

DIMENSI MAQASHIDI DALAM KITAB *MIN HADI AL-QUR'AN FI RAMADHAN* KARYA AMIN AL-KHULI

Ahmad Ahnaf Rafif¹

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

e-mail: ahnafrafif007@gmail.com

Abstrack

This paper tries to explore the maqashidi elements contained in the Book of Tafsir Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan by Amin Al-Khuli. By using a descriptive-analysis approach, it is concluded that Al-Khuli's explanation of the verses containing the word fasting has maqashid al-syari'ah. In the world of maqashid, the interpretation of Al-Khuli is in accordance with Ibn 'Asyur's general theory of maqashid al-syari'ah which is oriented towards three things, namely islah al-fardi, islah al-jama'i, and islah al-'umrani. Al-Khuli's interpretation describes the three theories, namely: fasting as a riyadhah for Muslims (islah al-fardi); the relationship between fasting and social improvement (islah al-jama'i); and an explanation of the context of civilization at that time (islah al-'umrani). This paper also provides a new view that al-Khuli's work is included in the commentary book.

Keywords: Amin Al-Khuli, Maqashid al-Syari'ah, Tafsir, Fasting, Ibn 'Asyur.

¹ Mahasiswa S1 Progam Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Tulisan ini mencoba menggali unsur-unsur maqashidi yang terkandung dalam Kitab Tafsir Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan karangan Amin Al-Khuli. Dengan menggunakan pendekatan deskriptif-analisis, disimpulkan bahwa penjelasan Al-Khuli terhadap ayat-ayat yang mengandung kata puasa, memiliki maqashid al-syari'ah. Dalam dunia maqashid, penafsiran Al-Khuli ini sesuai dengan teori umum Ibnu 'Asyur tentang maqashid al-syari'ah yang berorientasi pada tiga hal, yaitu islah al-fardi, islah al-jama'i, dan islah al-'umrani. Penafsiran Al-Khuli menggambarkan ketiga teori tersebut, yaitu: puasa sebagai riyadhah bagi muslim (ishlah al-fardi); keterkaitan antara puasa dan perbaikan sosial (ishlah al-jama'i); dan penjelasan konteks peradaban pada masanya (ishlah al-'umrani). Tulisan ini sekaligus memberikan pandangan baru bahwa karya al-Khuli ini termasuk ke dalam kitab tafsir.

Kata kunci: *Amin Al-Khuli, Maqashid al-Syari'ah, Tafsir, Puasa, Ibnu 'Asyur.*

Pendahuluan

Wacana tafsir al-Qur'an kontemporer di Mesir pada tahun 60-an semakin semarak dengan munculnya guru besar sastra Arab, Amin al-Khuli yang menawarkan metode tafsir dalam karyanya, *Manahij Tajdid fi Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*. Al-Khuli dianggap sebagai penancap tonggak aliran sastra di dalam menafsirkan al-Qur'an yang menawarkan pembaharuan metodologi penafsiran al-Qur'an tematik (*maudhu'i*).² Namanya pun digolongkan ke dalam kalangan *modernis-rationalis-inklusif* yang menerima dan menggunakan hermeneutik sebagai pendekatan dalam pengkajian terhadap teks literal Islam yang secara spesifik disebutkan oleh Stefan Wild seperti Nasr Hamd Abu Zayd setelah Amin al-Khuli, Khalafallah dan Bint Syati'.³

Meskipun begitu, menurut Mohammad Salama, terlalu cepat melabeli al-Khuli sebagai seorang modernis meskipun ia juga bukan seorang tradisional. Salah satu pernyataannya yang sering dikutip yaitu *awwal al-tajdid qatl al-qadim bahthan wa dirasatan wa naqdan*, menunjukkan bagaimanasubstansi pemikiran al-Khuli. Bahwa tidak mungkin ada pemahaman yang baik tanpa adanya pengujian yang metodis dan ilmiah terhadap pemahaman di masa lalu. Oleh karena itu, hubungan antara *qadim* (klasik/lama) dan *tajdid* (pembaruan) begitu kompleks dan bersifat dialektis yang akan berakibat besar bagi pengembangan metodologi, termasuk tafsir.⁴

Keseriusan al-Khuli membuat karya-karyanya yang berhubungan dengan teori penafsiran al-Qur'an sering dijadikan rujukan banyak orang karena dipandang sebagai rancang bangun metodologi baru. Sayangnya, al-Khuli tidak pernah menerbitkan karya tafsir. Namun demikian, salah satu karyanya yang berjudul *Manahij Tajdid fi Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* sangat besar peranannya dalam dunia studi al-Qur'an.⁵Teori yang digagas olehnya tersebut kemudian diaplikasikan dan dikembangkan oleh murid-muridnya, yaitu Aisyah Abdurrahman Bint Syati' dalam karyanya *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim, Min Asrar al-Arabiyyah fi Bayan al-Qur'an, Maqal fi al-Insan:*

² Fuad Thohari, Tafsir Berbasis Linguistik "Al-Tafsir Al-Bayani Li Al-Qur'an Al-Karim " Karya 'Aisyah 'Abdurrahman Bintu Syati', dalam *Adabiyyat*, Vol. 8, No. 2, 2009, hlm. 236.

³ Muhammad Muchlish Huda, "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Dialogia*, Vol. 12, No. 1, 2014, hlm.70. Lihat juga Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), vii.

⁴ Mohammad Salama, *The Qur'an and Modern Arabic Literary Criticism: From Taha to Nasr*, (New York: Bloomsbury Academic, 2018), hlm. 42.

⁵ Habibur Rahman, "Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran", dalam *Al-Irfan*, Vol. 1, No. 1, 2019, hlm.101.

Dirasah Qur'aniyyah,⁶ Ahmad Khalafallah, M. Syukri Ayyad, dan terakhir Nasr Hamd Abu Zayd.

Hingga kini, kajian terhadap karya al-Khuli masih didominasi oleh metodologi serta pendekatan sastra yang diramu olehnya. Abu Zayd menerbitkan artikel yang menjelaskan unsur tradisional yang melekat pada pendekatan sastra al-Qur'an dengan menelusurinya pada pembahasan klasik tentang doktrin i'jaz. Artikel panjang tersebut merupakan refleksi atas diskusi yang pernah terjadi pada tahun 1940-an ketika tesis Ahmad Khalafallah menimbulkan polemik di Mesir.⁷ Habibur Rahman menulis artikel berjudul "Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran" yang menggambarkan bagaimana kritik sastra digunakan oleh al-Khuli terhadap al-Qur'an.⁸

Mohammad Salam menulis sebuah buku yang menguraikan pemikiran lima tokoh yang karya-karyanya memberikan dampak yang besar di bidang studi Arab dan al-Qur'an modern. Dimulai dari Thaha Husayn, Amin al-Khuli, Muhammad Ahmad Khalafallah, 'Aisyah Abd Bint al-Syati', dan diakhiri Nasr Hamd Abu Zayd. Buku ini sekaligus memberikan analisis yang rinci mengenai teks dan peristiwa yang, selama beberapa dekade, memicu perdebatan tentang validitas kritik sastra dalam mendekati al-Qur'an.⁹ Sudah mafhum diketahui, bahwa kajian atas pendekatan sastrawi tidak selamanya bernada positif. Jamal al-Bana di dalam karyanya *Tafsir al-Qur'an baina al-Qudama wa al-Muhadditsin* menyampaikan kritiknya terhadap empat tokoh kontemporer, yaitu Amin al-Khuli, Muhammad Syahrur, Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd. Terkait al-Khuli, Jamal melihat bahwa akar pemikiran al-Khuli banyak dipengaruhi oleh Frederich Schleiermacher dan Theodore Noldeke. Metode tafsir sastra yang menggunakan prinsip tertib-sejarah, menurutnya, merupakan pengaruh daripada orientalis.¹⁰

Sekelumit pemetaan di atas menunjukkan bahwa diskursus mengenai metodologi dan pendekatan sastrawi yang digagas al-Khuli masih menjadi isu yang hangat untuk dibahas. Dampaknya, perhatian para peneliti akan selalu tertuju ke ranah tersebut, dengan sumber primer *Manahij Tajdid fi Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab, Fil Adabil Mashri*,

⁶ Islah Gusmian, "Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", dalam *Al-A'raf*, Vol. 12, No. 2, 2015, hlm. 30.

⁷ Nasr Hamd Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Rpproach to the Qur'an" dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 23, 2003, hlm. 8-9.

⁸ Habibur Rahman, "Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran", dalam *Al-Irfan*, Vol. 1, No. 1, 2019, hlm. 96.

⁹ Mohammad Salama, *The Qur'an and Modern Arabic Literary Criticism: From Taha to Nasr*, (New York: Bloomsbury Academic, 2018), hlm. 1.

¹⁰ Saifuddin dan Habib, "Kritik Epistemologi tafsir Kontemporer (Studi Atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer)", dalam *Analisis*, Vol. 16, No. 1, 2016, hlm. 109-112.

dan *Fannul Qawl*. Dalam penelusuran penulis, belum banyak yang melakukan kajian terhadap serial artikelnya: *Min Hadi al-Qur'an*. Satu-satunya tulisan yang penulis temui adalah sebuah skripsi yang membahas salah satu serial artikelnya yang berjudul *Min Hadi al-Qur'an fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*. Skripsi dengan judul “Konsep Harta dalam al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli (Telaah atas Kitab *Min Hadyi al-Qur'an fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*)” tersebut menyoroti pemikiran Amin al-Khuli dalam menafsirkan dan melakukan studi terhadap al-Qur'an, serta bagaimana ia mengungkapkan konsep harta dalam al-Qur'an.¹¹

Tulisan ini mencoba memunculkan karya lain dari al-Khuli yang merupakan transkrip dari tafsir tematik yang pernah dibawakannya dalam salah satu siaran radio yang kemudian dipublikasikan menjadi serial artikel berjudul *Min Hadi al-Qur'an*. Adapun judul-judul daripada serial tersebut selai *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan* yaitu *Min Hadi al-Quran: Fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*; *Min Hadi al-Quran: al-Qadat al-Rusul*; *Min Hadi Al-Quran: al-Qard al-Hasan*; *Min Hadi al-Quran: Musykilat Hayatina al-Lughawiyyah*.¹² Tulisan ini diharap mampu memantik timbulnya tulisan-tulisan lain yang mengkaji serial tafsir tematik al-Khuli di atas sehingga dapat menambah warna kajian.\

Pembahasan

Biografi dan Tawaran Amin Al-Khuli

Amin Al-Khuli bernama lengkap Amin ibn Ibrahim ibn ‘Abdul Baqi’ ibn Amiir ibn Ismail ibn Yusuf Al-Khuli. Ia dilahirkan pada tanggal 1 Mei 1895, di sebuah kota kecil di Mesir bernama Menoufyia, dari pasangan Ibrahim Abdul Baqi’ dan Fatimah bint ‘Ali ‘Amir Al-Khuli. Kakek Al-Khuli dari pihak ibu merupakan alumni al-Azhar dengan spesialisasi di bidang qira’at, yaitu Syekkh ‘Ali ‘Amir Al-Khuli, yang terkenal dengan sebutan al-Shibhi. Pada usia tujuh tahun Al-Khuli pindah ke Kairo dan tinggal bersama pamannya. Bersama kakeknya, intensitas pembelajaran agamanya semakin meningkat. Di usia sepuluh tahun, ia telah menghafal al-Qur'an (khususnya dalam qira’at Hafsh) dalam rentang waktu 18 bulan. Selain menghafal al-Qur'an, ia juga mempelajari *Tajwid Thuhfah* dan Jazirah, fikih, serta

¹¹ Nur Syafa'atin, “Konsep Harta dalam al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli (Telaah atas Kitab *Min Hadyi al-Qur'an fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*)”, dalam *Skripsi*, (Yogyakarta: Ushuluddin, 2005), hlm. 5.

¹²M. Yusron, dkk, “Studi Kitab Tafsir Kontemporer”, ed. M. Alfatih Suryadilaga, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), hlm. 11-12.

nahwu. Di samping itu, kakeknya juga mewajibkannya untuk menghafal *Kitab asy-Syamsiyah, al-Kanz, al-Jurumiyah, dan Matan Alfiah*.¹³

Pada saat usianya lima belas tahun, Al-Khuli melanjutkan studinya ke Madrasah al-Qadha' Asy-Syar'i (Akademi Hukum). Melalui proses seleksi yang cukup ketat, ia diterima dengan ujian hafalan al-Qur'an lengkap, membaca kitab, dan membuat esai bidang fikih dan nahwu. Melalui madrasah inilah Al-Khuli mampu mengasah kemampuan intelektualnya karena selain mendalami ilmu-ilmu keagamaan seperti fiqh, nahwu, dan lainnya, ia juga mempelajari al-jabar, matematika teoritis, astronomi, fisika, kimia, sejarah, sampai geografi.¹⁴

Amin Al-Khuli menamatkan sekolahnya pada tahun 1920, kemudian diminta untuk mengajar di Madrasah al-Qada' al-Syar'i pada tanggal 10 Mei 1920. Pada tanggal 7 November 1923 kerajaan menetapkan beberapa orang imam bagi kedutaan Mesir di London, Paris, Washington, dan Roma, dan Al-Khuli terpilih menjadi imam di kedutaan Mesir di Roma.¹⁵ Pada tahun-tahun ini pula, ia aktif menulis artikel seperti *al-Madinah al-Arabiyah fi Siqiyah, al-Aslihah al-Nariyah fi al-Juyusy al-Islamiyah dan al-Jundiyah fi al-Islam*.¹⁶ Pada tahun 1926 ia pindah tugas ke Berlin Jerman. Di sana ia banyak menulis artikel, salah satunya yang cukup fenomenal adalah *Egyptian Society and Politics* yang diterbitkan dalam tiga bahasa (Jerman, Inggris dan Prancis). Setelah selama satu tahun ia menetap di Jerman, pada 1927 ia kembali ke Mesir dan kembali mengajar di Akademi Hukum. Di tahun yang sama, ia pindah ke Universitas Mesir (Universitas Kairo) dan pindah mengabdikan pada Jurusan Bahasa Arab di Fakultas Adab. Ia memulai karirnya dari bawah, yakni sebagai pengajar biasa, dosen pembantu hingga akhirnya ia diangkat menjadi Guru Besar Studi al-Qur'an di Universitas Kairo, Giza.¹⁷

Berbagai aktifitas akademik yang dilakukan Amin Al-Khuli pada masa-masa selanjutnya, baik dalam pembelajaran maupun karya tulis, lebih diarahkan pada dua cabang keilmuan, yaitu sastra dan studi al-Qur'an. Kedua cabang inilah yang secara kreatif dia kawin silangkan sehingga studi sastra menjadi bagian primer bagi studi al-Qur'an begitu pula studi al-Qur'an harus menjadi bagian integral dari studi sastra, terutama di almamaternya yang

¹³Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khuli", dalam *El-Hikam*, Vol. 9, No. 2, Desember 2016, hlm. 331.

¹⁴Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khuli", dalam *El-Hikam*, Vol. IX, No. 2, Desember 2016, hlm. 329.

¹⁵Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khuli", dalam *El-Hikam*, Vol. IX, No. 2, Desember 2016, hlm. 329.

¹⁶M. Yusron, dkk, "Studi Kitab Tafsir Kontemporer", ed. M. Alfatih Suryadilaga, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), hlm. 12

¹⁷Muhammad Aminullah, "Hermeneutika dan Linguistik Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khuli", dalam *El-Hikam*, Vol. IX, No. 2, Desember 2016, hlm. 330.

terakhir yakni Universitas Kairo. Setelah berbagai aktifitas intelektual maupun sosial politik ia lakukan dengan penuh tanggung jawab demi kemajuan agama, negara dan bangsanya, yang kental dengan nuansa seni dan sastra, akhirnya pada hari Rabu tanggal 6 Maret 1966 ia meninggal dunia dalam usia 71 tahun.¹⁸

Al-Khuli menawarkan metode tafsir yang lebih dikenal dengan tafsir susastra terhadap al-Qur'an. Sasaran metode ini adalah untuk mendapatkan pesan al-Qur'an secara menyeluruh dan bisa diharapkan terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis. Al-Khuli pertamanya menempatkan al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar, yang berimplikasi bahwa sebelum langkah studi al-Qur'an diambil, al-Qur'an harus dianggap sebagai teks sastra suci.¹⁹ Dengan ke-Arab-annya, al-Qur'an akan dikenali kedudukannya dalam bahasa, tanpa harus didasarkan sedikitpun pada keimanan akan sifat keagamaan dari kitab tersebut, atau pembenaran tertentu terhadap akidah dalam kitab tersebut.²⁰

Mengingat studi al-Qur'an disejajarkan dengan studi karya sastra, al-Khuli mengedepankan dua prinsip metodologis, yakni studi sekitar al-Qur'an (*dirasah ma hawl al-Qur'an*) dan studi tentang teks itu sendiri (*dirasah fi al-Qur'an nafsih*). Kajian pertama menitikberatkan pada arti pentingnya aspek-aspek historis, sosial, kultural, dan antropologis wahyu bersamaan dengan masyarakat Arab sebagai objek langsung teks. Sedangkan kajian kedua diawali dengan investigasi terhadap mufradat, semenjak pertama diwahyukan, perkembangan, serta pemakaiannya dalam al-Qur'an agar dapat dipahami secara totalitas.²¹

Tentang Kitab *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan*

Meskipun banyak menghasilkan karya yang bersinggungan dengan al-Qur'an, namun al-Khuli tidak pernah menerbitkan karya tafsir.²² Alasan kenapa beliau tidak pernah menulis tafsir, karena atmosfer di Mesir pada saat itu yang tidak mendukung. Salah satu contohnya ialah ketika dirinya dan Khalafallah dituduh murtad sebab mempertahankan tesis milik muridnya tersebut.²³ Pendapat lain mengatakan bahwa hal tersebut merupakan persoalan waktu. Amin al-Khuli tidak sempat untuk mengaplikasikan metodenya dalam bentuk tafsir

¹⁸M. Yusron, dkk, "Studi Kitab Tafsir Kontemporer", ed. M. Alfatih Suryadilaga, (Yogyakarta: TH-Press, 2006), hlm. 13.

¹⁹Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hlm. 11.

²⁰Amin Al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm. 56.

²¹ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hlm. 12-14.

²² Kata tafsir yang dipahami di sini adalah tafsir yang dipahami oleh mayoritas sebagai produk penafsiran berbentuk kitab utuh yang diawali dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nas. Sehingga, karya al-Khuli ini, dalam pengertian tersebut, tidak termasuk karya tafsir.

²³ Habibur Rahman, "Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran", dalam *Al-Irfan*, Vol. 1, No. 1, 2019, hlm. 101

secara utuh, kecuali beberapa artikel yang dipublikasikan dalam serial *Min Hadi al-Qur'an*, yang merupakan transkrip dari tafsir tematik yang pernah dibawakannya dalam salah satu siaran radio.²⁴

Alasan lain yang dapat dikemukakan di sini adalah fokus dan tujuan akademiknya yang memang hanya untuk menyusun suatu metodologi dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan kata lain, ia menghabiskan hidupnya hanya untuk menyusun metodologi daripada menyusun kitab tafsir. Abu Zayd menyebut al-Khuli sebagai "The Champion of Tajdid" sebab ia dapat melakukan sesuatu yang tidak mudah untuk dikerjakan. Al-Khuli mengembangkan hubungan antara studi bahasa, retorika (balaghah) dan sastra di satu sisi, dan interpretasi al-Qur'an di sisi lain. Jika teori i'jaz didasarkan pada gagasan klasik balaghah, al-Khuli menggantikannya dengan membangun hubungan antara balaghah dengan kritik sastra.²⁵ Maka tidak mengherankan jika al-Khuli hanya mewariskan karya yang mengarah pada pembentukan metode yang digagasnya, seperti *Manahij Tajdid fi Nahwi wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab*.

Kitab "tafsir" *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan* diterbitkan di Alexandria Mesir pada tahun 1987. Berdasarkan catatan di akhir kitab, karya ini dipublikasikan kedua setelah kitab *Min Hadi al-Qur'an al-Qadat al-Rusul* di antara artikelnya yang lain. Tidak seperti kebanyakan kitab lainnya, kitab ini tidak ditulis secara formal. Sebagai contoh, ia tidak dimulai dengan bagian pendahuluan -dalam pengertian yang umum. Penulis menduga bahwa hal itu terjadi sebab karya ini merupakan hasil dari transkrip ceramahnya di radio. Sehingga karya ini tidak bisa digolongkan ke dalam karya akademik, sebab audiens awal dari ceramah tersebut ialah masyarakat luas. Melihat kenyataan tersebut, al-Khuli sebenarnya sedang memberikan pendidikan kepada khalayak umum, sehingga aplikasi metode yang ditawarkannya tidak begitu terlihat di dalamnya.

Di bagian pendahuluan tersebut, al-Khuli langsung menjelaskan makna ayat ke 108 Surat Yusuf. Di dalamnya ia berharap agar orang-orang yang membacanya mendapatkan kedamaian dan ketentraman sebagaimana juga ketika mendengarnya.²⁶ Kemudian pada bab pertama dan kedua, al-Khuli memberikan penjelasan mengenai pendapat para ahli hukum

²⁴ Nur Syafa'atin, "Konsep Harta dalam al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli (Telaah atas Kitab *Min Hadi al-Qur'an fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*)", dalam *Skripsi*, (Yogyakarta: Ushuluddin, 2005), hlm. 4.

²⁵ Nasr Hamd Abu Zayd, "The Dilemma of the Literary Rpproach to the Qur'an" dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 23, 2003, hlm. 22-23.

²⁶ Amin Al-Khuli, *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan*, (Kaio: Al-Hayah Al-Mishriyyah Al-Ammah lilkitab, 1987), hlm. 6.

Islam mengenai puasa dan penjelasannya dari sudut pandang kalangan ahli fikih dan kaum sufi. Pada bagian ini, ia mempertegas pandangannya bahwa hakikat dari puasa bukan sekadar menahan lapar, melainkan ada hikmah yang terkandung dibalik perintah tersebut. Hikmah inilah yang kemudian akan mengangkat fungsi al-Qur'an sebagai *kitab al-hidayah*.²⁷ Hikmah dari perintah berpuasa ini ia jelaskan pada bagian selanjutnya yang berupa penjelasan makna ayat. Dengan demikian, jika merujuk pada makna dasar dari kata tafsir (*fassara*) yang berarti menjelaskan, maka karya ini dapat digolongkan ke dalam karya tafsir.²⁸

Dimensi Maqashidi dalam Tafsir Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan

Istilah Maqashid berasal dari Bahasa Arab مقاصد yang merupakan bentuk jamak dari kata مقصد yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, dan tujuan akhir. Maqashid hukum Islam adalah sasaran-sasaran atau maksud-maksud di balik hukum tersebut. Bagi sebagian ahli hukum Islam, maqashid adalah pernyataan alternatif untuk مصالح (kemaslahatan-kemaslahatan). Hal ini bisa dilihat, misalnya, dari Abd al-Malik al-Juwaini yang terkadang menggunakan istilah *al-maqashid* dan *al-masalih al-'ammah* secara bergantian.²⁹

Teori maqashid muncul pertama kali pada abad ke-5 H, meskipun pada abad ini belum tersusun sebagai teori yang berdiri sendiri sebagaimana yang muncul pada abad ke-8 H. Pada masa ini merupakan kelahiran apa yang disebut Abdallah bin Bayyah sebagai filsafat hukum Islam. Problematika yang dihadapi pada masa ini ialah ketidaksanggupan hukum Islam dalam menghadapi kerumitan hidup dan perkembangan peradaban. Para ahli hukum Islam pada abad ini kemudian merancang teori al-maqashid untuk mengungkapkan apa yang tidak disebutkan oleh teks-teks suci. Para imam ahli hukum Islam tersebut diantaranya adalah: Imam al-Juwayni, Imam al-Ghazali, al-'Izz ibn 'Abd al-Salam.³⁰

Para ulama kontemporer kemudian membuat sebuah perspektif baru mengenai konsep-konsep dan klasifikasi maqashid, yaitu: *pertama*, dengan mempertimbangkan jangkauan hukum yang diliputi maqashid, para ulama kontemporer membagi maqashid menjadi tiga golongan, yaitu *al-maqashid al-'ammah*, *al-maqashid al-khassah*, dan *al-maqashid al-juz'iyah*. *Kedua*, untuk memperbaiki kekurangan pada orientasi individualistik

²⁷ Amin Al-Khuli, *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan*, (Kaio: Al-Hayah Al-Mishriyyah Al-Ammah lilkitab, 1987), hlm. 37-40.

²⁸Lihat Johanna Pink dan Andreas Gorke, *Tafsir and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*, (London: Oxford University Press, 2014), hlm. 3.

²⁹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd al-Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 32-33.

³⁰ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abd al-Mun'im, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013), hlm. 36-47.

dan klasifikasi maqashid klasik, para ulama kontemporer telah memperluas konsep maqashid meliputi jangkauan yang lebih luas seperti masyarakat, bangsa bahkan umat manusia secara umum. *Ketiga*, dalam rangka merevisi maqashid klasik, ulama kontemporer berhasil mengemukakan maqashid universal baru, yang dideduksi langsung dari teks-teks suci, bukan dari dalam literatur mazhab fikih Islam.³¹

Pada pembahasan selanjutnya, Al-Khuli menjelaskan mengenai fungsi Ramadhan sebagai waktu yang baik untuk perbaikan sosial. Pada bagian, Al-Khuli ingin mencoba menghubungkan ibadah puasa dengan kehidupan sosial. Beliau menampilkan ayat-ayat yang mengindikasikan adanya hubungan antara puasa dan perbaikan sosial. Ayat-ayat ini, tidak disebutkan secara khusus harus dilakukan di bulan Ramadhan, melainkan bisa dilakukan kapanpun karena terkait dengan denda. Ayat-ayat tersebut ialah sebagai berikut:³²

1. Memberi makan seorang miskin bagi yang tidak mampu mengganti puasa Ramadhan yang pernah ditinggalkan

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ وَعَلَىٰ الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ
فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ ۗ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(184)

Artinya:

“Yaitu dalam beberapa hari yang tertentu, maka barang siapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan, lalu ia berbuka, maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah yaitu memberi makan seorang miskin. Barang siapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.” (QS. Al-Baqarah: 184).

2. Kafarat melanggar sumpah. Allah menjadikan puasa sebagai alternatif jika tidak mampu menjalankan kafaratnya (memberi makan sepuluh orang miskin, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang budak)

³¹ Jasser Auda, *Al-Maqasid untuk Pemula*, terj. ‘Ali Abd al-Mun’im, (Yogyakarta: Suka-Press, 2013), hlm. 12-16.

³² Amin Al-Khuli, *Min Hadi al-Qur’an fi Ramadhan*, (Kaio: Al-Hayah Al-Mishriyyah Al-Ammah lilkitab, 1987), hlm. 51.

...فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ
يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ ... (89)

Artinya:

“...Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar)...”(QS. Al-Maidah: 89)

3. Allah menjadikan puasa sebagai ganti bagi orang yang tidak mampu melakukan amalan-amalan haji.

... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ ... (196)

Artinya:

“...Jika ada di antara kalian yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkorban...” (QS. Al-Baqarah: 196)

4. Ketika tidak mendapatkan binatang sembelihan

... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۚ ... (196)

Artinya:

“...Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kalian telah pulang kembali...” (QS. Al-Baqarah: 196)

5. Ketika orang yang sedang ihram membunuh binatang buruan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۚ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ
يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكُمْ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ
أَمْرِهِ ۚ ... (95)

Artinya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka'bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya...” (QS. Al-Maidah: 95)

6. Kafarat zihar ketika tidak dapat memerdekakan budak

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۗ
(4) ...

Artinya:

“Maka barang siapa tidak dapat (memerdekakan budak)[15], maka (dia wajib) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur. Tetapi barang siapa tidak mampu (berpuasa), maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin...”(QS. Al-Mujadilah: 4)

7. Kafarat dalam hal pembunuhan tersalah

... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ ۖ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا(92)

Artinya:

“...Barangsiapa yang tidak memperolehnya, maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai cara taubat kepada Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (QS. An-Nisa: 92)

Melalui pembahasannya ini, seakan-akan Al-Khuli ingin mengatakan bahwa pada ayat-ayat-ayat yang berkaitan dengan puasa, hampir semuanya disejajarkan dengan aspek-aspek mu’amalah, seperti memerdekakan seorang budak, memberi makan dan pakaian kepada orang miskin, bersedekah, atau menyembelih binatang sembelihan.

Lebih tegas ia menyatakan bahwa puasa memiliki kaitan dengan kehidupan sosial masyarakat. Jika keterkaitan ini bisa diterapkan pada waktu-waktu tertentu, maka ia juga bisa diterapkan pada bulan Ramadhan. Pada akhirnya, ia menyatakan bahwa puasa merupakan jalan perbaikan dalam kehidupan bermasyarakat, dan puasa Ramadhan merupakan salah satu perbaikan sosial tahunan.³³ Model penafsirannya ini memiliki kesesuaian dengan dimensi maqashidi yang dimiliki oleh salah seorang pakar *maqashid al-syari’ah* kontemporer, yaitu Ibnu ‘Asyur.

Ibnu ‘Asyur mengatakan bahwa secara umum, *maqashid al-syari’ah* berorientasi pada tiga hal besar, yaitu: *ishlah al-fardi*, *ishlah al-jama’i*, dan *ishlah al-umrani*.

1. Perbaikan individual (*ishlah al-fardi*) yang berorientasi pada pengajaran etika dan pembersihan diri seseorang dari segala bentuk kemaksiatan. Objek utamanya adalah perbaikan dari segi akidah umat manusia, karena akidah merupakan sumber etika dan nalar seseorang. Dari perbaikan sisi akidah ini akan timbul kemaslahatan dalam ibadah

³³ Amin Al-Khuli, *Min Hadi al-Qur’an fi Ramadhan*, (Kaio: Al-Hayah Al-Mishriyyah Al-Ammah lilkitab, 1987), hlm. 52.

lahiriyah seperti shalat dan ibadah bathiniyah seperti upaya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela (*tazkiyah an-nafs*).

2. Perbaikan sosial (*ishlah al-jama'i*) berangkat dari perbaikan individu, karena individu merupakan bagian dari sosial. Tidak mungkin kemaslahatan bersama akan terbentuk tanpa adanya kemaslahatan personal. Kemaslahatan ini bertujuan sebagai pengendali dalam interaksi manusia dalam kehidupannya sehari-hari dan pedoman bagi pemerintahan dalam mengatur negaranya.
3. Kemaslahatan bagi sistem peradaban umat Islam (*ishlah al-'umrani*). Tujuan ini lebih luas cakupannya dari kedua tujuan yang disebutkan sebelumnya. Tujuan ini mencakup pemeliharaan kesejahteraan umat Islam secara global. Tujuan ini mengatur kemaslahatan antar komunitas Islam keseluruhannya serta menjaganya dari segala yang dapat merusaknya.³⁴

Penafsiran Al-Khuli terhadap makna puasa dalam al-Qur'an dalam kitabnya ini memiliki dimensi maqashidi Ibnu 'Asyur. Dimensi-dimensi itu tercermin dari pengungkapannya mengenai hakikat puasa yang ia jelaskan bertahap. Jika mengikuti teori Ibnu 'Asyur, maka dimensi maqashidi dalam penafsiran Al-Khuli dapat dilihat sebagai berikut:

1. *Ishlah al-fard* tercermin dari ungkapannya mengenai makna puasa sebagai pembungkus kemanusiaan untuk mencapai kesuciannya agar tidak melampaui batas.³⁵ Dengan kata lain, puasa merupakan riyadhah bagi manusia untuk memberi batasan pada dirinya sendiri.
2. *Ishlah al-ijtima'i*. Setelah menjelaskan hakikat puasa dan menerangkan maksud diperintangkannya puasa bagi individu, Al-Khuli kemudian menjelaskan hakikat puasa pada dimensi yang lebih luas. Penafsirannya ini tercermin dari penafsirannya yang mencoba mencari keterkaitan antara ayat-ayat puasa dengan perbaikan sosial. Hasilnya, sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa hampir setiap ayat-ayat yang mengandung kata puasa, selalu dibarengi dengan kegiatan-kegiatan mu'amalah. Sehingga selain untuk perbaikan diri, puasa juga berfungsi sebagai perbaikan sosial kemasyarakatan.

³⁴ Ibnu Asyur, *At Tahrir Wa At-Tanwir* dalam jilid 1, (Tunisia: Dar at-Tunisia, 1984), hlm 38.

³⁵ Amin Al-Khuli, *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan*, (Kaio: Al-Hayah Al-Mishriyyah Al-Ammah lilkitab, 1987), hlm. 7.

3. *Ishlah al-'Umrani*. Dimensi ini bisa dilihat jika kita melihat keterkaitan antara penafsiran Al-Khuli dengan konteks yang terjadi pada masanya. Dengan kata lain, dimensi ketiga ini akan lebih jelas jika penafsiran seorang mufasir memiliki keterkaitan dengan konteks masanya. Penyebutan *yaumuna hadzayang* berulang kali tersebut dalam kitab ini menggambarkan bahwa Al-Khuli memiliki keresahan dengan kondisi sosial pada masanya.

Simpulan

Penafsiran Al-Khuli dengan menggunakan metode yang ia tawarkan, terbukti dapat memberikan warna yang baru. Sebab penafriannya terkait ayat puasa, berbeda dengan penafsiran ulama sebelum masanya. Pada masa sebelumnya, penafsiran terkait puasa hanya berkisar pada ranah hukum atau makna filosofisnya saja. Al-Khuli mencoba menggabungkan keduanya dan menghasilkan penafsiran yang komprehensif dan objektif. Alih-alih terikat dengan salah satu golongan, penafsirannya terhadap ayat-ayat puasa justru memberikan manfaat karena mampu mengungkapkan *maqashid* atau tujuan dari perintah berpuasa.

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa dimensi *maqashid* dalam penafsirannya sesuai dengan teori yang dikatakan Ibnu 'Asyur mengenai *maqashid al-Syari'ah*, yaitu:

1. *Ishlah al-fard* ditercermin dari ungkapannya mengenai makna puasa sebagai pembungkus kemanusiaan untuk mencapai kesuciannya agar tidak melampaui batas. Dengan kata lain, puasa merupakan *riyadhah* bagi manusia untuk memberi batasan pada dirinya sendiri.
2. *Ishlah al-ijtima'i*. Al-Khuli menjelaskan bahwa hampir setiap ayat-ayat yang mengandung kata puasa, selalu dibarengi dengan kegiatan-kegiatan *mu'amalah*. Sehingga selain untuk perbaikan diri, puasa juga berfungsi sebagai perbaikan sosial kemasyarakatan.
3. *Ishlah al-'Umrani*. Dimensi bisa dilihat jika kita melihat keterkaitan antara penafsiran Al-Khuli dengan konteks yang terjadi pada masanya. Dengan kata lain, dimensi ketiga ini akan lebih jelas jika penafsiran seorang mufasir memiliki keterkaitan dengan konteks masanya. Penyebutan *yaumuna hadzayang* berulang kali tersebut dalam kitab ini menggambarkan bahwa Al-Khuli memiliki keresahan dengan kondisi sosial pada masanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Aminullah, Muhammad. 2016. "Hermeneutika dan Linguistik Metode Tafsir Sastra Amin Al-Khuli", dalam *El-Hikam*, Vol. IX, No. 2.
- Asyur, Ibnu. 1984. *At Tahrir Wa At-Tanwir* dalam jilid 1. Tunisia: Dar at-Tunisia.
- Auda, Jasser. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali Abd al-Mun'im. Bandung: Mizan.
- , 2013. *Al-Maqasid untuk Pemula*, terj. 'Ali Abd al-Mun'im. Yogyakarta: Suka Press.
- Gusmian, Islah. 2015. "Epistemologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer", dalam *Al-A'raf*, Vol. 12, No. 2, 2015.
- Huda, Muhammad Muchlish. 2014. "Fisibilitas Hermeneutika Dalam Penafsiran Al Qur'an", dalam *Dialogia*, Vol. 12, No. 1.
- Al-Khuli, Amin. 1987. *Min Hadi al-Qur'an fi Ramadhan*. Kaio: Al-Hayah Al Mishriyyah Al-Ammah lilkitab.
- dan Nashr Hamid Abu Zayd. 2004. *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab Press.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin. 2002. *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Pink, Johanna dan Andreas Gorke. 2014. *Tafsir and Islamic Intellectual History Exploring the Boundaries of a Genre*. London: Oxford University Press.
- Rahman, Habibur. 2019. "Amin Al-Khuli, Pendekatan Kritik Sastra Terhadap Al-Quran", dalam *Al-Irfan*, Vol. 1, No. 1.
- Saifuddin dan Habib. 2016. "Kritik Epistemologi tafsir Kontemporer (Studi Atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer)", dalam *Analisis*, Vol. 16, No. 1.
- Salama, Mohammad. 2018. *The Qur'an and Modern Arabic Literary Criticism: From Taha to Nasr*. New York: Bloomsbury Academic.
- Setiawan, Nur Kholis. 2006. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Syafa'atin, Nur. 2005. "Konsep Harta dalam al-Qur'an Menurut Amin al-Khuli (Telaah atas Kitab *Min Hadyi al-Qur'an fi Amwalihim Misaliyyah la Mazhabiyyah*)", dalam *Skripsi*, Yogyakarta: Ushuluddin.
- Thohari, Fuad. 2009. "Tafsir Berbasis Linguistik "Al-Tafsir Al-Bayani Li Al-Qur'an Al

Karim “ Karya ‘Aisyah ‘Abdurrahman Bintu Syati’”, dalam *Adabiyat*, Vol. 8, No. 2.

Yusron, M. dkk. 2006. “Studi Kitab Tafsir Kontemporer”, ed. M. AlfatihSuryadilaga. Yogyakarta: TH-Press.

Zayd,Nasr Hamd Abu. 2003. “The Dilemma of the Literary Rpproach to the Qur'an” dalam *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 23.