

Menertibkan Kembali *Maqāṣid*: Demarkasi Makna dan Penerapan dalam Tafsir *Maqāṣidī* Kontemporer

Mahbub Ghozali,^{1*} Imam Bustomi²

¹Fakultas Usuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia

²Institut Bahri Asyiq, Galis, Bangkalan, Indonesia

Email: mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

*Corresponding author

Abstract

Contemporary *maqāṣidī* exegesis has flourished as a paradigm for interpreting the Quran; however, it has developed without establishing the most fundamental demarcation line: the scope of authority within which *maqāṣid* (objectives) operate. This research aims to establish this missing demarcation line as a benchmark and subsequently use it to evaluate the validity of *maqāṣid* applications in contemporary discourse. Employing a qualitative approach with a comparative case-study design and “close reading” methodology, the study reveals that the *uṣūl al-fiqh* tradition—from al-Juwainī to al-Syātībī—consistently positions *maqāṣid* as a guide for application (*muwajjih li al-taṭbīq*) rather than as a determinant of meaning (*muḥaddid li al-ma’nā*). Consequently, *maqāṣid* are situated at the downstream stage of the interpretive process—a boundary consistently maintained within the ‘*ulūm al-Qur’ān*. The study finds that contemporary *maqāṣidī* exegesis does not represent a natural continuation of this tradition but rather an epistemological rupture. The safeguard rules (*dawābiṭ*) formulated by Waṣfī ‘Āsyūr Abū Zaid and Aḥmad al-Raisūnī fail structurally because they undermine their own authority by shifting *maqāṣid* from the downstream to the upstream stage of meaning. However, this failure is not an inherent consequence of the methodological structure itself; the model proposed by ‘Abd al-Karīm Ḥamidī demonstrates that the *maqāṣid* approach remains coherent provided it is applied to legal verses where the indication of meaning is clear.

Keywords: *Tafsīr Maqāṣidī*, Epistemological Demarcation, *Nafs al-ḥukm*; *taḥqīq al-manāt*; autonomy of meaning

Abstrak:

Tafsir *maqāṣidī* kontemporer berkembang pesat sebagai paradigma penafsiran al-Qur’an, namun tumbuh tanpa pernah menetapkan garis demarkasi paling mendasar: di manakah *maqāṣid* berwenang bekerja. Penelitian ini bertujuan untuk menetapkan garis demarkasi yang absen sebagai tolak ukur, lalu menggunakannya untuk menilai keabsahan penerapan *maqāṣid* dalam wacana kontemporer. Kajian ini merupakan studi kualitatif dengan desain kasus komparatif yang menempuh skema *close reading*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tradisi *uṣūl al-fiqh* dari al-Juwainī hingga al-Syātībī secara konsisten menempatkan *maqāṣid* sebagai pengarah penerapan (*muwajjih li al-taṭbīq*), bukan penentu makna (*muḥaddid li al-ma’nā*) sehingga letaknya berada di hilir proses pemaknaan—sebuah batas yang konsisten ditahan dalam ‘*ulūm al-Qur’ān*. Penelitian



ini menemukan bahwa tafsir *maqāṣidī* kontemporer bukanlah kelanjutan alami dari tradisi ini, melainkan sebuah patahan epistemologi, di mana aturan pengaman (*dawābit*) yang dirumuskan Waṣfi 'Āsyūr Abū Zaid dan Aḥmad al-Raisūnī gagal secara struktural karena membatalkan otoritasnya sendiri dengan memindahkan *maqāṣid* dari hilir ke hulu makna. Namun kegagalan ini bukan konsekuensi alamiah dari struktur metodis; model 'Abd al-Karīm Ḥamidī membuktikan *maqāṣid* tetap koheren selama ditahan pada ayat hukum yang jelas indikasi maknanya.

Kata Kunci: *Tafsir maqāṣidī, demarkasi epistemologi, nafs al-ḥukm; taḥqīq al-manāt; otonomi makna*

Pendahuluan

Dalam dua dekade terakhir, *tafsir maqāṣidī* telah menjelma menjadi salah satu paradigma berpengaruh dalam kajian al-Qur'an kontemporer yang menawarkan jalan keluar untuk membaca teks suci secara responsif terhadap tujuan-tujuan syariat.¹ Namun di balik pertumbuhannya yang pesat, ketegasan fungsinya—apakah pada ranah penetapan makna teks (*naḥw al-ḥukm*) ataukah hanya pada ranah penerapannya dalam realitas (*taḥqīq al-manāt*)—tidak pernah ditetapkan secara tegas dalam wacana kontemporer. Akibatnya, *maqāṣid* diterapkan tanpa batas yang jelas—kerap menyeberang dari fungsinya sebagai pengarah penerapan (*muwajjih li al-taṭbīq*) menjadi penentu makna (*muḥaddid li al-ma'nā*),² tanpa ada yang menandai penyeberangan itu sebagai persoalan. Gejalanya tampak jelas pada dua perumus paling berpengaruh: Waṣfi 'Āsyūr Abū Zaid menetapkan *maqṣad* ayat sebagai “hakim atas mufasir” yang menjangkau hingga makna kata dan huruf,³ sementara Aḥmad al-Raisūnī menjadikan kehendak penutur sebagai “penghakim pertama dan terakhir” atas makna setiap lafaz.⁴ Ketidadaan demarkasi dan penyeberangan yang tidak memiliki penanda ini merupakan dua sisi dari persoalan epistemologis yang sama: selama posisi *maqāṣid* belum ditetapkan secara jelas, setiap penerapannya kehilangan tolak ukur keabsahan.

Kesenjangan ini menjadi semakin tampak pada beragam literatur yang melakukan penerapan *maqāṣid*. Penelitian terdahulu menampilkan sebuah pola yang konsisten. Sebagian besar menggunakan *maqāṣid* sebagai pemandu penafsiran atau penggalian

¹ Waṣfi 'Āsyūr Abū Zaid, “Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li-Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm Fi Zilāl Al-Qur'an Unmūzajan” (Jāmi'ah al-Qāhirah, 2013); Aḥmad Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāṣid Al-Syari'ah: Abḥās Wa Maqālāt* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2016); 'Abd al-Karīm Ḥamidī, “Maqāṣid Al-Qur'ān Min Tasyrī' Al-Aḥkām” (Jāmi'ah al-Amīr 'Abd al-Qādir li al-'Ulūm al-Islāmiyah, 2004).

² Ahmad Ubaydi Hasbillah, “Min Al-Ḥarbi Lla Al-Lṣlah Wa Al-Salam: Tafsiru Āyāti Āl-Ġihād 'ala Daw'i Maqāṣidihā,” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 1 (January 31, 2022): 145–172; Aasim Padela, “Maqāṣidī Models for an 'Islamic' Medical Ethics,” *American Journal of Islam and Society* 39, no. 1–2 (August 8, 2022): 72–114.

³ Waṣfi 'Āsyūr Abū Zaid, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān Al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsīyah Li-Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur'ān* (Kairo: Mufakkirūn al-Dauwliyah li-Nasyr wa al-Tauzī', 2019), 6.

⁴ Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāṣid Al-Syari'ah: Abḥās Wa Maqālāt*, 105.

hukum (*istinbāt*) pada beragam wilayah baru – mulai dari jihad,⁵ tata kelola zakat,⁶ dan lingkungan⁷ – dengan menyebut adanya kriteria, panduan, alur penalaran (*masālik*), atau pengaman (*dābiṭ*) sebagai tolak ukur, namun tanpa sekalipun menetapkan lebih dulu di ranah mana *maqāṣid* bekerja. Hanya satu kajian yang merumuskan *dāwābiṭ* (pengaman) secara eksplisit sebagai pengaman metode – dengan mengacu pada al-Būṭī⁸ – tetapi berhenti pada perumusan tanpa menguji apakah aturan itu bertahan dalam praktik. Kesadaran terhadap model *maqāṣid* yang kerap “membingungkan” dimunculkan oleh Padela,⁹ namun hanya berhenti pada gejala, tanpa menautkannya pada akarnya yang berupa ketiadaan demarkasi. Selebihnya, para peneliti terfokus pada *maqāṣid* secara historis, konseptual, atau komparatif tanpa menyentuh persoalan posisinya dalam pemaknaan.¹⁰ Penelitian terdahulu cenderung sibuk untuk merumuskan, memakai atau bahkan mempersoalkan *dāwābiṭ*, tetapi mengabaikan posisi di mana *maqāṣid* berwenang atas makna. Ketidadaan ketetapan atas penerapan atau penetapan membuat implementasi *maqāṣid* berlangsung tanpa kendali yang menjadi celah yang dituju dalam penelitian ini.

Berangkat dari kesenjangan tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menetapkan garis demarkasi yang selama ini absen – batas antara ranah penetapan makna dan ranah penerapannya – lalu menggunakannya sebagai tolak ukur untuk menilai keabsahan penerapan *maqāṣid* dalam wacana kontemporer. Untuk itu, kajian ini menempuh tiga langkah yang saling menopang. Pertama, merekonstruksi batas fungsional *maqāṣid* dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* dari al-Juwainī hingga al-Syāṭibī, guna menetapkan tolak ukur tunggal tentang di mana *maqāṣid* semestinya bekerja. Kedua, menunjukkan bahwa batas itu turut dikawal oleh standar tafsir hukum (*al-tafsīr al-aḥkām*) klasik dan disiplin *‘ulūm al-Qur’ān*, sehingga setiap pergeseran letak *maqāṣid* berimplikasi langsung pada otoritas perangkat penafsiran. Ketiga, menilai penerapan *maqāṣidī* kontemporer terhadap tolak ukur tersebut – dengan menyandingkan rumusan metodologis para perumus utamanya dan praktik penafsiran yang aktual – sehingga tampak apakah *maqāṣid* tetap pada ranah penerapan atau telah menyeberang ke ranah makna. Melalui ketiga langkah ini, penelitian ini hendak merumuskan pada kondisi apa tafsir *maqāṣidī* dapat berjalan secara epistemologis tanpa mengorbankan otonomi makna teks.

⁵ Hasbillah, “Min Al-Ḥarbi Lla Al-Lṣlah Wa Al-Salam: Tafsiru Āyāti Āl-Ġihād ‘ala Ḍaw’i Maqāṣidihā.”

⁶ Akmal Bashori et al., “The Transformation of Zakat Law: An Analysis of Ijtihād Maqāṣidī in the Modernisation of Zakat Practices in Indonesia,” *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah* 15, no. 1 (July 9, 2024): 34–72.

⁷ Lina Marlina Susana et al., “Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia’s Resource Policies,” *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (September 16, 2025): 650–670.

⁸ M. Ainur Rifqi and A. Halil Thahir, “Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah,” *Millah* 18, no. 2 (February 16, 2019): 335–356.

⁹ Padela, “Maqāṣidī Models for an ‘Islamic’ Medical Ethics.”

¹⁰ Siddig Ahmad et al., “Mafhūmu Fiqhi Al-Marātib Wa Fiqhi Al-Awlawiyyāt Fī Maqāṣidi Al-Qur’ān: Dirāsah Taṭbīqiyyah Fī Malaysia,” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 19, no. 1 (June 30, 2024): 271–302.

Penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa persoalan mendasar tafsir *maqāṣidī* kontemporer bukanlah pemakaian *maqāṣid* itu sendiri, melainkan ketiadaan garis yang menetapkan di mana *maqāṣid* bekerja. Ketidadaan batas ini menjadikan *maqāṣid* kerap menyeberang dari pengarah penetapan (*muwajjih li al-taṭbīq*) menjadi penentu makna (*muḥaddid li al-ma'nā*). Argumentasi ini bertumpu pada distingsi yang telah lama dikenal, antara makna yang melekat pada teks (*naḥḥ al-ḥukm al-syar'ī*) dan signifikansi yang muncul dari penerapannya pada konteks (*taḥqīq manāṭ al-ḥukm*).¹¹ Jika distingsi ini benar menjadi batas yang menjaga otonomi makna, maka dapat diduga bahwa aturan pengaman (*dawābiṭ*) yang dirumuskan tanpa lebih dulu menetapkan batas tersebut akan kehilangan tolak ukur, dan berpotensi membatalkan dirinya sendiri ketika makna lahiriah teks berbenturan dengan tuntutan *maqāṣid*.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan desain studi kasus komparatif yang bersifat *content analysis*.¹² Objek materialnya adalah rumusan metodologis dan praktik penafsiran empat lapis pemikiran: tolak ukur metodologis (al-Juwainī, al-Ghazālī, Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, dan al-Syāṭibī), standar tafsir ahkam (al-Qurṭubī, Ibn al-'Arabī, Ibn al-Faras al-Andalusī, dan Ibn 'Āsyūr), dan para perumus *maqāṣidī* kontemporer (Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid, Aḥmad al-Raisūnī, dan 'Abd al-Karīm Ḥamidī). Kasus-kasus ini dipilih secara *purposive* berdasarkan satu kriteria fungsional, yakni sejauh mana sebuah karya memfungsikan *maqāṣid* sebagai kerangka yang mendahului penetapan makna, apa pun sebutannya (seperti *tafsīr maqāṣidī*, ijtihad kontekstual, atau *fiqh maqāṣidī*). Sumber datanya sepenuhnya berupa data tekstual primer—kitab-kitab *uṣūl al-fiqh* dan tafsir—yang dilengkapi dengan literatur sekunder sebagai konteks. Pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran dan dokumentasi pasase-pasase kunci pada setiap karya. Analisis ditempuh dalam tiga tahap; pertama, rekonstruksi induktif atas batas fungsional *maqāṣid* dari korpus klasik guna menetapkan tolak ukur; kedua, pembacaan cermat (*close reading*) yang menyandingkan rumusan metodologis tiap pemikir kontemporer dengan praktik penafsirannya yang aktual; dan ketiga, pengujian konsistensi internal aturan pengaman (*dawābiṭ*) terhadap tolak ukur tersebut.

Hasil dan Pembahasan

Antara Hermeneutika Makna dan Epistemologi Penerapan: Penelusuran Genealogis Demarkasi *Maqāṣid* dalam Tradisi *Uṣūl al-Fiqh*

Penundukan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai penentu atau pengubah makna teks (*muḥaddid li al-ma'nā*) al-Qur'an mengalami benturan epistemologi mendasar dengan tradisi penafsiran klasik. Benturan ini bukan soal apakah *maqāṣid* boleh digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an—sebab tradisi klasik mengenal dan memaknainya—melainkan soal pada tahap mana dan dengan otoritas apa *maqāṣid* bekerja. Pertanyaan ini membutuhkan jawaban melalui penelusuran atas label apa pun yang digunakan—baik label *maqāṣid*, ijtihad kontekstual, atau *fiqh maqāṣidī*—yang memfungsikan *maqāṣid*

¹¹ Ibrāhīm bin Mūsā Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 3 (Cairo: Dār Ibn Affān, 1997), 231.

¹² Philipp Mayring, *Qualitative Content Analysis: Theoretical Foundation, Basic Procedures and Software Solution* (Austria: Gesis, 2014).

sebagai kerangka yang mendahului penetapan makna teks. Secara genealogis, bangunan ini—mulai dari al-Juwainī hingga asy-Syāṭibī—tidak dirancang untuk membentuk hermeneutika fleksibilitas atas makna ayat, melainkan untuk menjaga otonomi semantis al-Qur'an dari intervensi spekulatif yang berdalih kemaslahatan. *Maqāṣid* tidak pernah dikonstruksi sebagai perangkat untuk merekonstruksi struktur arti (*al-ma'nā*) suatu ayat, melainkan sebagai penuntun dalam menentukan signifikansi keberlakuan (*al-maghzā*) makna tersebut dalam konteks sosial yang dinamis.

Akar perlindungan terhadap otonomi semantis al-Qur'an dalam kerja *maqāṣid* dapat ditelusuri sejak al-Imām al-Juwainī, yang memisahkan aparatus penyingkapan makna kebahasaan al-Qur'an dari aparatus penalaran *maqāṣidi*. Bagi al-Juwainī, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab (*al-syarī'ah al-'arabīyah*), maka penyelesaian makna lafaz (aturan sintaksis, semantik, dan keumuman-kekhususannya) berada di bawah otoritas kebahasaan,¹³ sementara seluruh penalaran *maqāṣid* (*ma'nā*) ditangguhkan ke dalam standar analogi (*al-qiyās*). Pemisahan ruang inilah bentuk pengamanan paling awal melalui pemfungsian *maqāṣid* dari hukum yang telah ditetapkan teks (*naṣṣ*) atau konsensus (*ijmā'*) untuk menyingkap sebab hukumnya (*illah*) lalu memperluas penerapannya, bukan menuju penetapan makna al-Qur'an.¹⁴ Bahkan, pada titik yang paling dekat dengan pembalikan—ketika al-Juwainī mendahulukan *al-qā'idah al-kullīyah* (kaidah umum) yang bersandar pada *darūra* (kepentingan yang memaksa) di atas *al-qiyās al-juz'ī al-jalī*—yang diralat adalah produk ijtihad (*qiyās*), bukan makna eksplisit sebuah ayat.¹⁵ Hierarki tersebut mengatur prioritas antar-hukum dalam ranah perluasan jangkauan hukum (*ta'diyat al-ḥukm*), dan sama sekali bukan legitimasi untuk menganulir tekstual-eksplisit al-Qur'an.

Prinsip ini dipertegas oleh al-Ghazālī melalui pengaman lokasi yang dinyatakan secara eksplisit. Seluruh diskursus *al-maṣlaḥah* dan *al-kulliyāt al-khams*, ia tempatkan di dalam pembahasan *al-istiṣlah*, bukan dalam *dalālāt al-alfāz*—dengan penegasan bahwa *al-ma'nā al-munāsib* yang dimaksud beroperasi pada pembahasan tentang *qiyās*.¹⁶ Menjadikan *maqāṣid* sebagai basis untuk memalingkan makna lahir ayat tanpa didukung indikator kebahasaan (*qarīnah lughawīyah*) atau otoritas teks lain (*al-aṣl*), bagi al-Ghazālī, setara dengan *al-tasyrī' bi al-ra'y*—membuat hukum baru berdasarkan penalaran subjektif—sebagaimana penegasannya, *man istaḥlaḥa faqad syarra'a, kamā anna man istaḥsana faqad syarra'a* (siapapun menetapkan [hukum] atas dasar maslahat, ia telah membuat syariat sendiri; sebagaimana seseorang menetapkan [hukum] atas dasar *istiḥsān*, ia telah membuat syariat sendiri).¹⁷ Di sini, al-Ghazālī menolak *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum mandiri: ia bukan sumber (dalil) kelima yang berdiri sendiri (*laysa aṣlan*

¹³ 'Abd al-Malk bin 'Abd Allah Al-Juwainī, *Al-Burhān Fī Uṣūl Al-Fiqh*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1997), 43.

¹⁴ Ibid., 2:23.

¹⁵ Ibid., 2:81.

¹⁶ Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā* (Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1993), 176.

¹⁷ Ibid., 179.

khāmisan bi ra'sih), melainkan harus tunduk pada syarat *darūrīyah*, *qaṭ'īyah*, *kullīyah*, dan tidak bertentangan dengan teks (*la yurad naṣṣ 'alā khilāfih*).¹⁸

Batasan ini justru teruji pada kasus yang paling menantang: masalah *al-tatarrus* (perisai manusia). Dalam kondisi perang, ketika musuh menjadikan sekelompok tawanan Muslim sebagai tameng hidup di garis depan, maka pasukan Muslim dihadapkan pada dua pilihan—menyerang dengan konsekuensi terbunuhnya para tawanan yang darahnya terlindungi (Muslim), atau menahan diri dengan konsekuensi kemenangan musuh atas seluruh umat. Al-Ghazālī membolehkan penyerangan meski mengakibatkan terbunuhnya para tawanan, sehingga tampak seolah *maṣlahah* (menyelamatkan umat yang lebih besar) membatalkan larangan tekstual atas pembunuhan jiwa yang terlindungi—sebagaimana QS. al-Nisā' [4]: 93 dan QS. al-Isrā' [17]: 33. Namun pembacaan yang utuh menunjukkan sebaliknya. Al-Ghazālī tidak menetapkan ulang makna ayat larangan membunuh, dan tidak pula menjadikan *maṣlahah* sebagai pengecualian yang dibaca ke dalam ayat. Ia membingkainya sebagai keadaan yang tidak memiliki preseden dalam syariat (*lā 'ahda bihi fī al-syar'*) dan mensyaratkan *maṣlahah* yang sekaligus *darūrīyah*, *qaṭ'īyah*, dan *kullīyah*.¹⁹ Justru pengetatan syarat inilah yang membuktikan bahwa kasus tersebut bukan justifikasi bagi *maṣlahah* atas teks (*naṣṣ*), melainkan penimbangan pada tataran penerapan hukum (*tahqiq al-manāṭ*) dalam kondisi ekstrem. Makna ayat tetap utuh, tidak diekspansi; yang dibatasi adalah jangkauan keberlakuannya dalam situasi darurat, bukan makna teksnya.

Perkembangan ke arah substantif-etis dimatangkan oleh 'Izz al-Dīn> ibn 'Abd al-Salām. Meskipun ia mereduksi seluruh orientasi syariat pada *jalb al-maṣāliḥ wa dar'u al-mafāsid*, ia memasang dua pengaman epistemologi yang ketat. Pertama, menarik garis antara wilayah akal dan wilayah wahyu. Baginya, kemaslahatan dan kemudaratan duniawi dapat dikenali manusia melalui akal dan pengalaman (*ma'rūfah bi al-ḍarūrah wa al-tajārub wa al-'uqūl*), sehingga di ranah inilah penalaran *maṣlahah* memiliki tempat.²⁰ Namun kemaslahatan ukhrawi berada di luar jangkauan itu; ia tidak dapat diketahui kecuali melalui wahyu (*lā tu'rif illā bi al-syar'*). Karena penetapan makna teks (*naṣṣ*) termasuk ranah *al-naql* (transmisi wahyu) dan bukan ranah *al-tajārub* (pengalaman indrawi), *maṣlahah*—yang berbasis akal—dengan sendirinya tidak berwenang menetapkannya.²¹ Kedua, supremasi teks eksplisit (*ẓāhir al-lafẓ*) atas pertimbangan *maṣlahah*. 'Izz al-Dīn menegaskan bahwa lafaz dibawa kepada apa yang ditunjukkan oleh makna lahirnya, baik menurut kaidah bahasa, konvensi syariat, maupun kelaziman pemakaian, dan tidak boleh dialihkan kepada kemungkinan makna yang tersembunyi (*al-iḥtimāl al-khafī*).²² Pernyataan ini adalah penolakan eksplisit terhadap penggunaan *maṣlahah* untuk menggeser makna eksplisit menuju *al-iḥtimāl al-khafī* (kemungkinan makna tersembunyi). Nilai etik-*maqāsidī* di sini bertindak sebagai *ḥikmah* yang

¹⁸ Ibid., 180.

¹⁹ Ibid., 176–177.

²⁰ 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ al-Anām*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1991), 10.

²¹ Ibid.

²² Ibid., 2:121.

menjelaskan tujuan di balik hukum, bukan sebagai alat dekonstruksi atas pemaknaan teks.

Konsolidasi terbesar epistemologi ini dirumuskan oleh al-Syāṭibī melalui bangunan hermeneutika induktif. Al-Syāṭibī menegaskan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* hanya dapat ditangkap melalui akumulasi induktif (*istiqrā'*) atas keseluruhan korpus ayat, bukan dari pembacaan parsial atas satu ayat tunggal (*lā yaṣbutu bi dalīlin khāṣṣ, bal bi adillatin mundaḥḥin ba'duhā ilā ba'd*).²³ Dari sini lahir sebuah konsekuensi logis yang menentukan. Karena arah penalaran *istiqrā'* bergerak dari korpus yang menyeluruh menuju kaidah universal (*kullīyah*), hasil induksi ini tidak dapat dibalik menjadi instrumen deduktif yang menghakimi satu ayat—sebab membalik logikanya berarti membatalkan dasar produksinya sendiri, sehingga *maqāṣid* yang tidak lahir dari satu ayat, tidak mungkin menjadi hakim atas makna satu ayat. Karena mekanisme induktif ini, penguasaan kaidah bahasa mutlak mendahului pemahaman ayat. Atas dasar ini, al-Syāṭibī menetapkan ilmu-ilmu kebahasaan sebagai syarat yang tak terhindarkan.²⁴ Rantai operasinya tegas—bahasa lebih dahulu, lalu pemahaman teks, baru *maqāṣid*—sehingga *maqāṣid* selalu berada di hilir makna dan tidak pernah menjadi pintu masuknya.

Formulasi al-Syāṭibī yang paling presisi terletak pada pembagian setiap dalil syar'i ke dalam dua premis. Ia menyatakan,

*Kullū dalīlin syar'īyin fa-mabnīyun 'alā muqaddimatayn: iḥdāhumā rāji'atun ilā taḥqīqi manāṭ al-ḥukm, wa al-ukhrā tarji'u ilā nafs al-ḥukm al-syar'ī; fa-al-ūlā naẓariyah...wa al-sāniyah naqliyah.*²⁵

(setiap dalil syar'i dibangun di atas dua premis: salah satunya berkenaan dengan pijakan hukum (*taḥqīq al-manāṭ*) dan yang lain berkenaan dengan makna hukum syar'i itu sendiri. Yang pertama bersifat rasional...dan yang kedua bersifat transmisif wahyu.)

Pernyataan ini menunjukkan bahwa bangunan dalil syar'i bergantung pada pijakan hukum (*taḥqīq manāṭ al-ḥukm*) yang bersifat rasional dan makna hukum itu sendiri yang bersifat transmisif. Pada konteks ini, *maqāṣid* dan *ijtihād* beroperasi pada premis penerapan yang rasional; sedangkan makna berasal dari premis tekstual yang berbasis wahyu; keduanya tidak dapat saling dipertukarkan. Dengan demarkasi ini, instrumen operasional dalam sistem al-Syāṭibī tidak dirancang untuk mendekonstruksi struktur semantik ayat. Pertimbangan dampak penafsiran (*i'tibār al-ma'ālāt*) menimbang konsekuensi penerapan hukum atas perbuatan mukalaf,²⁶ bukan membaca ulang makna al-Qur'an. Demikian pula analisis konteks penuturan yang al-Syāṭibī sebut *al-maqāṣid al-'arabīyah*²⁷—yang dimaksud adalah maksud kebahasaan yang terkodekan dalam *siyāq* (konteks)—sama sekali bukan *maqāṣid al-syarī'ah* yang dihadapkan pada lafaz. Kedua instrumen ini justru mengawal kontekstualisasi agar implementasi makna tidak melenceng dari tujuan hakiki syariat, bukan untuk menggeser makna itu sendiri.

²³ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 81.

²⁴ Ibid., 5:53.

²⁵ Ibid., 3:231.

²⁶ Ibid., 5:179.

²⁷ Ibid., 4:232.

Keempat tokoh ini tidak membentuk sebuah perkembangan yang secara bertahap melonggarkan batas antara *maqāṣid* sebagai pengarah penetapan (*muwajjih*) dan *maqāṣid* sebagai penentu makna (*muḥaddid*), melainkan menegaskan satu batas yang identik dengan bentuk pengaman yang kian eksplisit. Yang berevolusi bukanlah garis batasnya, melainkan kecanggihan penjagaannya: al-Juwainī melokalisasi *maqāṣid* ke ranah *qiyās* secara struktural; al-Ghazālī menyatakan lokalisasi itu secara harfiah dan menolak status sumber mandiri; ‘Izz al-Dīn memperluas jangkauan *maṣlaḥah* ke seluruh fikih, namun menahannya dengan supremasi *ẓāhir* (lafaz eksplisit) – membuktikan bahwa penguatan *maqāṣid* tidak dengan sendirinya menggesernya ke ranah penentuan makna; dan al-Syāṭibī menyatukan ketiganya menjadi arsitektur eksplisit yang menempatkan *maqāṣid* di premis penerapan, bukan premis makna. Batas demarkasi epistemologi inilah yang selanjutnya berfungsi sebagai alat uji diagnostik untuk menilai apakah integrasi *maqāṣid* dalam sejarah penafsiran bekerja sebagai variabel *tarjih* yang sah atau sebagai malpraktek hermeneutika yang merusak otonomi semantik al-Qur’an.

Antara Penimbang dan Penentu Makna: Kedudukan *Maqāṣid* dalam Penafsiran al-Qur’an

Dalam tradisi penafsiran, hubungan antara *maqāṣid*, *‘ulūm al-Qur’ān*, dan penetapan makna membentuk satu arsitektur yang saling mengunci: batas-batas metodologis studi al-Qur’an menentukan ruang gerak *maqāṣid* yang absah, sementara pergeseran fungsi *maqāṣid* menjadi penentu makna yang berdampak pada peran *‘ulūm al-Qur’ān* sebagai disiplin pengawal. Pengujian komparatif-tematis atas korpus tafsir ahkam klasik menegaskan distingsi yang menjadi poros bagian ini: integrasi pertimbangan masalah dan hikmah hukum oleh mufasir klasik tidak pernah berkedudukan sebagai instrumen determinatif yang mendahului teks, melainkan secara konsisten beroperasi sebagai satu variabel penimbang (*tarjih*) di antara pilihan-pilihan makna yang telah dibuka oleh otoritas linguistik dan teks-teks wahyu. Dalam struktur ini, *maqāṣid* tidak memproduksi makna baru dan tidak membatalkan batas lahiriah ayat; ia bekerja sebagai penyaring di hilir, setelah perangkat semantik dan *‘ulūm al-Qur’ān* menyelesaikan fungsi pembatasan kategorisnya.

Keterikatan antara struktur *‘ulūm al-Qur’ān* dan operasi *maqāṣid* ini terlihat paling jelas dalam penanganan ambiguitas lafaz (*musytarak* atau *muḥtamal*). Pada penafsiran kata *qurū’* dalam QS. al-Baqarah [2]: 228, seluruh mufasir ahkam klasik – al-Qurṭubī, Ibn ‘Aṭīyah, Ibn al-‘Arabī, hingga Ibn Faras al-Andalūsī – memulai pemaknaan bukan dari spekulasi tujuan syariat, melainkan dari peta leksikal bahasa Arab yang menampung dua makna setara: masa suci (*al-ṭuhr*) dan masa haid (*al-haid*). Di sini, *maqāṣid* tidak diberi ruang untuk menciptakan makna ketiga atau mendefinisikan ulang hakikat *qurū’*. Al-Qurṭubī merumuskan kaidah prosedural: *ṣārat al-āyah mufasssiran fī al-‘adad muḥtamalatan fī al-ma’dūd, fa-wajaba ṭalab al-bayān li al-ma’dūd min ghayrihā* (ayat itu telah jelas dalam hal bilangan tetapi masih samar pada objek yang dihitung, sehingga wajib mencari penjelas dari luar ayat).²⁸ Pernyataan *ṭalab al-bayān* (penjelas yang dicari) untuk

²⁸ Muḥammad bin Aḥmad Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām Al-Qur’ān*, vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), 115.

memenangkan salah satu opsi makna adalah indikator gramatikal (*qarīnah* pada *ṣalāsata qurū'*), riwayat sahabat, serta konfirmasi teks lain seperti QS. al-Ṭalāq [65]:1 (*fa-ṭalliḡūhunna li 'iddatihinna*), dan hadis riwayat Ibn 'Umar. Sepanjang proses ini, *maqāṣid* bersifat subordinat dan eksplanatif, bukan determinatif. Ketika Ibn 'Aṭīyah dan al-Qurṭubī menegaskan bahwa tujuan '*iddah* adalah verifikasi kebersihan Rahim (*al-istibrā'*),²⁹ *maqāṣid* itu berfungsi menjelaskan sebab ('*illah*) di balik hukum dan mengeluarkan perempuan yang belum digauli dari cakupannya – dan itu pun bersandar pada teks eksplisit (*bi-naṣṣ kitāb Allāh*), bukan menjadi argumen mandiri untuk melompat memilih antara *ṭuhr* dan *haid*.

Penguncian yang sama berlanjut pada pencegahan pemaksaan tujuan abstrak atas struktur eksplisit ayat. Penafsiran lafaz *arjulakum* dalam ayat wudu (QS. al-Mā'idah [5]: 6) memperlihatkan bagaimana '*ilm al-qirā'āt* dan semantik kebahasaan mengendalikan opsi *maqāṣid* secara ketat di tengah benturan tiga variasi bacaan (*naṣb*, *khafḍ*, *raf'*) dan pilihan makna antara membasuh (*ghasl*) dan mengusap (*mash*). Ibn al-'Arabī,³⁰ Ibn al-Faras,³¹ dan al-Qurṭubī³² memilih makna membasuh bukan atas dasar kepraktisan atau masalahat kebersihan, melainkan melalui penimbangan *qirā'ah naṣb* yang tidak mengandung ambiguitas dengan dikonfirmasi oleh sunah penerapan Nabi yang tidak pernah mengusap kaki dalam wudu biasa, serta bukti leksikal dari Abū Zaid al-Anṣārī. Kertertundukan *maqāṣid* pada struktur linguistik dan riwayat ini begitu tegas hingga Ibn al-'Arabī merumuskannya sebagai kaidah, *a'riḍ 'an al-ma'ānī wa aqbil 'alā al-akhbār* (palingkan perhatian dari spekulasi penalaran makna, dan berpeganglah pada riwayat).³³ Dalam pandangan para mufasir ini, mengabaikan makna lahiriah yang disokong gramatika dan sunah demi mengejar asumsi masalahat merupakan bentuk tindakan yang dinilai oleh tradisi sebagai *khurūj 'an ṣāhir al-Qur'ān* – sebagaimana terekam pula dalam Ibn al-Faras al-Andalusī sebagai standar evaluatif untuk menolak tarjih yang melampaui otoritas leksikal kata *musytarak*.³⁴ Dengan demikian, “keluar dari teks eksplisit” berfungsi sebagai kategori evaluative yang dengannya membentuk kriteria dalam menilai keabsahan sebuah tarjih.

Dampak sistemis dari kedudukan *maqāṣid* ini terefleksi dalam taksonomi '*ulūm al-Qur'ān*. Baik al-Zarkasyī maupun al-Suyūṭī – saat merinci lima belas instrumen keilmuan yang wajib dikuasai seorang mufassir ('*uddat al-mufassir*) – tidak memasukkan *maqāṣid al-syarī'ah* ke dalam jajaran instrumen penentu makna teks. Ketidadaan ini bukan kealpaan historis, melainkan konsekuensi dari kesadaran bahwa menjadikan *maqāṣid* sebagai perangkat penafsir mandiri akan mengikis objektivitas '*ulūm al-Qur'ān* sebagai pengawal autentisitas pesan. Penafsiran diletakkan pada wilayah sangkaan ilmiah yang sah (*ẓannī*)

²⁹ Ibid., 112; Abd al-Ḥaq bin Ghālib Ibn 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, vol. 1 (Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1422), 304.

³⁰ Muḥammad bin Abd Allah bin Abū Bakr bin Al-'Arabī, *Aḥkām Al-Qur'an*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 71.

³¹ Ibn al-Faras Al-Andalusī, *Aḥkām Al-Qur'an*, vol. 2 (Bairūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006), 376.

³² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*, 6:91.

³³ Al-'Arabī, *Aḥkām Al-Qur'an*, 1:251.

³⁴ Al-Andalusī, *Aḥkām Al-Qur'an*, 1:239.

yang dituntun oleh indikator bahasa dan riwayat (*amārāt wa dalāil*).³⁵ Al-Suyūṭī bahkan mengutip kritik Ibn Taymīyah untuk menandai model penafsiran menyimpang yang menetapkan gagasan lebih dahulu lalu memaksa lafaz al-Qur'an menampungnya sebagai bentuk *tafsīr bi al-ra'y*.³⁶ Tipologi inilah—yakni meyakini gagasan atau *maqāṣid* terlebih dahulu lalu memaksakan lafal al-Qur'an menampungnya—yang di era kontemporer berganti kemasan menjadi penafsiran deduktif. Implikasinya bersifat struktural: begitu gagasan makna dipaksa mengabaikan lafaz, otoritas disiplin-disiplin penyangga teks, seperti *asbāb al-nuzūl*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, dan *al-qirā'āt* turut terlucuti fungsinya sebagai pagar pengaman—sebab perangkat-perangkat itu hanya dapat mengikat penafsiran selama makna teks belum ditundukkan pada tujuan yang ditetapkan dari luar.

Potensi kerusakan berantai ini menemukan buktinya pada kasus transisional Ibn 'Āsyūr, yang memperlihatkan bagaimana pergeseran *maqāṣid* dari penimbang menjadi penentu makna dapat melumpuhkan pagar '*ulūm al-Qur'an* yang ia tetapkan sendiri. Secara konseptual, Ibn 'Āsyūr dalam *Maqāṣid al-Syari'ah* dan *muqaddimah al-Tahrīr wa al-Tanwīr* berdiri sejalan dengan tolak ukur klasik: *maqāṣid* berfungsi menguatkan *tarjih* setelah lafaz (*yaḍ'ufu ihtimāl*), dan makna yang ditarik tidak boleh ditolak oleh struktur lafaz (*lā ya'bāhu al-lafz*).³⁷ Praktiknya pada ayat wudu (*arjulakum*) pun patuh pada kaidah ini dengan menyaring makna melalui riwayat, ijmak, dan diferensiasi linguistik.³⁸ Ketegangan baru muncul pada penafsiran *qurū'* (QS. al-Baqarah [2]: 228). Kontras internal dengan penafsirannya atas QS. al-Ṭalāq [65]:4 menyingkap sebab ketegangan ini. Ketika pembatas tekstual independen (*mukhaṣṣiṣ naṣṣī*) tersedia—sebagaimana pada QS. al-Ṭalāq [65]:4—Ibn 'Āsyūr membatasi keumuman ayat secara tertib lewat jalur normatif '*ulūm al-Qur'an* dan *asbāb al-nuzūl*.³⁹ Namun pada al-Baqarah [2]:228 dengan tiadanya teks penjelas independen, ia terdorong menjadikan sintesis dua tujuan syariah (*al-jam' bayn maqsiḍay al-syāri'*) sebagai pangkal *tarjih* yang mendahului bahasa—dan untuk memenangkannya, ia mendiskualifikasi indikator gramatikal *ṣalāṣa qurū'*, perangkat 'ilmu al-Qirā'āt dan al-Lughah, dengan melabelinya sebagai argumentasi yang tidak kuat (*istidlāl ghayr nāhiḍ*).⁴⁰ Justru karena terisolasi pada satu ayat, kasus ini bernilai diagnostik. Hal ini menunjukkan bahwa begitu *maqāṣid* didudukkan sebagai penentu makna, mufasir terdorong melumpuhkan instrumen kebahasaan yang menghalangi konstruksi tujuannya—sebuah celah metodologis yang selanjutnya dieksploitasi secara penuh oleh proyek-proyek tafsir *maqāṣidī* kontemporer yang menjadikan rekonstruksi makna yang tak terbatas terbuka.

³⁵ Muḥammad bin Abd Allah Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957), 16.

³⁶ Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*, vol. 4 (Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974), 210.

³⁷ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid Al-Syari'ah Al-Islāmīyah*, vol. 3 (Qaṭr: Wizārah al-Aufāq wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah, 2004), 62.

³⁸ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *At-Tahrīr Wa at-Tanwīr*, vol. 6 (Tunisia: al-Dār al-Tunisiyah li Nasyr, 1984), 130.

³⁹ Ibid., 28:315–217.

⁴⁰ Ibid., 2:391.

Penempatan *Maqāṣid* dalam Wacana Tafsir *Maqāṣidī* Kontemporer: Antara Simpulan dan Premis

Batas epistemologi yang ditegakkan oleh kalangan *uṣūliyyīn* dan *mufasssirīn*—dengan menegaskan *maqāṣid* sebagai premis penetapan (*tahqīq al-manāt*) dan bekerja di hilir makna sebagai variabel *tarjih* dan tidak pernah berada di premis makna (*nafs al-hukm*) sebagai penentunya—menyediakan tolak ukur tunggal untuk menelusuri posisinya dalam wacana kontemporer. Tolak ukur ini bekerja secara konsisten pada konsep *maqāṣid al-Qurʾān* di awal kemunculannya pada abad ke-20 M. Pernyataan Ḥasan al-Banna dalam *Maqāṣid al-Qurʾān al-Karīm* menandai orientasi tematik-hidayah dalam tradisi *al-Manār* yang sepenuhnya menempatkan *maqāṣid* di bawah kendali bahasa dan riwayat. Bahkan, al-Banna menandai peringatan bahwa pemahaman atas ayat tidak boleh dikuasai oleh kepentingan khusus atau hawa nafsu pribadi (*an lā tataḥakkama fīmā yaḥkamūna min al-āyāt aghrād khāṣṣah au ahwāʾ syakhsīyah*).⁴¹ Ketika Maḥmūd Shaltūt dalam *Ilā al-Qurʾān al-Karīm* tampak mendahulukan *maqāṣid* dalam rencana kerjanya—yang memulai penafsiran dengan merangkum *maqāṣid al-Qurʾān* terlebih dahulu, baru menunjukkan gaya dan metode (*asālīb*) penjelasannya—yang ia maksudkan bukan *maqāṣid al-syariʾah*—seperti *kullīyāt al-khams*—sebagai penentu makna, melainkan taksonomi konten al-Qurʾān (akidah, akhlak, hukum) dan tujuan dakwah komunikatifnya.⁴² Kecenderungan ini terlembaga dalam pemaknaan atas QS. al-Fātiḥah [1] dan al-Baqarah [2] yang menggunakan analisis atas komposisi tekstual dan tematik-komposisional,⁴³ bahkan patuh pada batas klasik dalam menghadapi ayat *mustasyābihāt*.

Bahkan, penempatan fungsi *maqāṣid* dalam skema klasik masih konsisten dalam *Tafsīr al-Manār* yang sering dieksploitasi dalam skema kontemporer. Eksploitasi ini berangkat dari dorongan berlebih untuk memburu ‘illah di balik hukum⁴⁴ dan klaim bahwa *maqāṣid* bersifat lintas-zaman⁴⁵ yang tertanam dalam *al-Manār*. Riḍā masih menempatkan *maqāṣid al-dīn* setelah penetapan hukum sebagai hikmah eksplanatif⁴⁶ yang menunjukkan *al-Manār* masih menerapkan mekanisme yang konsisten, tanpa membalik urutan operasi hermeneutikanya. Konsistensi ini berlanjut di tangan ‘Abd Allāh Darrāz dan Muḥammad ‘Izzat Darwazah. Darrāz dalam *al-Nabāʾ al-Aẓīm* menyusun *maqāṣid al-sūrah* bukan sebagai premis yang mendahului pembacaan, melainkan sebagai simpulan yang dibangun secara induktif dari analisis komposisi dan keserasian surah (*naẓm*);⁴⁷ penerapan *maqāṣid* murni berada pada intra-tekstual dan per-surah. Darwazah menerapkan hal yang sama dengan memanfaatkan penataan kronologis wahyu untuk menangkap tujuan retorik dan komunikatif teks, seraya melarang keras pemerasan

⁴¹ Ḥasan Al-Banna, *Maqāṣid Al-Qurʾān Al-Karīm* (al-Kuwait: Dār al-Waṣīqah, 2004), 29.

⁴² Maḥmūd Syaltūt, *Ilā Al-Qurʾān Al-Karīm* (Kairo: Dār al-Syurūq, n.d.).

⁴³ Ibid., 9–11.

⁴⁴ Muḥammad Rasyīd bin ‘Alī Riḍā, *Al-Manār*, vol. 5 (Egypt: al-Hayʾah al-Miṣriyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1990), 77.

⁴⁵ Ibid., 6:233.

⁴⁶ Ibid., 5:185.

⁴⁷ Muḥammad ‘Abd Allāh Darrāz, *Al-Nabāʾ Al-‘Aẓīm: Naẓarāt Jadīdah Fī Al-Qurʾān* (al-Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzīʾ, 1997), 242.

(*tamahḥul*) tujuan teknis-informasional dari lafaz.⁴⁸ Ketiganya menempatkan *maqāṣid* di hilir makna—menjadikannya sebagai deskripsi hasil pembacaan struktur teks, bukan kerangka yang didiktekan dari luar.

Konsistensi ini menemukan anomalnya dalam struktur metodologis tafsir *maqāṣidī* yang menempatkan kerangka *maqāṣid* pada posisi hulu makna. Mekanisme paling eksplisit ditemukan dalam karya Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid dalam *al-Tafsīr al-Maqāṣidī li-Suwar al-Qur'ān* dan *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī*. Di sini, peran *maqāṣid* dieskalasi secara bertahap: dari tuntutan keutamaan (*awwalīyah*) dan sentralistis,⁴⁹ menjadi tolak ukur yang menghakimi. Abū Zaid menegaskan bahwa penafsiran *maqāṣid* sebagai komponen yang didahulukan, karena ia arah yang baku dan menghakimi atas seluruh arah lain (*huwa al-muqaddam; li-annahu ittijāh mi'yārī wa ḥākīm 'alā sā'ir al-ittijāhāt*),⁵⁰ bahkan *tafsīr maqāṣidī* dianggap sebagai induk segala jenis tafsir (*abū kulli ḥāzihi al-anwā' min al-tafsīr*),⁵¹ hingga *maqṣad* ayat ditetapkan sebagai hakim bagi mufasssir (*yakūnu maqṣid al-āyah ḥākīman li al-mufasssir...fa-lā yasraḥu fī syarḥi al-āyah illā bi-qadri mā yasraḥuhu maqṣaduhā*)⁵². Abū Zayd menyusun hierarki pemaknaan dalam lima tingkat yang berujung pada tingkat *maqṣad* kata dan huruf.⁵³ Klaim ini berkonsekuensi pada pembalikan rantai al-Syāṭibī dengan menempatkan *maqāṣid al-'ammah* bergerak menuju surah ke ayat dan berakhir ke kata dan huruf, di mana tingkat terbawah ditegaskan “haruslah tunduk pada *maqāṣid* yang umum (*maqāṣid al-ḥurūf...summa al-āyāt...lā budda an takūn amahkūmah bi al-maqāṣid al-'ammah*)”.⁵⁴

Selain itu, Abū Zayd mengklaim bahwa *maqāṣid* digali secara induktif dari korpus-menyeluruh yang berwenang menghakimi makna leksem individual. Akan tetapi, model ini runtuh dalam ukuran yang ditetapkan Abū Zayd ketika menetapkan rumusan lima *ḍawābit*. Rumusan kedua menyaratkan penguasaan bahasa Arab sebagai pilar penafsiran,⁵⁵ sementara aturan keempat menempatkan *maqāṣid* umum sebagai hakim (*ḥākīmah*) atas segala tingkat termasuk makna kata.⁵⁶ Begitu makna lahiriah lafaz berbenturan dengan asumsi *maqāṣid* umum, rantai komandonya memberikan kata akhir kepada *maqāṣid*—sehingga aturan bahasa turun status dari penentu otonom menjadi pelengkap formalitas prosedural. Klaim ini kontras dengan penempatan al-Ghazālī atas masalah selama tidak ada teks (*naṣṣ*) yang menyalahinya; Abū Zayd tidak memiliki klausa penundukan yang setara.

⁴⁸ Muḥammad Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr Wa Al-Ḥadīṣ*, vol. 5 (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutb al-'Arabīyah, 1383), 266.

⁴⁹ Abū Zaid, “Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li-Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm Fi Zilāl Al-Qur'an Unmūzajan,” 17.

⁵⁰ Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān Al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsīyah Li-Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur'ān* (Kairo: Mufakkirūn al-Dauwliyah li-Nasyr wa al-Tauzī', 2019), 6.

⁵¹ Ibid., 15.

⁵² Ibid., 39.

⁵³ Ibid., 9.

⁵⁴ Ibid., 83–84.

⁵⁵ Ibid., 77.

⁵⁶ Ibid., 83.

Klaim metodis ini pada dasarnya hanyalah konsep yang tidak terimplementasikan dalam kerja pemaknaan. Dalam penerapannya, Abū Zayd menempuh jalur *tarjih* makna melalui skema linguistik dan riwayat, dengan *maqṣad* berperan sebagai *ḥikmah* penjelas. Bukti konkret atas klaim ini ditemukan dalam kasus hukuman mati atas sekelompok pembunuh bagi satu korban (*qatl al-jamā'ah bi al-wāḥid*) yang ditambatkan pada teks eksplisit, *wa lakum fi al-qishāṣ ḥayāh* (QS. al-Baqarah [2]: 179).⁵⁷ Di sini, *maqṣad* difungsikan sekadar mengurai hikmah dari hukum yang sudah tetap. Kecenderungan untuk menempatkan *tarjih* linguistik dan riwayat juga pada kasus *isti'zān* (izin) pada QS. al-Nūr [24]: 17.⁵⁸ Divergensi antara klaim metodologis yang menyeberang dan praktik yang tetap bertahan memperlihatkan bahwa bahaya utama dari klaim metodis Abū Zayd tidak terletak pada produk makna individualnya, melainkan pada justifikasi metodologis yang ia tetapkan. Persoalan yang terbukti terletak pada kerangkanya menjadi riskan bagi siapa pun yang menerapkan metodenya dengan memindahkan *maqāsid* ke hulu sebagai mekanisme dalam mendekonstruksi makna.

Pemindahan yang sama ke hulu makna telah terjadi bahkan sebelum domain ini diaplikasikan ke ranah tafsir al-Qur'an oleh Abū Zayd. Aḥmad al-Raisūnī menetapkan pemindahan ini dalam domain fikih yang secara konsisten oleh pendahulunya ditetapkan di hilir makna. Al-Raisūnī memostulatkan kehendak penutur sebagai hakim pertama dan terakhir dalam menentukan makna setiap lafaz (*al-ḥakam al-awwal wa al-akhir fi taḥdīd ma'nā ayy lafz*).⁵⁹ Ia juga menetapkan bahwa indikator semantik (*dalālah lughawīyah aṣlīyah*) bukanlah satu-satunya penentu bagi makna dan petunjuk syariah (*laysat hiya al-muḥaddid al-wāḥid li al-ma'ānī wa al-dalālah al-syar'īyah*).⁶⁰ Untuk menopang postulat ini, al-Raisūnī mengutip *al-Muwāfaqāt* dengan memotong klausa pengimbangannya. Pada tempat aslinya, al-Syāṭibī sedang membangun paritas dua kutub; syariat memiliki maksud pada penggunaan kebahasaan Arab dan maksud pada penggunaan istilah yang berkaitan dengan hukum. Di tengah dua kutub ini, al-Syāṭibī memberikan pengaman sebagai penyeimbangannya dengan rumusan, *yakhtaṣṣu bi-ma'rifatihī al-'ārifūna bi-maqāsid al-syārī'*; *kamā anna al-awwala yakhtaṣṣu bi-ma'rifatihī al-'ārifūna bi-maqāsid al-'arab* (dipahami secara khusus oleh mereka yang mengenal maksud *al-Syārī'*; sebagaimana yang pertama dipahami secara khusus oleh mereka yang mengenal maksud bahasa Arab).⁶¹ Klausa *kamā anna al-awwala*—sebagai jangkar yang menyeimbangkan kutub bahasa—tidak disertakan. Tanpanya, kalimat yang menegaskan dua alat setara berubah menjadi penegasan satu alat penentu. Inilah yang disebut dengan ironi struktural; pasase yang dikutip untuk membuktikan keunggulan *maqāsid* atas bahasa justru memuat penegasan paritas bahasa—bahkan pada konteks yang sama, al-

⁵⁷ Waṣfī 'Asyūr Abū Zaid, *Maqāsid Al-Aḥkām Al-Fiqhīyah: Tārīkhuhā Wa Wazā'ifuḥā Al-Tarbawīyah Wa Al-Da'wīyah* (Kuwait: Wizārah al-Aufāq wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah, 2012), 24.

⁵⁸ Abū Zaid, *Naḥwa Tafsīr Maqāsidī Li Al-Qur'ān Al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsīyah Li-Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur'ān*, 105.

⁵⁹ Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāsid Al-Syārī'ah: Abḥās Wa Maqālāt*, 105.

⁶⁰ Ibid., 105–106.

⁶¹ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 4:27.

Syāṭibī mendahulukan katup linguistik Arab dengan alasan al-Qur'an turun dengan bahasa mereka.⁶²

Pemotongan ini bukan insiden tunggal, melainkan berpola. Pada kutipan lain dari bagian yang sama, al-Raisūnī mengutip pernyataan "*al-maṣāliḥ al-mujarradah lā talzam al-'arabīyah*" (masalahat murni tidak terikat pada bahasa Arab).⁶³ Di sini, al-Raisūnī menghilangkan kalimat pasangannya pada konteks yang sama: *taḥqīq al-manāṭ lā yaftaqīru ilā al-'ilm bi-maqāṣid al-Syārī'* (verifikasi *manāṭ* tidak memerlukan pengetahuan tentang *maqāṣid al-Syārī'*).⁶⁴ Frase ini merupakan klaim eksplisit al-Syāṭibī yang menempatkan *maqāṣid* pada sisi penerapan, bukan pengambilan makna. Dua pemotongan ini memperlihatkan bahwa al-Raisūnī mengupayakan *maqāṣid* sebagai perangkat yang tampak mengungguli bahasa dengan domainnya yang diperluas, tidak hanya dalam sisi penerapan akan tetapi dapat masuk pada sisi pemaknaan. Pola kegagalan yang sama dengan Abū Zayd dalam menetapkan aturan pengaman (*dābiṭ*) juga ditemukan dalam al-Raisūnī. Ia merumuskan pengaman yang sekilas melindungi otoritas bahasa melalui pernyataan "*lā yaḥtāju ilā maṣar maqāṣidī*" (tidak membutuhkan analisis *maqāṣidī*).⁶⁵ Namun pada kalimat yang sama, al-Raisūnī menambahkan kualifikasi yang membatalkan pengaman itu dengan menyebutkan bahwa makna kebahasaan, bukanlah penentu tunggal.⁶⁶ Dua pengaman ini kontradiktif; di satu sisi, ia menempatkan bahasa sebagai penentu; di sisi lain, ia meruntuhkan perangkat bahasa itu sendiri.

Dua kegagalan penetapan pengaman (*dawābiṭ*)—Abū Zayd dan al-Raisūnī—bukanlah keniscayaan yang biasa terjadi pada konstruksi metodis dalam *maqāṣid*. Hal ini dibuktikan melalui keberhasilan 'Izz al-Dīn dalam persoalan yang identik yang berhasil secara konsisten dalam menjaga pengaman ini. Ketika ia menetapkan *ẓāhir al-lafẓ* sebagai penentu akhir dari makna dengan melakukan penolakan pada kemungkinan makna yang tersembunyi (*al-iḥtimāl al-khāfi*),⁶⁷ ia secara konsisten mengunggulkan bahasa pada setiap persoalan kontradiksinya. Hal ini berbeda dengan Abū Zayd dan al-Raisūnī yang menyerahkan keputusan akhir pada kehendak penutur dan *maqṣad*, sehingga otoritas final justru jatuh pada sisi yang seharusnya diamankan. Meskipun demikian, keduanya berbeda dalam hal penerapan konsepsi metodisnya. Jika Abū Zayd mengalami divergensi antara klaim metodis dengan praktik pemaknaan, maka al-Raisūnī menjalankan pergeseran ini langsung dalam praktik.

Bukti dari klaim ini secara jelas dapat dilihat dari pembatasan (*taqyīd*) makna hadis "*la tuṣāḥib illā mu'minan*" (janganlah berteman kecuali dengan seorang mukmin). Al-Raisūnī melakukan penyempitan makna dengan menetapkan larangan dalam konteks tertentu (bukan larangan mutlak) dengan pertimbangan *maqāṣid*, tanpa eksplorasi

⁶² Ibid., 2:102.

⁶³ Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāṣid Al-Syārī'ah: Abḥās Wa Maqālāt*, 120.

⁶⁴ Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 5:128.

⁶⁵ Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāṣid Al-Syārī'ah: Abḥās Wa Maqālāt*, 105.

⁶⁶ Ibid., 105–106.

⁶⁷ Al-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*, 121.

kebahasaan.⁶⁸ Makna yang ditetapkan kemudian dikuatkan dengan pernyataan al-Munāwī dan al-Ṭibī, sebagai legitimasi atas klaim maknanya.⁶⁹ Di sini, al-Raisūnī menempuh pemaknaan melalui *maqāṣid* dengan perangkat transmisi kebahasaan—melalui al-Munāwī dan al-Ṭibī—sebagai legitimasi. Bahkan, ini diperkuat melalui pernyataannya: *lā tata’attā illā li-man lahu khibrah sābiqah bi-mujmal maqāṣididhi* (tidak tercapai kecuali oleh orang yang sudah lebih dulu menguasai keseluruhan *maqāṣid*-nya).⁷⁰ Al-Raisūnī menjadikan klaim ini sebagai inti persoalan (*bayt al-qaṣīd*). Hal ini berarti bahwa untuk memahami maksud syariat, kita harus sudah menguasai keseluruhan *maqāṣid* lebih dahulu. Tapi, untuk mengetahui *maqāṣid*, kita harus memahami teks-teks syariat, sehingga klaim ini mengalami sirkularitas metodis: untuk memahami teks, perlu *maqāṣid*; tapi untuk punya *maqāṣid*, perlu memahami teks. Klaim metodis sirkuler ini tidak pernah dialami oleh para pendahulunya, bahkan oleh al-Syāṭibī yang menjadi fondasi dari al-Raisūnī.

Dua kasus yang melibatkan Abū Zayd dan al-Raisūnī mengindikasikan posisi yang sama dalam menempatkan pengaman (*dābiṭ*) kebahasaan sebagai sumber otoritas, tetapi tidak dijalankan pada level penerapannya. Abū Zaid yang mengutip Abduh — *ḥazir al-naẓar ilā wujūhi al-tafāsīr illā li-fahmi lafẓin ghāba ‘anka murādu al-‘arab minhu* (hindarilah menelaah ragam tafsir kecuali untuk memahami lafaz yang maksud orang Arabnya luput darimu)⁷¹—yang juga dikutip oleh al-Bannā dioperasikan sebagai pengalaman linguistik⁷²—pada tingkat metodisnya dilumpuhkan oleh aturan *maqāṣid* yang menghakimi. Begitu juga dengan al-Raisūnī yang mengutip Ibn ‘Āsyūr — *lā ya’bāhu al-lafẓ* (yang tidak ditolak oleh lafaz)⁷³—tanpa pernah mengoperasikannya. Pengabaian pengaman linguistik dengan menempatkannya pada ornamen legitimasi membedakan keduanya dengan kasus al-Bannā yang mengutip pengaman yang sama, tetapi menjalankannya.

Berhadapan dengan dua kegagalan ini, langkah ‘Abd al-Karīm Ḥamidī bukan sekadar membuktikan bahwa *maqāṣid* dapat dijalankan secara aman, melainkan menunjukkan bagaimana seharusnya ia dijalankan. Ḥamidī mengunci ruang operasi *maqāṣid* pada tingkat akumulasi hukum — *al-aḡhrād al-‘ulyā al-ḥāṣilah min majmū’ aḥkām al-Qur’ān* (tujuan-tujuan tertinggi yang dihasilkan dari keseluruhan hukum al-Qur’an)⁷⁴—yang secara struktural berada di ranah *taḥqīq al-manāṭ*, sehingga *maqāṣid* dalam skemanya tidak pernah menyusup ke penentuan makna lafaz tunggal. Ia konsisten menuntut makna al-Qur’an tunduk pada *ẓāhir al-naṣṣ* dan norma bahasa Arab, dan pada tataran penerapan mekanisme ini terbukti bekerja ketika dipakai menolak penafsiran Baṭiniyah

⁶⁸ Al-Raisūnī, *Al-Ẓarī’ah Ilā Maqāṣid Al-Syarī’ah: Abḥās Wa Maqālāt*, 109–110.

⁶⁹ Ibid., 110.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Abū Zaid, “Al-Tafsīr Al-Maqāṣidi Li-Suwar Al-Qur’ān Al-Karīm Fi Ẓilāl Al-Qur’ān Unmūzajan,” 25.

⁷² Al-Banna, *Maqāṣid Al-Qur’an Al-Karīm*, 54.

⁷³ Aḥmad Al-Raisūnī, *Maqāṣid Al-Maqāṣid: Al-Gḥayāt Al-‘Ilmīyah Wa Al-‘Amaliyah Li-Maqāṣid Al-Syarī’ah* (Bairūt: al-Syubkah al-‘Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2013), 28.

⁷⁴ Ḥamidī, “Maqāṣid Al-Qur’ān Min Tasyrī’ Al-Aḥkām,” 100.

yang meninggalkan lafaz demi makna batin.⁷⁵ Berbeda dengan Abū Zaid dan al-Raisūnī, aturan pengaman Ḥāmidī tidak saling membatalkan, karena *maqāṣid* sejak awal ia dudukkan sebagai produk yang ditarik dari dan tunduk pada teks—bukan hakim yang mendiktenya.

Pembatasan Ḥāmidī pada ayat-ayat hukum yang maknanya telah stabil secara leksikal dalam tradisi fikih, dan karenanya tidak memaksakan *maqāṣid* pada ayat yang berpotensi memunculkan ketegangan tajam antara *ẓāhir* dan *maqāṣid*—seperti *qurū'* atau *wudu'*. Penahanan diri inilah yang membedakannya dari tokoh yang justru mengejar ayat-ayat bermakna terbuka untuk menegaskan otoritas *maqāṣid*. Di sini dapat dirumuskan sebuah kaidah normatif bagi *tafsīr maqāṣidī* yang hendak tetap absah: kinerjanya paling aman dan paling pada tempatnya, ketika beroperasi pada ayat-ayat hukum yang indikasi maknanya jelas pada tataran linguistik (*ṣāriḥ al-dalālah fi ẓāhir al-ma'nā*)—yakni ketika *maqāṣid* dibiarkan bekerja pada sisi penerapan hukum yang maknanya telah dipastikan lebih dahulu oleh bahasa dan riwayat, bukan didorong masuk untuk memutuskan makna yang masih terbuka. *Maqāṣid*, dengan kata lain, menemukan fungsinya yang sah bukan ketika ia menaklukkan wilayah yang paling ambigu, melainkan ketika ia menjaga diri pada wilayah yang paling jelas. Model Ḥāmidī memperlihatkan bahwa pembaharuan tafsir berbasis *maqāṣid* tidak menuntut pengorbanan otonomi teks; ia hanya menuntut *maqāṣid* mengenali batas tempatnya bekerja—dan pada pengenalan batas itulah letak fungsi alamiah *maqāṣid* sebagai pengarah penerapan.

Kesimpulan

Tafsīr maqāṣidī yang selama ini dipandang sebagai kelanjutan alami dari tradisi *maqāṣid* klasik, dalam penelitian ini ditemukan berbeda: ia bukan pemekaran dari tradisi itu, melainkan sebuah patahan darinya. Penelusuran atas genealogi metodisnya dari al-Juwainī hingga al-Syāṭibī menunjukkan bahwa *maqāṣid* tidak pernah dikonstruksi sebagai penentu makna (*muḥaddid li al-ma'nā*), melainkan sebagai pengarah penerapan (*muwajjih li al-taṭbīq*) yang bekerja di hilir makna sebagai variabel *tarjih*—sebuah batas yang, sebagaimana ditegaskan pula oleh standar tafsir ahkam klasik, dikawal oleh disiplin *'ulūm al-Qur'ān*. Ketika batas ini diuji terhadap wacana kontemporer, penelitian ini menemukan bahwa persoalannya bukan terletak pada pemakaian *maqāṣid* itu sendiri, melainkan pada kegagalan struktural aturan pengaman (*dawābiṭ*) yang dirumuskan Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid dan Aḥmad al-Raisūnī, sehingga otoritas final atas makna berpindah dari bahasa ke *maqāṣid*. Yang paling signifikan, kegagalan ini terbukti bukan mekanisme alamiah dari struktur metode *maqāṣid*, melainkan konsekuensi dari satu keputusan arsitektural yang memindahkan *maqāṣid* dari hilir ke hulu makna; sebab 'Abd al-Karīm Ḥāmidī, dengan menahan *maqāṣid* pada ranah penerapan hukum, memperlihatkan bahwa proyek *maqāṣidī* dapat berjalan koheren tanpa mengorbankan otonomi teks. Dengan demikian, *tafsīr maqāṣidī* yang absah menemukan tempatnya yang sah bukan ketika ia menaklukkan ayat-ayat yang paling ambigu, melainkan ketika ia menjaga diri pada ayat-ayat hukum yang indikasi maknanya telah jelas secara linguistik.

⁷⁵ Ibid., 154.

Temuan ini dicapai melalui pembacaan cermat (*close reading*) yang menyandingkan rumusan metodologis para pemikir dengan praktik penafsiran mereka yang aktual, serta membandingkan kutipan mereka atas teks klasik dengan teks aslinya secara utuh. Efektivitas metode ini terletak pada kemampuannya menyingkap apa yang tidak tampak pada pembacaan permukaan. Namun, justru pada aspek efektivitas ini ditemukan batasannya. Sebagai kajian yang bertumpu pada analisis tekstual atas sejumlah tokoh terpilih, penelitian ini tidak mengklaim telah memetakan seluruh spektrum wacana tafsir *maqāṣidī* kontemporer; kaidah normatif yang diusulkan hanya bersandar pada satu model positif tunggal yang dikontraskan dengan dua kasus negatif, sehingga masih berstatus usulan yang membutuhkan pengujian lebih luas. Oleh sebab itu, pengujian terhadap korpus *maqāṣidī* yang lebih besar dan lintas-mazhab dibutuhkan untuk menguji, mengoreksi, dan memperkuat temuan dalam penelitian ini. Batasan ini juga menunjukkan bahwa temuan ini hanya pada kasus spesifik dari tokoh-tokoh yang disebutkan, sehingga bukan klaim universal atas model *tafsīr maqāṣidī*.

Daftar Rujukan

- Abū Zaid, Waṣfī 'Āsyūr. *Maqāṣid Al-Aḥkām Al-Fiqhīyah: Tārīkhuhā Wa Waṣā'ifuhā Al-Tarbawīyah Wa Al-Da'wīyah*. Kuwait: Wizārah al-Aufāq wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah, 2012.
- Abū Zaid, Waṣfī 'Āsyūr. "Al-Tafsīr Al-Maqāṣidī Li-Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm Fi Ṣilāl Al-Qur'an Unmūzajan." *Jāmi'ah al-Qāhirah*, 2013.
- — —. *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidī Li Al-Qur'ān Al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsīyah Li-Manhaj Jadīd Fi Tafsīr Al-Qur'ān*. Kairo: Mufakkirūn al-Dauwliyah li-Nasyr wa al-Tauzī', 2019.
- Ahmad, Siddig, Ahmad Sunawari Long, Zaizul Ab. Rahman, Muhammad Taufiq, and Hüseyin Elmhemit. "Mafhūmu Fiqhī Al-Marātib Wa Fiqhī Al-Awlawiyyāt Fī Maqāṣidī Al-Qur'ān: Dirāsah Taṭbīqiyyah Fī Malaysia." *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 19, no. 1 (June 30, 2024): 271–302.
- Al-'Arabī, Muḥammad bin Abd Allah bin Abū Bakr bin. *Aḥkām Al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Al-Andalusī, Ibn al-Faras. *Aḥkām Al-Qur'an*. Bairūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006.
- Al-Banna, Ḥasan. *Maqāṣid Al-Qur'an Al-Karīm*. al-Kuwait: Dār al-Waṣīqah, 2004.
- Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Mustaṣfā*. Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1993.
- Al-Juwainī, 'Abd al-Malk bin 'Abd Allah. *Al-Burhān Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1997.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Al-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Ẓarī'ah Ilā Maqāṣid Al-Syarī'ah: Abḥās Wa Maqālāt*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2016.
- — —. *Maqāṣid Al-Maqāṣid: Al-Ghāyāt Al-'Ilmiyah Wa Al-'Amaliyah Li-Maqāṣid Al-Syarī'ah*. Bairūt: al-Syubkah al-'Arabīyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2013.
- Al-Salām, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd. *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1991.

- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1974.
- Al-Syāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā. *Al-Muwāfaqāt*. Cairo: Dār Ibn Affān, 1997.
- Al-Zarkasyī, Muḥammad bin Abd Allah. *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'an*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957.
- Bashori, Akmal, Mutho'am Mutho'am, Farida Arianti, Irma Nur Kumala, Eka Nurviani, and Firda Laily Mukarromah. "The Transformation of Zakat Law: An Analysis of Ijtihād Maqāsidī in the Modernisation of Zakat Practices in Indonesia." *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah* 15, no. 1 (July 9, 2024): 34–72.
- Darrāz, Muḥammad 'Abd Allah. *Al-Nabā' Al-'Azīm: Naẓarāt Jadīdah Fi Al-Qur'an*. al-Riyād: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997.
- Darwazah, Muḥammad Izzah. *Al-Tafsīr Wa Al-Ḥadīṣ*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutb al-'Arabiyah, 1383.
- Ḥamidī, 'Abd al-Karīm. "Maqāsid Al-Qur'ān Min Tasyrī' Al-Aḥkām." *Jāmi'ah al-Amīr 'Abd al-Qādir li al-'Ulūm al-Islāmīyah*, 2004.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi. "Min Al-Ḥarbi Lla Al-Lṣlah Wa Al-Salam: Tafsiru Āyāti Āl-Ġihād 'ala Ḍaw'i Maqāsidihā." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 23, no. 1 (January 31, 2022): 145–172.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *At-Taḥrīr Wa at-Tanwīr*. Tunisia: al-Dār al-Tunisīyah li Nasyr, 1984.
- — —. *Maqāsid Al-Syarī'ah Al-Islāmīyah*. Qaṭr: Wizārah al-Aufāq wa al-Syu'ūn al-Islāmīyah, 2004.
- Ibn 'Aṭīyah, Abd al-Ḥaq bin Ghālib. *Al-Muḥarrar Al-Wajīz Fi Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*. Bairūt: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1422.
- Mayring, Philipp. *Qualitative Content Analysis: Theoretical Faoundation, Basic Procedures and Software Solution*. Austria: Gesis, 2014.
- Padela, Aasim. "Maqāsidī Models for an 'Islamic' Medical Ethics." *American Journal of Islam and Society* 39, no. 1–2 (August 8, 2022): 72–114.
- Riḍā, Muḥammad Rasyīd bin 'Alī. *Al-Manār*. Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1990.
- Rifqi, M. Ainur, and A. Halil Thahir. "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah." *Millah* 18, no. 2 (February 16, 2019): 335–356.
- Susana, Lina Marlina, Ramadhani Irma Tripalupi, Suparman Kholil, Nur Efendi, and Gina Sakinah. "Reconstructing Islamic Legal Norms in Environmental Governance: A Maqasid-Based Legal Critique of Indonesia's Resource Policies." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 10, no. 2 (September 16, 2025): 650–670.
- Syaltūt, Maḥmūd. *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Dār al-Syurūq, n.d.