup>. Dengan menggunakan hirarki nilai-nilai Abdullah saeed menjelaskan *ashl* adalah nilai-nilai yang wajib -keyakinan-keyakinan fundamental, praktek-praktek ibadah fundamental dan hal-hal yang jelas halal dan haramnya-, nilai-nilai fundamental,

<sup>12</sup> Ibid., 101.

<sup>13</sup> Ibid., 152

nilai-nilai perlindungan dan nilai-nilai instruksional yang sering, yang menonjol dan relevan. (Baca buku : *Reading The Quran* bab 6 )<sup>14</sup>.

*Kedua* Teks non-universal. Ia ialah hal-hal yang dapat berubah dalam konteks tertentu karena ia bukan merupakan hal-hal yang bersifat prinsip dalam agama dalam hirarki nilai-nilai Abdullah Saeed menyebutnya sebagai nilai-nilai implementasi dan nilai-nilai instruksional yang tidak sering, yang tidak menonjol dan tidak relevan. (Baca buku : *Reading The Quran* bab 6 )<sup>15</sup>. Hal-hal inilah menjadi perhatian dalam kajian kontekstual<sup>16</sup>.

Berikut ini penjelasannya secara detail tentang macam-macam ayat perspektif Abdullah saeed :

### **1) Nilai-Nilai Yang Bersifat Kewajiban**

Kategori pertama adalah nilai-nilai yang bersifat kewajiban. Nilai-nilai yang sifatnya dasar sangat ditekankan dalam Alquran. Nilai-nilai ini membentang baik dalam periode Makkah maupun Madinah dan tidak bergantung kepada budaya. Kebanyakan umat Islam mengakui bagian ini sebagai bagian yang ajran inti dalam Islam. Nilai-nilai ini mencakup :

*Pertama*, yaitu keyakinan fundamental, mencakup keyakinan kepada Tuhan, Malaikat, para nabi, kitab-kitab suci, hari akhir hari pembalasan, hari perhitungan dan kehidupan sesudah mati. *Kedua*, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah seperti shalat, puasa, haji dan mengingat Allah. Nilai-nilai ini ditegaskan berulang kali dalam Alquran dan

<sup>14</sup>Ibid., 120.

<sup>15</sup> Ibid., 120.

<sup>16</sup> Ibid., 152.

tidak berubah mengikuti perubahan kondisi. *Ketiga*, sesuatu yang halal dan haram yang disebutkan secara tegas dan jelas dalam Alquran, dan didukung oleh praktik Nabi saw. Alquran menggunakan istilah *uhilla*, *uhillat*, *ahalla Allah* dan *harrama*<sup>17</sup>.

## 2) Nilai-nilai Fundamental

Nilai-nilai fundamental adalah nilai-nilai yang di tegaskan berulang-ulang dalam Alquran yang didukung oleh sejumlah bukti tekstual yang kuat yang mengindikasikan bahwa mereka adalah termasuk dasar-dasar ajaran Alquran<sup>18</sup>.

Dalam sebuah ijthad ulama' terhadap Alquran mengindikasikan bahwa nilai-nilai fundamental tertentu diidentifikasi sebagai nilai-nilai kemanusiaan yang dasar, seperti perlindungan agama, jiwa, akal, keluarga dan harta benda. Ulama awal, terutama dalam tradisi *usul*, telah sadar akan adanya nilai-nilai ini. Misalnya, apa yang disebut al-Gaza@li dengan *kulliyat khams* (lima nilai universal), *maqa@sid al- Sya@ri'ah* oleh al-Sya@tibi@ (w. 766/1388), dan *masalahah* oleh at-Tu@fi (w. 716/1316). Di kalangan ulama *usul*, nilai universal ini dianggap sebagai tujuan utama syari'ah sebagaimana dinyatakan oleh asy-Syatibi. Pencapaian nilai-nilai di atas melalui sebuah metode yang diakui sebagai metode induktif sumber-sumber hukum Islam<sup>19</sup>.

Pada masa-kemudian masa kontemporer sejumlah nilai yang bau dikembangkan dengan metode mencari kesimpulan induktif yang sama dan

<sup>17</sup>Ibid., 111.

<sup>18</sup> Ibid., 112.

<sup>19</sup> Ibid., 113.



mempertimbangkan konteks yang baru. Misalnya perlindungan hak-hak asasi manusia sebagai nilai-nilai universal yang dulu sudah di gagas oleh ulama' klasik, pada saat ini dapat dikembangkan sebagai perlindungan terhadap sesuatu yang dapat merugikan dan melindungi kebebasan beragama serta dapat dianggap sebagai nilai-nilai universal. Dengan mengikuti metode ini dimungkinkan untuk menghadirkan sejumlah nilai-nilai hak asasi manusia yang belum diidentifikasi oleh ulama' masa awal dan dikembangkan berdasarkan kebutuhan masyarakat, isu-isu, dan masalah yang muncul dalam konteks tertentu<sup>20</sup>.

### **3) Nilai-Nilai Perlindungan (Hukum)**

Nilai perlindungan ini merupakan nilai-nilai yang memberikan dukungan dan legitimasi bagi nilai-nilai fundamental. Fungsinya adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental. Misalnya, salah satu nilai fundamental adalah perlindungan hak milik, maka nilai perlindungannya adalah larangan mencuri dan hukumannya<sup>21</sup>.

Nilai fundamental tidak bergantung pada satu teks saja berbeda dengan nilai perlindungan yang digantungkan kepada satu teks saja. Hal ini tidak mengurangi urgensi nilai ini dalam Alquran karena kekuatan nilai ini di samping berasal dari bukti teks, juga berasal dari nilai fundamental. Karenanya ia berlaku universal<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibid., 113.

<sup>21</sup> Ibid., 113.

<sup>22</sup> Ibid., 114.

#### 4) Nilai-nilai Implementasi

Nilai-nilai implementasi merupakan ukuran-ukuran spesifik yang digunakan untuk merealisasikan nilai-nilai perindungan dalam masyarakat. Misalnya larangan mencuri harus ditegakkan dalam masyarakat melalui tindakan-tindakan spesifik sebagai hukuman bagi mereka yang melanggarnya. Dalam Alquran misalnya, disebutkan bahwa hukuman bagi tindak pencurian adalah dipotong tangannya<sup>23</sup>.

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

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” (QS. al-Maidah (5): 38)

Ketika Alquran menetapkan hukuman potong tangan bagi pencuri, ia tampaknya mempertimbangkan budaya pada saat itu. Karena hukuman badan dan bentuk-bentuk hukuman lain dari bentuk hukuman fisik telah diterima masyarakat arab pada abad ke 7 dan ukuran hukuman tersebut sangat efektif pada konteks itu.

Nilai-nilai implementasional yang terekam dalam Alquran tidaklah bersifat universal. Sebagai contoh hukuman memotong tangan berdasarkan sejarah hal tersebut merupakan pilihan yang paling tepat untuk kondisi saat itu<sup>24</sup>.

Ada beberapa fakta yang mendukung pandangan Saeed ini. *Pertama*, kondisi obyektif Alquran. Banyak redaksi dalam Alquran yang menunjukkan

<sup>23</sup> Ibid., 114.

<sup>24</sup> Lien Iffah Naf 'atu Fina, “Interpretasi Abdullah Saeed”, *Hermeneutik*, VIII , (Juni 2015), 81.

‘pengecualian’ bagi pemberlakuan nilai implementasi, yakni bagi mereka yang bertaubat. Ayat-ayat implementasi semacam ini sering ditulis dan diakhiri dengan ayat taubat dan ampunan. Beberapa ayat yang mengikuti pola demikian adalah hukuman potong tangan<sup>25</sup>, hukuman pembunuhan<sup>26</sup>, hukuman cambuk bagi orang menuduh zina<sup>27</sup>, dan hukuman *rajam* bagi pelaku zina<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> QS. Al-Maidah (5): 38-39 :

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”

<sup>26</sup> QS. Al-Baqarah : 178

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”

<sup>27</sup> Qs. Al-Nur (24): 5 :

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik. kecuali orang-orang

Kondisi obyektif di atas menunjukkan bahwa pada dasarnya yang menjadi pesan utama dari Alquran bukanlah redaksi literal darinya. Jika demikian yang terjadi, tentu Alquran memberikan alternatif lain seperti bentuk pengecualian di atas. Dengan demikian, yang menjadi tujuan utama Alquran adalah pencegahan dari tindakan yang dilarang<sup>29</sup>.

*Kedua*, fakta sejarah. Yang dimaksud dengan fakta sejarah di sini adalah pilihan sikap sahabat Nabi atau ulama terdahulu dalam mengamalkan ayat-ayat implementasional di atas. Ketika menghadapi kasus seseorang yang telah mencuri tiga kali, sahabat Nabi, ‘Umar yang saat itu menjadi khalifah mengajukan hukuman potong tangan untuknya. Ali yang saat itu menjadi penasihat Umar memberikan usulan yang berbeda. Menurutnya, hukuman cambuk dan kurungan adalah hukuman yang tepat. ‘Ali menyatakan “saya malu melihat Tuhan jika meninggalkannya tanpa tangan yang darinya dia bisa makan dan bersuci untuk shalat”. ‘Ali, sebagai sahabat yang dikenal memahami Alquran melakukan pilihan yang demikian. Ini menunjukkan bahwa potong tangan bukan nilai yang multak harus diterapkan<sup>30</sup>.

---

yang bertaubat sesudah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”

<sup>28</sup> QS. Al-Nur (24) : 2-3:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman”

<sup>29</sup> Fina, *Interpretasi Abdullah.*, 82.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 82.

Dalam tradisi fikih, ulama klasik telah menyadari adanya akibat negatif, sebagaimana direnungkan oleh ‘Ali di atas, dari pemberlakuan hukuman yang sifatnya keras. Kesadaran terhadap hal ini menuntut mereka merumuskan syarat-syarat bagi berlakunya nilai implementasi berdasarkan teks Alquran. Sebagaimana dikutip Saeed dari al-Asymawi “Hukuman yang ada dalam Alquran dikelilingi oleh syarat-syarat yang mungkin menjadikannya tidak berlaku. Misalnya untuk kasus pencurian, pencuri tidak sedang dalam kondisi terdesak dan benar-benar membutuhkan sesuatu yang dicuri<sup>31</sup>.

Ayat yang memerihkan potong tangan bagi pencuri di ikuti oleh ayat :

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Maka barangsiapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, maka sesungguhnya Allah menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” ( QS. al-Maidah (5): 39)

menurut al-Razi (w.605 H./1209 M.) tobat menghapus hukuman. Pendapat yang sama juga di kemukakan oleh Imam Syafi’i (w. 204 H./820 M.), Ahmad Ibn Hambal (w. 241 H) dan Ibnu Qayyim (w. 751 H.)<sup>32</sup>

### 5) Nilai-Nilai Instruksional

Nilai-nilai intruksional adalah merujuk kepada sejumlah instruksi, arahan, petunjuk dan nasehat yang bersifat spesifik dalam Alquran yang kaitan dengan berbagai isu, situasi, lingkungan, dan konteks tertentu. Sejumlah besar nilai-nilai Alquran tampaknya bersifat instruksional. Teks-teks instruksional tersebut menggunakan beragam alat kebahasaan, misalnya kalimat *amr*, *nahi*, pernyataan berbuat baik, perumpamaan, kisah, dan penyebutan kejadian tertentu.

Secara lebih terperinci misalnya instruksi untuk menikahi lebih dari satu

<sup>31</sup> Ibid., 82.

<sup>32</sup> Saeed., *Alquran.*, 115.

perempuan dalam kondisi tertentu,<sup>33</sup> bahwa laki-laki ‘memelihara’ perempuan<sup>34</sup>, perintah untuk berbuat baik kepada orang-orang tertentu misalnya orang tua<sup>35</sup>, untuk tidak menjadikan kaum kafir sebagai teman<sup>36</sup>, dan untuk mengucapkan salam<sup>37</sup>.

Menurut Saeed dibanding nilai-nilai sebelumnya, nilai intruksional ini adalah yang paling banyak, paling sulit, paling beragam dan berbeda-beda. Karena itu bentuk kategorisasi adalah perkara yang sulit, dan karenanya Saeed lebih memilih menampilkannya begitu saja<sup>38</sup>.

Menurut Saeed, dalam menyikapi keberadaan nilai-nilai intruksional ini maka harus dieksplorasi dengan hati-hati dan diperiksa apakah ada nilai-nilai tertentu yang bisa di praktikkan secara universal atau ada nilai-nilai tertentu yang hanya bisa dipraktikkan pada kondisi tertentu karena seperti yang diketahui nilai-nilai tersebut sangat erat dengan kondisi saat itu.

Menjawab persoalan tersebut, Saeed menawarkan sebuah rumusan untuk mengukur apakah nilai tertentu dapat dipraktikkan secara universal atau hanya pada kondisi tertentu. Maka untuk mengukur hal tersebut saeed menggunakan metode: frekuensi, penekanan, dan relevansi<sup>39</sup>. *Pertama*, frekuensi. Frekuensi berkaitan dengan seberapa sering nilai tertentu disebutkan dalam Alquran melalui penelusuran tema-tema yang terkait dengan nilai tersebut. Misalnya ‘menolong kaum miskin’ disampaikan Alquran melalui beberapa konsep

---

<sup>33</sup> QS. Al-Nisa' : 2-3.

<sup>34</sup> QS. Al-Nisa' : 34-35.

<sup>35</sup> QS. Al-Nisa' : 36.

<sup>36</sup> QS. Al-Nisa' : 89-90.

<sup>37</sup> QS. Al-Nisa' : 86.

<sup>38</sup> Saeed., *Aquran.*, 117.

<sup>39</sup> Fina, *Interpretasi Abdullah.*, 20.

misalnya ‘menolong mereka yang membutuhkan’, memberi makan kepada fakir miskin’, dan ‘merawat anak yatim’. Prinsipnya, semakin sering tema tersebut diulang-ulang dalam Alquran, semakin penting nilai tersebut. Meskipun, kesimpulan dari penelusuran ini harus diakui hanya mampu mencapai derajat perkiraan karena keterbatasan menelusuri keseluruhannya dalam Alquran<sup>40</sup>.

*Kedua*, penekanan. Ukuran ini mempertanyakan apakah nilai ini betul-betul ditekankan dalam dakwah Nabi. Prinsip yang dipegang adalah, semakin besar penekanan nilai tertentu dalam dakwah Nabi maka nilai tersebut semakin signifikan. Misalnya, nilai yang ditekankan Nabi dalam dakwahnya selama periode Makkah sampai Madinah adalah membantu mereka yang terzalimi. Namun, jika nilai tertentu disebutkan kemudian ditinggalkan, atau jika nilai-nilai yang bertentangan dengannya, maka bisa diasumsikan nilai tersebut tidak lagi memiliki nilai yang signifikan dalam kerangka Alquran secara keseluruhan. Penelusuran terhadap takaran ini memerlukan pengetahuan sejarah, karakteristik bahasa atau linguistik teks dan konteks pada saat itu. Pengetahuan akan hal di atas tidak bermakna untuk mengetahui waktu dan kondisi persis seperti yang terjadi pada masa itu, tapi lebih digunakan untuk melakukan pendasaran apakah nilai tersebut ditekankan pada periode tertentu<sup>41</sup>.

*Ketiga*, relevansi. Relevansi dibagi dua macam; (1) relevansi terhadap budaya tertentu yang dibatasi waktu, tempat dan kondisi, (2) relevansi universal tanpa memperhatikan waktu, tempat dan kondisi<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Saeed, Alquran., 118

<sup>41</sup> Ibid.,118.

<sup>42</sup> Ibid., 119.

Karena Nabi diturunkan dalam masyarakat Hijaz, ada hubungan penting antara misi Nabi dan budaya masyarakat waktu itu. Seperti diketahui, tidak semua ajaran, nilai, dan praktik dalam masyarakat pra-Islam yang dibuang oleh Nabi. Sehingga rasional jika dikatakan bahwa apa yang dilakukan dan dikatakan Nabi sesuai dengan kondisi saat itu. Karena itu, wawasan akan konteks budaya masa pewahyuan sangat penting untuk menentukan relevansi nilai-nilai instruksional<sup>43</sup>.

Ada beberapa aturan umum berkaitan dengan nilai-nilai ini untuk diketahui apakah nilai tersebut berlaku universal atau hanya kondisi tertentu sebagai berikut :

1. Semakin sering nilai-nilai instruksional diulang-ulang dalam al-Quran maka nilai-nilai tersebut dapat diasumsikan berlakukan secara universal.
2. Semakin besar ruang lingkup nilai-nilai instruksional maka nilai-nilai tersebut dapat diasumsikan berlakukan secara universal.
3. Semakin umum relevansi nilai-nilai instruksional maka nilai-nilai tersebut dapat diasumsikan berlakukan secara universal.

Dengan demikian jika nilai-nilai instruksional memenuhi tiga kriteria tersebut secara positif maka nilai-nilai tersebut berlaku universal dan jika sebaliknya maka hanya berlaku pada kondisi-kondisi tertentu<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Ibid., 119.

<sup>44</sup> Ibid., 120.



#### 4. Metode Oprasional Hermeneutika Kontekstual

##### a) Menentukan Tema

Alquran disusun tidak secara tematis dan susrat-uratnya sering mengandung beragam tema. Lebih penting lagi, teks-teks dalam surat yang disuguhkan mungkin saja di komonikasikan dalam kesempatan berbeda secara kronologis selama masa kehidupan Nabi saw., maka penting untuk memahami unit tema-tema yang di dalamnya teks yang sedang di tafsirkan tersebut berperan. Sebuah unit tematik berisi teks-teks yang terletak sebelum atau sesudah teks yang sedang di tafsirkan dan secara tematik berkaitan dengan teks tersebut. Mungkin saja teks tema tersebut banyak serta mungkin pula sedikit. Dengan melacak unit teks tematik ini mufassir akan terbantu untuk mengungkap kandungan unit tematik ini, yaitu berbagai gagasan, nilai, pesan, dan isu yang dicakup serta tema-tema dominan dan sekunder<sup>45</sup>.

##### b) Menentukan Hirarki Nilai Teks Ayat

Setelah menentukan tema mufassir mulai beranjak menentukan jenis hirarki nilai teks. Apakah teks tersebut masuk teks historis (kisah), atau teks *ethico-legal* (perintah, atau teks larangan, atau teks instruksi atau nasehat), teks perumpamaan atau teks yang berkaitan dengan hal ghaib (Tuhan, kehidupan seteah mati, surga dan neraka)<sup>46</sup>.

##### c) Mengeksplorasi Konteks Makro Dan Mikro Abad Ke 7

Konteks makro adalah kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual pada abad ke tujuh yang berkaitan dengan teks alquran yang sedang

<sup>45</sup> Ibid., 167.

<sup>46</sup> Ibid., 169.

dikaji. Sedangkan koteks mikro adalah lebih spesifik dari pada konteks makro yaitu *asbab al-Nuzul*. Tujuannya untuk memperoleh pemahaman yang baik atas kondisi keseluruhan di mana teks alquran diturunkan pada abad ke 7<sup>47</sup>.

#### **d) Menganalisis Linguistik**

Sebuah aspek kunci penafsiran adalah membangun pemahaman akan fitur-fitur morfologis, sintaktik, semantik dan stelistika teks. Ini adalah upaya mengidentifikasi mengapa fitur-fitur linguistik tertentu yang di gunakan dalam teks dan bagaimana pengaruhnya terhadap makna serta bagaimana penekanannya terhadap terhadap gagasan tertentu<sup>48</sup>.

#### **e) Mengumpulkan Teks-Teks Paralel Alquran**

Selanjutnya mufassir mengeksplorasi teks-teks alquran yang memiliki relevansi terhadap teks primer atau tema yang sedang di bahas. Lalu membandingkan dan menganalisis teks tersebut untuk mengidentifikasi sejumlah pesan kunci yang muncul dari teks-teks tersebut; sejumlah pesan, gagasan, dan nilai-nilai yang dominan; bagaiman setiap teks teks terkait dengan teks-teks lain yang relevan; dan urutan kronologis teks-teks tersebut<sup>49</sup>.

#### **f) Kontekstualisasi**

Sebelum melakukan kontekstualisasi mufassir mengkaji konteks modern terlebih dahulu. Konteks modern adalah kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural dan intelektual pada abad sekarang yang berkaitan dengan teks alquran yang sedang dikaji. Kemudian mufassir bisa mengaitkan konteks makro-mikro

---

<sup>47</sup> Ibid., 170.

<sup>48</sup> Ibid., 169.

<sup>49</sup> Ibid., 172.

abad ke tujuh dengan konteks modern. Kedua konteks tersebut dibandingkan apakah memiliki persamaan atau perbedaan. Dengan demikian mufassir akan mudah untuk menemukan nilai-nilai teks tersebut apakah bersifat universal atau hanya bersifat atau spesifik<sup>50</sup>.

## B. *Maqa@sid al-Syari@'ah*

### 1. Sejarah *Maqa@shid al-syari@'ah*

Imam Al-Juwaini yang terkenal dengan Imam Haramain dan Imam al-Ghazali disinyalir sebagai ulama' pertama yang menggunakan terma *maqa@shid al-syari'ah*. *Maqa@shid al-syari'ah* sebuah disiplin keilmuan yang independen, secara historis dinisbatkan pada Imâm al-Sya@tibi@ (w: 790 H/ 1388 M). Ialah yang telah menjadikan "*maqa@shid al-syari'ah*" sebagai satu kajian khusus dalam bukunya *al-Muw@faq@t* yang membahas secara khusus *maqa@shid al-syari@'ah*.

Digenerasi sesudahnya ada al-Thufi (657-716 H./1259-1316 M.) ia adalah seorang ulama' liberal madzhab hambali<sup>51</sup>. Setelah itu "*maqa@shid al-syari'ah*" tereduksi, muncul kembali muncul pada abad 20, yang plopori oleh Muhammad al-Thahir bin 'Asyur (1879-1973 M).ia berasal dari Tunisia dan di klaim sebagai bapak *maqâshid* kontemporer, setelah Imâm al-Syâtibi. Dialah adalah ulama' yang paling serius merealisasikan keilmuan baru ini menjadi ilmu yang mandiri yang terlepas dari *ushûl fiqh* setelah sebelumnya merupakan bagian darinya<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Ibid., 178.

<sup>51</sup> Ainul Yakin, "Urgensi Teori Maqashid Al-syari'ah Dalam Penetapan Hukum Islam" , *al-Turas*, 1, (Januari-Juni 2015), 28.

<sup>52</sup> Ibid., 28.

Sekalipun istilah *maqâsid syari'ah* telah dikenal sebelum Syatibi, namun tetap saja tidak dapat dipisahkan dari pemikiran Syatibi karena dialah yang pertama kali memperkenalkan teori ini secara lengkap sebagai sebuah metode pemikiran dalam bukunya *al-Muwâfaqât* yang memiliki pengaruh yang sangat kuat terhadap tokoh-tokoh sesudahnya seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridha, Abdullah Darraz, Muhammad Thahir bin Asyur dan 'Allal Farisy<sup>53</sup>.

*Maqâshid al-syari'ah* sebelumnya hanya digunakan pada wilayah syariah dan ayat-ayat hukum saja, namun di abad ini para pemikir reformis mengembangkan ke semua ayat-ayat al-Quran. Metode penafsiran dengan menggunakan pendekatan *maqâshid al-syari'ah* dikenal dengan Tafsir *maqâsidi* dan baru populer pada era kontemporer ini.<sup>54</sup>

## 2. Definisi *Maqâsid al-Syari'ah*

*Maqâshid al-Syari'ah* terdiri dari dua kata, yaitu *maqâshid* dan *al-Syari'ah*. *Maqâshid* merupakan kalimat jamak dari kata tunggal *maqâd*, yang merupakan derivasi dari kata kerja *قصد يقصد* yang berarti banyak seperti menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah antara berlebih-lebihan dan kekurangan. Sedangkan kata *syari'ah*, secara bahasa berarti jalan menuju air. Sedangkan artinya secara terminologi yaitu perintah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah laku manusia.<sup>55</sup>

*Maqâshid al-Syari'ah* secara terminologi menurut Ibnu al-'asyur - seorang tafsir *maqâsidi* kontemporer- yaitu sebagai berikut:

<sup>53</sup> Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syatîbî Tentang Masalah Mursalah", *Frofetika*, I, (Juni 2013), 79.

<sup>54</sup> Yakin, "Urgensi Teori.", 29.

<sup>55</sup> Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi*, (Yogyakarta: Desember 2015), 15.

المعاني والحكم المملوطة للشارع في جميع الاحوال التشريعية اومعظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من احكام الشريعة فيدخل في هذا اوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلوا التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا ايضا معان من الحكم ليست مملوطة في سائر أنواع الاحكام ولكنها مملوطة في أنواع كثيرة منها

“ Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan di pelihara oleh syari’ dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syariat yang terkandung dalam hukum serta masuk pula makna-makna hukumnya yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum”.<sup>56</sup>

Ibnu ‘Asyur menjelaskan lebih gamblang *maqasid ‘ammah* dengan tujuan-tujuan sumber-sumber Islam syari’at yaitu untuk memelihara tatanan umat manusia dan mengabadikan kemaslahatan manusia, kemaslahatan akal, perbuatan, dan kemaslahatan alam semesta tempat manusia hidup.<sup>57</sup>

Menurut Halil Thahir, *maqasid al-Syari’ah* mencakup *maqasid ‘ammah* dan *maqasid khasshah*, sedangkan definisi yang di kemukakan oleh Ibnu ‘Asyur hanya mencakup *maqasid ‘ammah* belum sampai ke *maqasid khasshah*. *Maqasid khasshah*, baru di definisikan oleh ‘Alal Farisi sebagai”tujuan syari’at dan rahasia-rahasia yang di buat oleh syari’ pada setiap syari’at tertentu” dan Al-Raisuni sebagai “ tujuan syari’at di buat untuk merealisasikan kemaslahatan manusia”.

Pencarian *maqasid* menurut al-Ghazali yaitu dengan *ta’lim al-Ahkam* yakni mencari alasan penetapan hukum.<sup>58</sup> Menurut Halil Thahir,

<sup>56</sup> Ibid., 17.

<sup>57</sup> Ibid., 19.

<sup>58</sup> Al-Ghazali, *al-Mushtasyfa*, (

Pendapat al-Ghazali ini tampaknya sama metoden yang digunakan Muhammad Syahrur.<sup>59</sup>

Menurut al-Syathibi pencarian *maqa>sid* yaitu dengan penguasaan bahasa secara baik, menguasai *sunnah*, dan menguasai sebab-sebab turunnya ayat. Sedangkan Menurut al-Thufi yaitu dalam ruang lingkup *mu'amalah* yaitu dengan akal saja, tanpa harus dengan apa yang terkait dengan apa yang ada dalam teks.<sup>60</sup>

### 3. Masalah

Secara etimologis, *mashlahah*, berarti sama dengan *al-shalah*, yaitu mendatangkan kebaikan. Terkadang dipakai istilah *al-istishlah* yang berarti mencari kebaikan. Kata *masalahah* ini sering juga dipertentangkan dengan *al-mafsadah* sebagai lawannya, yang berarti sesuatu yang banyak mendatangkan kerusakan atau kemudharatan.<sup>61</sup>

Sedangkan secara terminologis, *masalahah* banyak didefinisikan oleh ushuliyin dengan beragam redaksional, tapi substansinya adalah sama, antara lain:

Abu Hamid al-Gazali mendefinisikan bahwa “*masalahah* pada prinsipnya adalah ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menolak kemudharatan” Dimaksudkan dengan *masalahah* di sini oleh al-Gazali adalah memelihara maksud-maksud syara' yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Maka segala sesuatu yang dapat menjamin terpeliharanya lima perkara

<sup>59</sup> Thahir, *Ijtihad*, 166.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Maimun, “Konsep Supermasi Maslahat al-Thufi dan Implementasinya Dalam pembaruan Hukum Islam”, *Asas*, VI, (Januari 2014), 14.

tersebutmaka disebut *masalah*, dan menyia-nyiakannya berarti mafsadat serta menjauhkan segala rintangan untuk terjaminnya pemeliharaan lima perkara tadi, adalah berarti maslahat juga.

Definisi al-Buthi, mendefinisikan bahwa “*masalah* adalah kemanfaatan yang dimaksudkan oleh Syari’ yang Maha bijaksana bagi hamba-hamba-Nya berupa pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka berdasarkan skala prioritas urutan penyebutan, sedangkan manfaat ialah kelezatan, dan media ke arahnya, dan menolak dari penderitaan, atau media ke arahnya”.<sup>62</sup>

#### 4. Pembagian *Maqasid al-Syari’ah*

Imam al-Ghazali membagi *maqasid* Alquran menjadi dua kategori, yaitu: tujuan penting (*muhimmah*) dan tujuan penyempurna (*mughniyah, mutimmah*).

*Maqasid* Alquran pokok dalam Alquran mencakup tiga hal: *pertama*, memperkenalkan Tuhan yang berhak untuk disembah yaitu Allah Swt. *Kedua*, memperkenalkan jalan yang lurus yaitu syariat Islam *ke tiga*, memperkenalkan kondisi manusia ketika bertemu dengan Allah Swt yaitu hari kiamat.<sup>63</sup>

*Maqasid* Alqur’an penyempurna menurut al-Ghazali juga ada tiga: *Pertama*, memperkenalkan kondisi orang-orang yang menerima dakwah (ajakan kebaikan), rahasia-rahasia apa yang diperbuat Allah Swt terhadap mereka, agar kita senang (*li al - taghrib*) dan rindu (*li al - tashwiq*) kepadanya. Pada saat yang sama juga memperkenalkan kondisi orang-orang yang menolak dan menentang dakwah, sebagaimana Allah Swt memberikan peringatan dan sekaligus

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Thahir, *Ijtihad*, 29.

siksa terhadap mereka, agar kita dapat mengambil pelajaran (*li al - i'tiba>r*) dan takut (*li al - tarhi>b*) kepada-Nya. *ke dua* adalah menceritakan kondisi orang-orang yang menentang ajaran Allah swt, dan menyingkap aib dan kebodohnya dengan adu argumen secara benar, agar kita meninggalkan kebatilan dan kokoh dalam melakukan kebenaran. Dan yang *ke tiga* adalah memperkenalkan cara memperoleh bekal hidup (*kaifiyyah akh za>d*) dan persiapan (*al - istida>d*) untuk menuju kehidupan abadi kelak.<sup>64</sup>

Ahmad Raisuni seorang pakar tafsir maqasidi mengelompokkan menjadi tiga, yaitu: *al-Maqa@sid al-kulliyah al-'a@mmah*, *al-Maqa@sid al-Kha@sshah*, dan *al-Maqa@sid al-Juzi@yah*. Berikut penjelasannya :

**a) *Al-Maqa@sid al-Kulliyah al-'a@mmah***

*Al-Maqa@sid al-Kulliyah al-'a@mmah* (maqasid yang menyeluruh bagi syari'ah) adalah *maqasid- maqasid* yang harus dijaga dan diperhatikan pada setiap atau mayoritas syariat. *Maqasid* ini secara garis besar adalah mendatangkan kemaslahatan-kemaslahatan bagi hamba-hamba baik bersifat individu atau jama'ah, fisik atau maknawi, kondisi atau harta, nampak atau sembunyi, dunia atau akhirat. Kemudian masuk pula *kulliyah al-khamsi al-daru@riyah*, yaitu *Hifdh al-Di@n*, *Hifdh al-Nafs*, *Hifdh al-'aql*, *Hifdh al-Nasal*, dan *Hifdh al-Ma@l*. Kemudian setelah itu cakupan *maqasid ammah* yaitu menegakkan keadilan, mengurus bumi, menjaga stabilitas dan ketertiban

---

<sup>64</sup> Ibid., 30.



keamanan, membersihkan jiwa, mengeluarkan orang-orang mukallaf dari kekuasaan hawa nafsu dan syahwat menuju kekuasaan syara' dan akal.<sup>65</sup>

**b) *Al-Maqa@sid al-Kha@sshah***

*Al-Maqa@sid al-Kha@sshah* adalah *maqa@sid-maqa@sid* yang berada pada ruang lingkup syariat tertentu. Maka hukum-hukum syariat didalam *maqa@sid* ini untuk menjaga *maqa@sid 'a@mmah* dan mengitari disisinya. Seperti ibadah, *maqa@sid*-nya adalah mengagungkan Tuhan, menyambung hubungan antara hamba dan Tuhannya, membersihkan jiwa, asupan hati. Dengan demikian hukum ibadah adalah pondasinya dan illatnya yaitu dengan menyelidiki *maqasid* ini. Dengan contoh ini di mungkinkan ada perluasan *ma@qa@sid* ini dengan mengakomodir *ma@qa@sid- ma@qa@sid* didalam hukum-hukum keluarga, mu'amalah, ekonomi, donasi, pidana, pemerintahan, tradisi, dan sosial kemasyarakatan. Namun terkadang *ma@qa@sid* ini dipersempit dalam ruang lingkup *ma@qa@sid* shalat, zakat, pernikahan, jihad, hukum waris dan hukuman<sup>66</sup>.

**c) *Al-Ma@qa@sid al-Juzi@***

*Al-Maqa@sid al-Khasshah* adalah *maqa@sid-maqa@sid* tertentu pada setiap hukum-hukum permasalahan secara terpisah dan tersendiri. *maqa@sid* ini masuk didalam ranah *maqa@sid 'a@mmah* dan *maqa@sid kha@sshah*. Dan *maqa@sid* inilah yang menjadi dasar untuk mengetahui *maqa@sid 'a@mmah*

<sup>65</sup> Ahmad Raisuni, *Maqa@sid al-Maqa@sid*, ( Bairut Libanon : *al-Syabkah al-'arabiyah lil Abhast wa al-Nasyr*, 2013), 92.

<sup>66</sup> Ibid., 93.

dan *maqa@sid kha@sshah* dengan cara penelitian dan mengkorelasikan bagian-bagiannya.

Hukum syariat terkadang mempunyai satu *maqa@sid* seperti persaksian didalam akad dan sebagian mu'alah, *maqa@sid* adalah untuk mencegah pengingkaran dan perselisihan. Dan terkadang mempunyai mempunyai *maqa@sid* seperti 'iddah dalam talak, *maqa@sid* adalah memastikan hamil atau tidak, memberi kesejahteraan dengan memberikan tempat tinggal dan nafkah, sebagai perantara mempermudah perceraian dan mempercepat memutus perceraian atau meneruskannya, dan sebagai kesempatan rujuk dan damai bagi talak roj'i<sup>67</sup>.

Menurut Imam Syathibi membagi *Maslahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya menjadi tiga, yaitu :

**a) *Daruriyah***

*Daruriyah* adalah sesuatu yang tidak boleh tidak harus ada dalam mewujudkan kemaslahatan agama dan dunia, bila hal tersebut tidak ada maka kemaslahatan dunia tidak berjalan stabil bahkan rusak dan binasa. Sedangkan di akhirat menyebabkan tidak selamat dari murka Allah, kenikmatan, dan kembali kepada Allah dengan kerugian yang nyata<sup>68</sup>.

**b) *Hajjiyah***

Hajiyah adalah sesuatu yang di butuhkan untuk kelonggaran dan menghilangkan kesempatan yang dapat menyebabkan kesulitan, yang berikut juga akan menyebabkan terbaikannya hal yang dicari. Apabila maqasid itu

---

<sup>67</sup> Ibid., 94.

<sup>68</sup> Thahir, *Ijtihad* 44.

tidak di jaga umumnya orang mukallaf akan terjebak dalam kesulitan namun tidak sampai pada tingkat kerusakan normal yang di hindari dalam kemaslahatan umum<sup>69</sup>.

### c) *Tahsiniyah*

Tahsiniyah adalah mengambil teradisi yang baik dan pantas serta menjahui hal-hal yang dapat menodai yang dicela oleh akal sehat. Pengertian tersebut terangkum dalam bagian akhlak mulia<sup>70</sup>.

## 5. Interkoneksi Masalah

Tujuan syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan sekaligus menolak terjadinya *masfsadah* (kerusakan) bagi manusia, baik bersifat *dunyawiyyah* maupun *ukhrawiyyah*. Kemaslahatan yang hendak diwujudkan tersebut tercakup dalam lima hal pokok (*al – usul al-khamsah*: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta). Lima hal pokok tersebut adalah bersifat hirarkis, yakni kemaslahatan yang berkaitan dengan agama didahulukan dari pada empat kemaslahatan yang lain, demikian juga kemaslahatan jiwa didahulukan dari pada kemasalahan akal, keturunan dan harta.<sup>71</sup>

Menurut Halil Thahir, lima *masalah* tersebut saling terkait dan saling mendukung. Halil, mencontohkannya shalat, perintah melaksanakan shalat lima waktu misalnya, walaupun tujuan utamanya adalah pemeliharaan akan kemaslahatan agama (*hifz al-din*), tapi juga terkait dengan pemeliharaan kemaslahatan jiwa, akal, keturunan dan harta. Seseorang yang akan melaksanakan shalat disyaratkan harus suci dari *hadath* dan najis, dan

<sup>69</sup> Ibid, 45.

<sup>70</sup> Ibid, 46.

<sup>71</sup> Halil Thahir, *Ijtihad Maqasid*, (Yogyakarta: PT. Lkis Pelangi Aksara,2015), 71.

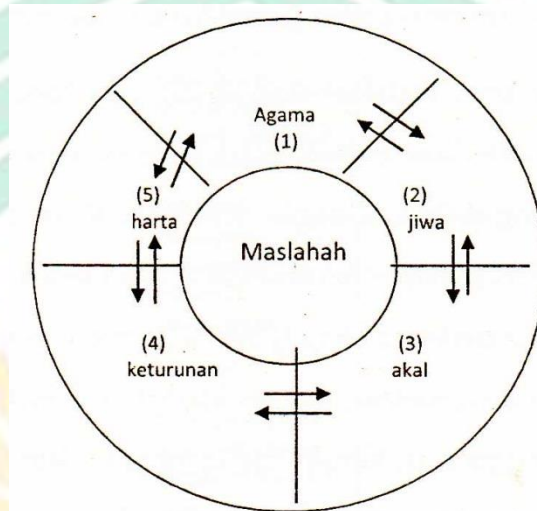
sudunnahkan ber – *siwak*, serta disunnahkan mandi ketika mau melaksanakan shalat jum'at. Aturan shalat ini merupakan pemeliharaan atas kemaslahatan jiwa.

Seseorang yang akan melaksanakan shalat juga harus dalam kondisi sehat akal, tidak dalam keadaan mabuk. Dengan demikian, shalat juga berkaitan dengan kemaslahatan akal. Shalat yang dilaksanakan dengan benar dan penuh keikhlasan akan menjauhkan dari perbuatan keji (*fakhsha*), seperti perbuatan zina. Kemaslahatan yang terdapat dalam shalat tersebut adalah termasuk kategori *hifz a;-nasl* (pemeliharaan keturunan). Shalat juga melatih seseorang disiplin dan tepat waktu, karena shalat dinilai sah ketika dilaksanakan di waktunya. Bahkan Allah memerintahkan seseorang yang selesai melaksanakan shalat Jum'at agar tidak menyalahgunakan waktu tanpa bermakna, ia diperintahkan agar segera menyebar dimuka bumi, mencari rizki (*fadl Allah*). Dengan demikian, perintah Allah agar menjadikan shalat sebagai sarana minta pertolongan (*isti'anah*) dalam menjalani problem kehidupan, termasuk tentang problem menacari nafkah. Dari penjelasan ini, maka shalat juga berkaitan dengan perlindungan harta (*hifz al-mal*).

Menurut Halil Thahir, keterkaitan masing-masing, lima unsur pokok, seperti dalam contoh shalat tersbut diatas, maka hubungan antar *masalahah* (interkoneksi *masalahah, ittisaliyat al –masalih*) dalam bingkai unsur pokok (*al-usul al-khamsah*; agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) dapat dilihat dalam bagan berikut :

## Bagan

### Interkoneksi Masalah



Bagan diatas menggambarkan bahwa setiap lima unsur pokok *maslahah* memiliki sel (wilayah cakupan) tersendiri. Keberadaan sel di masing–masing unsur bukan berarti sama sekali tidak terkait dengan unsur yang lain, tapi justru ada keterkaitan dan saling melengkapi antara satu unsur dengan unsur yang lain. Agama, sebagai kemaslahatan yang harus di prioritaskan dari kemaslahatan lainnya, tidak akan terwujud tanpa keberadaan jiwa, akal, keturunan dan harta. Dengan kata lain, keberlangsungan kemaslahatan agama membutuhkan empat kemaslahatan tersebut. Demikian juga kemaslahatan jiwa butuh pada agama, akal, keturunan, dan harta.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Ibid., 72.

## 6. Tujuan-tujuan umum dalam Alquran

Tujuan umum Alquran terbagi dua yaitu *mansushah* dan *gharu manshushah*. *Maqasid Alquran al-Manshushah* (tujuan yang secara tegas disebutkan dalam Alquran)

Tujuan-tujuan umum Alquran (*Maqa >sjid Alquran*) :

- A. Menurut Ahmad al-Raisuni adalah tujuan tujuan luhur yang diperoleh dari sekumpulan hukum-hukum Alquran.
- B. Menurut Abdul Karim al-Hamidi adalah tujuan-tujuan yang dengannya al-Qur'an diturunkan, yang seluruhnya berorientasi untuk kemaslahatan hamba.
- C. Menurut Ibn Ashur adalah tujuan (*maqa >sjid*) *shari >at* secara umum adalah terbentuknya tatanan umat dan segala bentuk kebaikan bagi

mereka seluruhnya. Hal tersebut mencakup kebaikan, baik bagi akal, perbuatan dan seluruh alam tempat mereka hidup<sup>73</sup>.

D. Menurut al-Biqai keseluruhan kandungan Alquran berporos pada tiga tujuan umum (*al - maqasid al-ammah*), yaitu menjelaskan tentang keyakinan (*al - aqidah*), hukum (*ahkam*) dan cerita atau hikayat (*qisas*). Tiga tujuan tersebut adalah manifestasi dari surat al-Ikhlâs.

menurut al-Raisuni, ada lima:

- 1) Mengesakan Allah Swt dan beribadah kepada-Nya. Diantara ayat yang berbicara tentang tauhid ini adalah Surat Hud ayat 1-3.
- 2) Petunjuk (hidayah) bagi manusia baik dalam urusan agama maupun duniawi. Hal ini ditegaskan dalam Surat al-Baqarah ayat 185.
- 3) Penyucian diri dan mengajarkan kebijaksanaan.
- 4) Kasih sayang dan kebahagiaan (*maqasid al - rahmah wa al - sa'adah*). Hal ini ditegaskan oleh Surat al-Isra' ayat 82.
- 5) Menegakkan kebenaran dan keadilan. Hal ini ditegaskan oleh Surat al-Hadid ayat 25.<sup>74</sup>

**Tambah**

**metode mencari maqasid**

**Maqasi umum yang dengan alquran ijtihad**

<sup>73</sup> Al-Ta'hir Ibn Ashu'at, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah*, (Kairo Mesir: Dar al-Salam 2014),

68

<sup>74</sup> Ahmad Raisuni, *Maqasid al-Maqasid*, (Bairut Libanon : al-Syabkah al-'Arabiyah lil Abhast wa al-Nasyr, 2013), 88.