Vol. 05 No. 09 (2026) : 138-158
e-ISSN: 2964-0131
p-ISSN-2964-1748
UNISAN JURNAL: JURNAL MANAJEMEN DAN PENDIDIKAN
e-ISSN: 2964-0131 p-ISSN-2964-1748
Available online at https://journal.an-nur.ac.id/index.php/unisanjournal

ANTARA OTORITAS TEKS DAN SUBJEKTIVITAS PENAFSIR: Kritik Epistemologis terhadap Hermeneutika dan Pendekatan *Maqāṣidī* Integratif

Prima Angkupi[1], Jamzuri Malik MD[2], Agus Mushoddiq[3], Abdul Fatah Idris[4]
Universitas Ma'arif Lampung, Indonesia
Email: [1]prima.angkupi@ummetro.ac.id, [2]*jamzurimalik7@gmail.com*, [3]ma.mushodiq@umala.ac.id, [4]abdulfatahidris05@gmail.com

Abstract:
This study critically examines the epistemological foundations of hermeneutics and integrative *maqāṣidī* hermeneutics within contemporary Qur'anic and Hadith studies. Although hermeneutics offers valuable insights into the relationship between text, history, and interpretation, its application to religious sources raises fundamental questions concerning textual authority, interpretive validity, and the limits of human understanding. Similarly, the integration of hermeneutics with *maqāṣid* does not necessarily resolve these questions, particularly when the purposes of revelation are themselves established through interpretation. Employing qualitative library research with a philosophical-critical approach, this study analyzes key hermeneutical perspectives alongside classical and contemporary *maqāṣid* scholarship through conceptual comparison and epistemological evaluation. The findings reveal three central issues. First, explaining how interpretation occurs does not necessarily establish the validity of its conclusions. Second, *maqāṣid*, while providing an important normative orientation, requires a defensible method for identifying and justifying the purposes attributed to revelation. Third, methodological integration may reproduce interpretive subjectivity and circular reasoning when textual, historical, and teleological arguments are combined without clear standards of justification. The study argues that integrative *maqāṣidī* hermeneutics should be assessed through source reliability, the legitimacy of inferred purposes, logical consistency, and openness to alternative interpretations, while respecting the distinct epistemological characteristics of the Qur'an and Hadith. Such an approach enables critical engagement with contemporary interpretation without compromising methodological accountability.

Keywords : Epistemological Critique; Hermeneutics; *Maqāṣidī* Hermeneutics; Qur'anic and Hadith Studies; Interpretive Validity.

PENDAHULUAN

Penafsiran Al-Qur'an selalu berhadapan dengan persoalan mengenai hubungan antara otoritas wahyu dan pemahaman manusia. Dalam tradisi keilmuan Islam, Al-Qur'an ditempatkan sebagai sumber ajaran yang memiliki otoritas normatif, sedangkan tafsir merupakan hasil aktivitas intelektual yang dipengaruhi oleh pengetahuan, metode, dan keadaan historis penafsir.

Pembedaan tersebut penting karena keabsahan wahyu tidak dengan sendirinya menjamin kebenaran setiap interpretasi terhadapnya. Meskipun tradisi tafsir telah mengembangkan perangkat kebahasaan, riwayat, dan kaidah *uṣūl al-fiqh*, perubahan kehidupan masyarakat tetap menimbulkan pertanyaan mengenai bagaimana pesan Al-Qur'an dipahami dan diterapkan dalam keadaan yang berbeda dari konteks pewahyuannya. Perdebatan hermeneutika memperoleh relevansi dalam persoalan ini karena memberikan perhatian terhadap hubungan antara teks, sejarah, dan penafsir. Farid Esack dan Victoria S. Harrison memperlihatkan bahwa penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an tidak hanya berkaitan dengan teknik interpretasi, tetapi juga menyentuh persoalan bahasa keagamaan, otoritas makna, dan kedudukan manusia dalam memahami wahyu.[1]

Hermeneutika Barat sendiri berkembang melalui konstruksi pemikiran yang tidak sepenuhnya seragam. Friedrich Schleiermacher menekankan hubungan antara pemahaman gramatikal dan individualitas pengarang, Wilhelm Dilthey menempatkan interpretasi dalam konteks pengalaman historis manusia, sedangkan Hans-Georg Gadamer memandang pemahaman sebagai aktivitas yang tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sejarah, bahasa, dan tradisi.[2] Perbedaan tersebut perlu diperhatikan karena kritik terhadap hermeneutika tidak dapat dibangun dengan memperlakukan seluruh pendekatannya sebagai satu teori yang memiliki asumsi identik. Persoalan muncul ketika kategori yang dikembangkan untuk memahami teks manusia diterapkan secara langsung terhadap Al-Qur'an yang dalam keyakinan Islam dipahami sebagai wahyu Tuhan. Rekonstruksi pengalaman psikologis pengarang, misalnya, tidak dapat digunakan dengan asumsi yang sama untuk menjelaskan sumber makna wahyu. Namun, keterbatasan tersebut tidak berarti bahwa analisis bahasa dan sejarah kehilangan relevansinya. Kritik yang lebih mendasar terletak pada kesesuaian asumsi filosofis, batas penggunaan metode, dan dasar yang memungkinkan suatu interpretasi memperoleh legitimasi.

Perkembangan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an juga ditandai oleh pendekatan kontekstual yang menghubungkan pesan teks dengan keadaan sosial-historis. Fazlur Rahman melalui gagasan *double movement* berusaha

---

[1] Farid Esack, "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects," *The Muslim World* 83, no. 2 (1993): 118–41, https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1993.tb03571.x; Victoria S. Harrison, "Hermeneutics, Religious Language and the Qur'an," *Islam and Christian–Muslim Relations* 21, no. 3 (2010): 207–20, https://doi.org/10.1080/09596410.2010.487682.

[2] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, ed. dan terj. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, vol. 4, *Hermeneutics and the Study of History*, ed. Rudolf A. Makkreel dan Frithjof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1996); Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, edisi revisi kedua, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004).

menemukan prinsip moral dari respons Al-Qur'an terhadap keadaan tertentu, kemudian menghubungkannya dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.[3] Abdullah Saeed mengembangkan pendekatan serupa dengan memberikan perhatian terhadap konteks pewahyuan dan hierarki nilai dalam ayat-ayat etika dan hukum.[4] Pendekatan tersebut membantu menjelaskan hubungan antara ketentuan tekstual dan perubahan sosial, tetapi belum menghilangkan persoalan subjektivitas. Penafsir tetap harus menentukan unsur yang merupakan respons terhadap keadaan historis tertentu dan prinsip normatif yang memiliki cakupan lebih luas. Pembedaan tersebut tidak selalu dinyatakan secara eksplisit dalam teks, melainkan diperoleh melalui proses penalaran yang dapat menghasilkan kesimpulan berbeda. Oleh karena itu, persoalan hermeneutika tidak berhenti pada bagaimana suatu pemahaman terbentuk, tetapi juga menyangkut dasar yang digunakan untuk menguji keabsahan hasil interpretasinya.

Dalam tradisi pemikiran Islam, pendekatan *maqāṣidī* memberikan perhatian terhadap tujuan syariat dan kemaslahatan sebagai dasar memahami pesan normatif. Al-Shāṭibī mengembangkan teori *maqāṣid* melalui pembacaan induktif (*istiqrā'*) terhadap sejumlah dalil, sedangkan Ibn 'Āshūr dan Jasser Auda memperluas orientasinya melalui perhatian terhadap dimensi sosial dan keterkaitan antarketentuan dalam sistem hukum Islam.[5] Pendekatan tersebut memberikan dasar bagi penafsiran yang tidak berhenti pada pengertian literal, tetapi berusaha menemukan tujuan yang mendasari suatu ketentuan. Namun, penetapan *maqāṣid* juga membutuhkan proses interpretasi karena tujuan syariat tidak selalu dinyatakan secara eksplisit dalam teks. Felicitas Opwis menunjukkan bahwa penggunaan konsep *maṣlaḥah* dalam pemikiran hukum Islam mengalami perkembangan yang beragam dan dipengaruhi oleh orientasi metodologis serta keadaan historis para pemikirnya.[6] Keragaman tersebut menunjukkan bahwa kemaslahatan tidak dengan sendirinya menghasilkan kesimpulan normatif yang sama. Penafsir tetap memerlukan dasar yang jelas

---

[3] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

[4] Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 71, no. 2 (2008): 221–37, https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517; Abdullah Saeed, Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach (London: Routledge, 2006), 127–44. Dalam pendekatannya, Saeed membedakan obligatory, fundamental, protectional, implementational, dan instructional values. Klasifikasi tersebut penting karena tidak semua ketentuan etika-hukum memiliki cakupan keberlakuan serta ruang kontekstualisasi yang sama.

[5] Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, ed. Abū 'Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (al-Khubar: Dār Ibn 'Affān, 1997); Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shariah* (London: International Institute of Islamic Thought, 2006); Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2008).

[6] Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223, https://doi.org/10.1163/1568519054093699.

untuk menentukan tujuan dan menjelaskan hubungannya dengan sumber ajaran.

Pertemuan hermeneutika dan pendekatan *maqāṣidī* menghadirkan persoalan epistemologis yang lebih kompleks. Hermeneutika memberikan perhatian terhadap keterlibatan sejarah dan subjektivitas manusia dalam proses pemahaman, sedangkan *maqāṣid* berusaha menyediakan orientasi normatif untuk mengarahkan dan mengevaluasi penafsiran. Persoalannya, tujuan yang digunakan sebagai ukuran tersebut juga diperoleh melalui aktivitas interpretasi manusia. Apabila penafsir terlebih dahulu menentukan nilai yang dianggap maslahat, kemudian memilih dalil untuk mendukungnya, *maqāṣid* berisiko berubah dari hasil pembacaan terhadap sumber ajaran menjadi pembenaran atas kesimpulan yang telah ditetapkan sebelumnya. Di sisi lain, integrasi juga menghadapi persoalan ketika analisis kebahasaan, konteks historis, dan penetapan tujuan menghasilkan pertimbangan berbeda. Menyatakan bahwa ketiganya harus diseimbangkan belum menjelaskan dasar untuk menentukan kekuatan masing-masing argumen. Tanpa kriteria yang dapat diuji, integrasi berpotensi memperluas ruang subjektivitas, bukan mengatasinya.

Persoalan tersebut telah memperoleh perhatian dalam perkembangan kajian tafsir kontemporer. Kusmana (2016) menelaah sumber, metode, dan validasi epistemologis tafsir *maqāṣidī*, sedangkan Abdul Mustaqim (2019) mengembangkan pendekatan tersebut sebagai filsafat tafsir, metodologi, dan produk penafsiran.[7] Kajian yang lebih langsung menghubungkan hermeneutika dengan *maqāṣid* dilakukan Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil (2021). Melalui hermeneutika kritis dan filosofis, keduanya mengevaluasi perkembangan tafsir *maqāṣidī* serta menawarkan konstruksi yang memperhatikan dimensi tekstual, ideal-moral, dan spiritual-substansial.[8] Penelitian tersebut menunjukkan bahwa integrasi hermeneutika dan *maqāṣid* bukan gagasan yang sepenuhnya baru. Sementara itu, Hariyadi dan rekan-rekannya (2026) memperlihatkan perbedaan jalur inferensi antara penafsiran berbasis petunjuk (*hudā*) dan penafsiran berbasis tujuan (*maqāṣid*).[9] Berbagai

---

[7] Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): 206–31, https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.206-231; Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam* (pidato pengukuhan guru besar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember 2019), https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/.

[8] Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil, "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur'anī into Contemporary Context," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 449–78, https://doi.org/10.14421/ajis.2021.592.449-478.

[9] Muhammad Hariyadi, Zuhrupatul Jannah, Ainun Nadzifah, dan Zakiyatul Fitriyah, "Hudā versus Maqāṣid? Teleological Competition in Al-Hidāyāt Al-Qur'aniyyah: Dirāsah Ta'shīliyyah (Vols. I–II)," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 1 (2026): 155–80, https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7358.

kajian tersebut telah memperkuat dasar konseptual pendekatan *maqāṣidī*, tetapi hubungan antara perangkat penafsiran yang berbeda masih memerlukan pengujian, khususnya ketika dasar tekstual, historis, dan teleologis tidak menghasilkan kesimpulan yang sejalan.

Atas dasar itu, kritik terhadap hermeneutika dan hermeneutika *maqāṣidī* integratif perlu diarahkan pada persoalan yang berkaitan, tetapi memiliki titik tekan berbeda. Pada hermeneutika, persoalannya terletak pada kesesuaian asumsi mengenai hakikat teks, sumber makna, historisitas, dan otoritas penafsir. Sementara itu, pada hermeneutika *maqāṣidī* integratif, persoalannya mencakup legitimasi penetapan tujuan, batas subjektivitas, serta konsistensi hubungan antara teks, konteks, dan *maqāṣid*. Penelitian ini menggunakan pendekatan filosofis-kritis untuk menguji landasan dan batas penggunaan kedua pendekatan tersebut serta menelaah kriteria validitas interpretasi yang dapat dipertanggungjawabkan. Dengan demikian, integrasi tidak ditempatkan sebagai penyelesaian yang dianggap benar sejak awal, tetapi sebagai konstruksi metodologis yang perlu diuji berdasarkan sumber, prosedur penalaran, dan batas keabsahannya.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan filosofis-kritis. Kajian difokuskan pada karya-karya utama Schleiermacher, Dilthey, dan Gadamer dalam tradisi hermeneutika, serta pemikiran al-Shāṭibī, Ibn ʻĀshūr, Jasser Auda, dan para pengembang tafsir *maqāṣidī* kontemporer. Bahan penelitian diperoleh melalui penelusuran dan telaah kritis terhadap literatur primer serta artikel ilmiah yang relevan. Setiap pemikiran dibaca dengan memperhatikan persoalan yang melatarbelakanginya, konsep yang dikembangkan, dan argumentasi yang digunakan. Cara ini penting agar kritik tidak dibangun atas pemahaman yang terlepas dari konteks intelektual masing-masing pemikir.[10]

Analisis dilakukan dengan menelusuri landasan epistemologis kedua pendekatan, kemudian memperbandingkan asumsi mengenai sumber makna, otoritas teks, dan kedudukan penafsir. Perhatian utama diberikan pada konsistensi argumentasi dan dasar pembenaran yang digunakan, terutama ketika hermeneutika dipertemukan dengan penalaran *maqāṣidī*. Untuk itu, analisis tidak berhenti pada persamaan dan perbedaan konsep, tetapi

[10] Glenn A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method," *Qualitative Research Journal* 9, no. 2 (2009): 27–40, https://doi.org/10.3316/QRJ0902027; Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3–53, https://doi.org/10.2307/2504188.

dilanjutkan dengan menguji ketepatan inferensi, legitimasi penetapan tujuan, serta kemungkinan terjadinya penalaran melingkar. Pengujian dilakukan melalui pemeriksaan hubungan antara premis, dalil pendukung, dan kesimpulan, termasuk dengan mempertimbangkan kemungkinan argumentasi alternatif.[11] Melalui cara tersebut, kritik diarahkan untuk menjelaskan batas epistemologis kedua pendekatan dan persyaratan yang diperlukan agar integrasinya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hermeneutika dan Problem Otoritas Makna

Perkembangan hermeneutika membawa perubahan penting dalam cara memahami teks. Interpretasi tidak lagi dipandang semata-mata sebagai usaha menjelaskan susunan bahasa, tetapi juga sebagai kegiatan intelektual yang melibatkan sejarah, pengalaman, dan kedudukan pembaca. Schleiermacher memberikan perhatian pada hubungan antara pemahaman gramatikal dan individualitas pengarang, sementara Dilthey menempatkan teks sebagai ekspresi kehidupan manusia yang perlu dipahami dalam konteks historisnya. Pemikiran tersebut mengalami perkembangan lebih jauh melalui Gadamer yang memandang pemahaman sebagai proses yang selalu dipengaruhi oleh bahasa dan tradisi tempat penafsir berada.[12] Perbedaan orientasi ketiga tokoh ini memperlihatkan bahwa hermeneutika tidak berkembang dari satu konstruksi epistemologis yang seragam. Oleh karena itu, kritik terhadap hermeneutika perlu mempertimbangkan asumsi masing-masing pendekatan. Menilai keseluruhan hermeneutika hanya berdasarkan kelemahan salah satu alirannya dapat menghasilkan kesimpulan yang terlalu sederhana dan tidak sepenuhnya mencerminkan perkembangan pemikirannya.

Salah satu kontribusi hermeneutika filosofis terletak pada kesadaran bahwa manusia tidak pernah memahami teks dalam keadaan yang sepenuhnya bebas dari pengaruh sejarah. Gadamer menjelaskan bahwa pengalaman, bahasa, dan tradisi membentuk pandangan awal yang ikut menentukan cara seseorang memahami sesuatu. Namun, pengaruh tersebut tidak berarti bahwa penafsir dapat membenarkan setiap pemahaman berdasarkan pengalaman pribadinya. Dalam gagasan fusion of horizons, pemahaman justru berlangsung melalui perjumpaan yang memungkinkan pandangan awal dipertanyakan dan

[11] Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001).

[12] Schleiermacher, Hermeneutics and Criticism and Other Writings; Dilthey, Hermeneutics and the Study of History; Gadamer, Truth and Method.

diperbaiki oleh teks.[13] Pandangan ini memberikan penjelasan yang cukup kuat mengenai mengapa interpretasi terus berkembang dan mengapa perbedaan pemahaman sulit dihindari. Meskipun demikian, penjelasan tentang bagaimana manusia memahami teks perlu dibedakan dari persoalan mengenai dasar yang menjadikan suatu pemahaman dapat diterima sebagai interpretasi yang sah. Mengetahui bahwa sebuah kesimpulan dipengaruhi keadaan historis belum menjawab apakah kesimpulan tersebut telah didukung oleh sumber dan penalaran yang memadai. Pembedaan ini menjadi penting ketika hermeneutika digunakan bukan hanya untuk menjelaskan proses pemahaman, tetapi juga untuk menentukan legitimasi pesan normatif suatu teks.

Dalam studi Al-Qur'an, persoalan tersebut berkaitan dengan hubungan antara kedudukan wahyu dan keterbatasan manusia yang menafsirkannya. Al-Qur'an dipahami sebagai firman Tuhan, sedangkan tafsir merupakan hasil usaha manusia untuk menjelaskan maknanya. Perbedaan kedudukan ini membawa konsekuensi terhadap penggunaan teori interpretasi yang semula dikembangkan untuk memahami teks dan pengalaman manusia. Pendekatan yang menempatkan rekonstruksi keadaan psikologis pengarang sebagai dasar pemahaman, misalnya, menghadapi keterbatasan apabila diterapkan dengan asumsi yang sama terhadap sumber wahyu. Namun, keterbatasan tersebut tidak berarti bahwa analisis bahasa dan sejarah kehilangan kegunaannya. Tradisi tafsir sendiri telah memberikan perhatian terhadap struktur bahasa Arab, asbāb al-nuzūl, hubungan antarayat, serta konteks yang melatarbelakangi penyampaian wahyu. Persoalannya bukan terletak pada penggunaan perangkat tersebut, melainkan pada dasar filosofis yang menyertainya. Analisis historis dapat membantu menjelaskan keadaan ketika suatu ayat diturunkan, tetapi hasilnya tidak harus diikuti oleh anggapan bahwa seluruh otoritas makna Al-Qur'an ditentukan oleh keadaan sejarah. Dengan demikian, penggunaan hermeneutika sebagai instrumen interpretasi perlu dibedakan dari penerimaan seluruh asumsi filosofisnya mengenai hakikat teks dan sumber makna.

Perdebatan yang lebih konkret muncul dalam pendekatan kontekstual yang dikembangkan Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed. Rahman melalui *double movement* berusaha memahami respons Al-Qur'an terhadap keadaan historis tertentu untuk menemukan prinsip moral yang dapat dihubungkan dengan kehidupan kontemporer. Saeed mengembangkan pembacaan kontekstual dengan memberikan perhatian pada keadaan sosial-historis

[13] Gadamer, *Truth and Method*. Istilah *Vorurteil* dalam pemikiran Gadamer menunjuk pada penilaian yang mendahului pemahaman (*pre-judgment*), bukan selalu prasangka dalam pengertian negatif. Ia tidak menuntut penghapusan seluruh pandangan awal penafsir, tetapi membuka kemungkinan agar pandangan tersebut diuji dan diperbaiki melalui perjumpaan dengan teks.

pewahyuan serta hierarki nilai yang terkandung dalam ayat-ayat etika dan hukum.[14] Kedua pendekatan tersebut menunjukkan bahwa kontekstualisasi tidak dapat dipahami sebagai kebebasan menafsirkan berdasarkan kebutuhan pembaca. Keduanya justru berusaha merumuskan prosedur yang menjaga hubungan antara teks dan konteks. Akan tetapi, penentuan prinsip yang dianggap berlaku lebih luas tetap membutuhkan penalaran. Suatu ketentuan dapat berkaitan dengan keadaan historis tertentu, tetapi keterkaitan tersebut belum cukup untuk menyimpulkan bahwa seluruh kandungan normatifnya hanya berlaku dalam keadaan tersebut. Penafsir harus menjelaskan unsur yang dipahami sebagai respons terhadap situasi khusus dan unsur yang mencerminkan pesan dengan cakupan lebih luas. Ketika pembedaan itu melibatkan penilaian manusia, dasar pembenarannya harus terbuka untuk diperiksa. Tanpa kejelasan tersebut, pengetahuan historis berisiko digunakan untuk mendukung kesimpulan normatif yang sebenarnya membutuhkan argumentasi tambahan.

Dalam studi hadis, penerapan hermeneutika menghadapi persoalan yang tidak sepenuhnya sama dengan penafsiran Al-Qur'an. Kajian hadis tidak hanya berkaitan dengan pemahaman terhadap bahasa dan konteks suatu riwayat, tetapi juga dengan kepastian atribusinya kepada Nabi Muhammad. Oleh karena itu, pemeriksaan sanad, matan, hubungan antarriwayat, dan keadaan yang melatarbelakangi penyampaiannya menjadi bagian penting dari proses memahami hadis. Jonathan A. C. Brown menunjukkan bahwa tradisi keilmuan hadis berkembang melalui perangkat penilaian yang kompleks, termasuk pemeriksaan kredibilitas periwayat, jalur transmisi, dan kemungkinan persoalan dalam isi riwayat. [15]Keadaan ini memperlihatkan bahwa pembacaan historis tidak dapat menggantikan pemeriksaan autentisitas sumber. Pada saat yang sama, penetapan suatu riwayat sebagai hadis yang dapat diterima juga belum menyelesaikan seluruh persoalan mengenai makna, cakupan, dan relevansi pesannya. Keduanya merupakan tahapan keilmuan yang saling berkaitan, tetapi memiliki fungsi pembuktian berbeda.

Penting pula diperhatikan bahwa kritik terhadap isi hadis bukan hal yang sepenuhnya baru dalam tradisi Islam. Brown memperlihatkan bahwa para kritikus hadis awal telah melakukan penilaian terhadap matan, meskipun sebagian kritik tersebut disampaikan melalui istilah dan argumentasi yang dalam klasifikasi modern lebih sering dihubungkan dengan pemeriksaan

[14] Rahman, *Islam and Modernity*; Saeed, *Interpreting the Qur'an*, 127–44.

[15] Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, ed. ke-2 (London: Oneworld Publications, 2017).

sanad.[16] Temuan tersebut memberikan alasan untuk bersikap lebih hati-hati terhadap pandangan yang mempertentangkan secara mutlak metode hadis klasik dan pendekatan interpretasi kontemporer. Tradisi keilmuan Islam telah memiliki perangkat kritik terhadap transmisi dan isi riwayat, sementara hermeneutika dapat memberikan perhatian tambahan terhadap bahasa, sejarah, dan kedudukan pembaca. Perjumpaan keduanya dapat memperkaya kajian hadis apabila fungsi masing-masing dipahami secara proporsional. Sebaliknya, persoalan muncul ketika suatu pendekatan dianggap mampu menggantikan seluruh tahapan pengujian yang menjadi karakter sumber yang dikaji.

Berdasarkan uraian tersebut, kritik epistemologis terhadap hermeneutika perlu diarahkan pada batas antara proses memahami dan dasar pembenaran suatu interpretasi. Hermeneutika memiliki kontribusi dalam menjelaskan pengaruh sejarah, bahasa, dan pengalaman manusia terhadap pemahaman. Namun, ketika digunakan dalam studi Al-Qur'an dan hadis, kontribusi tersebut perlu ditempatkan dalam hubungan yang jelas dengan otoritas sumber dan prosedur keilmuan yang digunakan untuk menilainya. Pada Al-Qur'an, persoalannya menyangkut hubungan antara otoritas wahyu dan hasil penafsiran manusia. Pada hadis, persoalan serupa juga melibatkan keabsahan transmisi dan hubungan antarsumber riwayat. Kritik yang dibangun atas pembedaan ini tidak menolak nilai hermeneutika, tetapi memperlihatkan bahwa kemampuan menjelaskan bagaimana suatu makna dipahami belum cukup untuk menentukan bahwa hasil pemahaman tersebut telah memiliki legitimasi normatif.

2. *Maqāṣid* dan Problem Legitimasi Penafsiran

Pendekatan *maqāṣidī* berkembang dari kesadaran bahwa pesan wahyu tidak cukup dipahami melalui susunan bahasa secara terpisah dari tujuan yang hendak diwujudkannya. Dalam tradisi pemikiran Islam, al-Shāṭibī memberikan landasan penting melalui metode istiqrā', yakni usaha menemukan tujuan umum syariat berdasarkan pembacaan terhadap berbagai dalil yang saling berkaitan. Ibn 'Āshūr kemudian memberikan perhatian lebih luas pada tujuan umum dan dimensi sosial ajaran, sedangkan Jasser Auda mengembangkan pendekatan sistem yang menekankan keutuhan, keterbukaan, dan hubungan

[16] Jonathan A. C. Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find," *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–84, https://doi.org/10.1163/156851908X290574. Brown menunjukkan bahwa sebagian penilaian terhadap isi hadis pada masa awal disampaikan melalui istilah yang juga digunakan dalam pemeriksaan *sanad*. Karena itu, kritik *matan* tidak selalu dapat dikenali hanya dengan mencari pernyataan eksplisit mengenai kelemahan isi sebuah riwayat.

antarketentuan.[17] Perkembangan tersebut menunjukkan bahwa *maqāṣid* bukan sekadar penggunaan pertimbangan moral untuk menilai teks, melainkan bagian dari usaha memahami tujuan berdasarkan sumber dan prosedur penalaran yang memiliki akar dalam tradisi keilmuan Islam. Namun, kedudukan tujuan sebagai dasar penafsiran juga menghadirkan pertanyaan tentang bagaimana tujuan itu diketahui, siapa yang berwenang merumuskannya, dan atas dasar apa suatu rumusan dianggap memiliki legitimasi.

Pertanyaan tersebut menjadi penting karena tujuan suatu pesan tidak selalu dinyatakan secara langsung dalam teks. Penafsir dapat menemukan tujuan melalui ungkapan yang relatif jelas, hubungan antara sejumlah ayat atau hadis, maupun pembacaan terhadap konteks yang melatarbelakangi penyampaiannya. Setiap cara memiliki dasar dan tingkat inferensi yang tidak sepenuhnya sama. Dalam perkembangan teori hukum Islam, Felicitas Opwis menunjukkan bahwa penggunaan maṣlaḥah mengalami keragaman konstruksi, baik dari segi kedudukan maupun batas penggunaannya. Keragaman tersebut memperlihatkan bahwa kemaslahatan bukan ukuran yang selalu menghasilkan kesimpulan seragam. [18]Para pemikir dapat sama-sama menganggap kemaslahatan sebagai tujuan penting, tetapi berbeda dalam menentukan hubungan antara kemaslahatan, dalil, dan cara penerapannya. Perbedaan ini tidak berarti bahwa *maqāṣid* kehilangan dasar keilmuan. Justru karena memiliki peran normatif yang besar, penetapan tujuan perlu disertai argumentasi yang menunjukkan dari mana tujuan itu diperoleh dan sejauh mana ia didukung oleh keseluruhan sumber yang relevan.

Dalam konteks studi Al-Qur'an, persoalan tersebut juga terlihat pada hubungan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dan *maqāṣid* al-Qur'ān. Kedua konsep ini mempunyai keterkaitan, tetapi tidak sepenuhnya identik dalam cakupan pembahasannya. *Maqāṣid al-sharī'ah* terutama berkembang dalam kerangka tujuan ketentuan syariat, sementara *maqāṣid* al-Qur'ān memberikan perhatian pada orientasi pesan Al-Qur'an yang lebih luas, termasuk keimanan, akhlak, kemanusiaan, dan kehidupan sosial. Tazul Islam menunjukkan perlunya kejelasan konseptual mengenai *maqāṣid* al-Qur'ān agar kedudukannya tidak hanya dipahami sebagai perluasan dari teori tujuan hukum Islam.[19] Pembedaan tersebut bukan semata-mata persoalan penggunaan istilah. Tujuan yang diperoleh dari sejumlah ketentuan tertentu belum tentu memiliki cakupan yang sama dengan tujuan umum keseluruhan Al-Qur'an. Begitu pula, suatu nilai yang

---

[17] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*; Ibn 'Āshūr, *Treatise on Maqasid al-Shariah*; Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*.

[18] Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory," 182–223.

[19] Tazul Islam, "Maqāṣid al-Qur'ān: A Search for a Scholarly Definition," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9, no. 1 (2011): 189–207, https://doi.org/10.1163/22321969-90000026.

dianggap mewakili pesan moral Al-Qur'an tidak dapat langsung digunakan untuk menentukan makna setiap ayat atau hadis tanpa menjelaskan hubungan antara nilai tersebut dan sumber yang ditafsirkan. Apabila perbedaan tingkat tujuan ini diabaikan, *maqāṣid* dapat menjadi konsep yang sangat luas, tetapi kurang memiliki batas metodologis ketika digunakan untuk membenarkan hasil interpretasi.

Kesulitan yang lebih mendasar muncul ketika *maqāṣid* ditempatkan sekaligus sebagai hasil penafsiran dan ukuran untuk menguji penafsiran. Pada kedudukan pertama, tujuan diperoleh melalui pembacaan terhadap sumber ajaran. Namun, setelah dirumuskan, tujuan tersebut digunakan untuk menilai apakah suatu interpretasi dapat diterima. Kedudukan ganda ini sebenarnya tidak harus menimbulkan masalah selama proses penetapan dan penggunaannya dibedakan secara jelas. Masalah muncul apabila nilai yang dianggap ideal telah ditentukan sebelum sumber diperiksa, kemudian ayat atau hadis dibaca untuk memberikan pembenaran terhadap nilai tersebut. Ketika kesesuaian dengan tujuan yang sejak awal dipilih dijadikan ukuran kebenaran interpretasi, penalaran berisiko bergerak secara melingkar. Sumber digunakan untuk merumuskan tujuan, tetapi tujuan yang telah diasumsikan kemudian menentukan bagaimana sumber harus dipahami. Pada keadaan demikian, *maqāṣid* yang semestinya membantu mengendalikan subjektivitas justru dapat menjadi ruang bagi masuknya preferensi penafsir.

Penetapan tujuan juga tidak dapat dilepaskan dari pertanyaan mengenai sarana yang digunakan untuk mewujudkannya. Mohammad Hashim Kamali membedakan *maqāṣid* sebagai tujuan dan *wasā'il* sebagai sarana.[20] Pembedaan tersebut memiliki relevansi dalam studi Al-Qur'an dan hadis kontemporer, terutama ketika pesan keagamaan hadir melalui bentuk komunikasi, tindakan, atau keadaan tertentu pada masa penyampaiannya. Perubahan keadaan sosial dapat memengaruhi cara manusia mewujudkan suatu tujuan, tetapi tidak seluruh unsur yang berkaitan dengan konteks historis dapat langsung dianggap sebagai sarana yang bebas disesuaikan. Penafsir tetap harus menunjukkan alasan mengapa suatu unsur ditempatkan sebagai tujuan yang perlu dipertahankan, sedangkan unsur lainnya dipahami sebagai bentuk pelaksanaan yang berkaitan dengan keadaan tertentu. Tanpa tahapan ini, pembedaan antara tujuan dan sarana dapat bergantung pada penilaian yang belum memperoleh dukungan memadai dari sumber.

Dari sini terlihat bahwa pendekatan *maqāṣidī* memiliki kekuatan sekaligus keterbatasan. Perhatian terhadap tujuan memungkinkan penafsir memahami

[20] Mohammad Hashim Kamali, *Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2025), 66–73, https://doi.org/10.1093/9780197786390.003.0009.

hubungan antara bagian dan keseluruhan pesan wahyu, serta menghindari pembacaan yang mengabaikan arah normatif ajaran. Namun, tujuan yang digunakan untuk memberikan arah tersebut tetap merupakan hasil aktivitas penalaran manusia. Otoritas wahyu tidak dapat begitu saja dipindahkan kepada setiap kesimpulan yang dinyatakan mewakili tujuan Tuhan. Oleh karena itu, kritik terhadap *maqāṣid* lebih tepat diarahkan pada prosedur pembuktiannya daripada pada legitimasi konsep tujuan itu sendiri. Penafsir perlu menunjukkan kekuatan dalil, menjelaskan batas inferensi, dan membuka ruang untuk mempertimbangkan kesimpulan alternatif. Dengan cara demikian, *maqāṣid* dapat menjalankan fungsi normatifnya tanpa berubah menjadi pembenaran terhadap pandangan yang telah ditetapkan sebelumnya.

3. Menimbang Konstruksi Hermeneutika *Maqāṣidī* Integratif

Gagasan hermeneutika *maqāṣidī* integratif lahir dari kebutuhan untuk mempertemukan perhatian terhadap teks, sejarah, dan tujuan ajaran dalam satu proses pemahaman. Dalam penelitian ini, istilah tersebut digunakan untuk menunjuk hubungan metodologis antara pembacaan tekstual, analisis historis-hermeneutis, dan penalaran berbasis *maqāṣid*, bukan sebagai nama bagi suatu teori tunggal yang telah memperoleh kesepakatan dalam studi Al-Qur'an dan hadis. Pembatasan ini diperlukan karena para pemikir dapat menempatkan hermeneutika dan *maqāṣid* dalam hubungan yang berbeda. Hermeneutika dapat digunakan untuk menjelaskan konteks, menguji asumsi penafsir, atau menelaah proses terbentuknya pemahaman. Sementara itu, *maqāṣid* dapat berfungsi sebagai orientasi filosofis, perangkat penalaran, maupun hasil penafsiran. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa integrasi tidak selesai hanya dengan mempertemukan dua istilah atau menggunakan sejumlah perangkat secara bersamaan. Hubungan keduanya perlu dijelaskan berdasarkan fungsi dan konsekuensi epistemologis masing-masing.

Aksin Wijaya dan Shofiyullah Muzammil memberikan kontribusi penting terhadap pembahasan tersebut. Dengan menggunakan hermeneutika kritis dan filosofis, keduanya mengevaluasi perkembangan tafsir *maqāṣidī* dan mengembangkan konstruksi yang memperhatikan dimensi tekstual, ideal-moral, dan spiritual-kontekstual.[21] Pendekatan tersebut berangkat dari kesadaran bahwa pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak cukup dibatasi pada satu dimensi. Analisis tekstual diperlukan untuk memahami susunan bahasa,

[21] Wijaya dan Muzammil, "Maqāṣidi Tafsir," 467–71. Keduanya mengembangkan pembacaan dengan memanfaatkan *tafsīr taḥlīlī* untuk dimensi tekstual, *tafsīr nuzūlī* dan hermeneutika objektif untuk dimensi ideal-moral, serta hermeneutika filosofis bagi dimensi spiritual-kontekstual. Rincian tersebut menunjukkan bahwa integrasi yang mereka tawarkan melibatkan perangkat dengan fungsi analisis berbeda, bukan sekadar penggabungan orientasi tekstual dan kontekstual.

perhatian terhadap konteks awal membantu menjelaskan arah pesan yang disampaikan, sedangkan pembacaan terhadap keadaan kontemporer memungkinkan pesan tersebut dipertimbangkan relevansinya dalam kehidupan manusia. Wijaya dan Muzammil juga mengakui keterbatasan penafsir dalam memastikan maksud Tuhan secara objektif. Pengakuan ini menunjukkan bahwa pendekatan integratif tidak dapat begitu saja dikritik sebagai metode yang mengabaikan subjektivitas. Persoalan yang lebih penting justru terletak pada bagaimana hubungan ketiga dimensi tersebut dibangun dan bagaimana hasil interpretasinya dapat diuji.

Hubungan itu membutuhkan perhatian khusus karena pembacaan tekstual, historis, dan teleologis tidak selalu menghasilkan kesimpulan yang identik. Analisis kebahasaan berusaha menjelaskan makna yang dimungkinkan oleh suatu ungkapan, sedangkan penelusuran sejarah membantu memahami keadaan yang melatarbelakangi penyampaiannya. Adapun penalaran *maqāṣidī* digunakan untuk menemukan tujuan melalui hubungan antardalil dan prinsip normatif yang relevan. Ketiganya dapat saling memperkuat, tetapi tidak memiliki fungsi pembuktian yang sepenuhnya sama. Penelitian Hariyadi dan rekan-rekannya memberikan gambaran mengenai perbedaan tersebut melalui perbandingan antara pembacaan berbasis petunjuk (*hudā*) dan pembacaan berbasis tujuan (*maqāṣid*). Kedua pendekatan dapat berangkat dari sumber yang berkaitan, tetapi menghasilkan tingkat generalisasi, jalur inferensi, dan keluaran interpretatif yang berbeda. Temuan tersebut menunjukkan perlunya membedakan pesan yang dapat diperoleh secara lebih langsung dari teks dengan tujuan umum yang disimpulkan melalui pembacaan terhadap sejumlah sumber. [22]Apabila hasil keduanya diperlakukan seolah-olah memiliki dasar pembuktian yang sama, integrasi dapat mengaburkan kedudukan masing-masing argumentasi.

Perbedaan itu terasa lebih kompleks ketika pendekatan integratif digunakan dalam kajian hadis. Penafsiran kontekstual tidak hanya berhubungan dengan latar munculnya suatu riwayat, tetapi juga dengan keabsahan atribusi, variasi redaksi, dan hubungan antarriwayat. Refki Saputra, Iik Arifin Mansurnoor, dan Ryan Bianda menunjukkan kemungkinan kontekstualisasi hadis melalui penalaran berbasis *maqāṣid*, antara lain dengan menelusuri alasan dan tujuan suatu pesan, mempertimbangkan kemaslahatan, serta membedakan tujuan dari sarana pelaksanaannya.[23] Pendekatan tersebut memperlihatkan

[22] Hariyadi et al., "Hudā versus Maqāṣid?," 155–80.

[23] Refki Saputra, Iik Arifin Mansurnoor, dan Ryan Bianda, "Contextualizing Hadith within the Socio-Cultural Reality of Indonesia Based on the Concept of Maqāṣid al-Sharī'ah," ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin 27, no. 1 (2026): 99–119, https://doi.org/10.14421/esensia.v27i1.6130. Kajian tersebut menggunakan al-ta'līl al-maqāṣidī untuk menelusuri tujuan, al-tafsīr al-maṣlaḥī untuk mempertimbangkan

bahwa kontekstualisasi tidak harus dilakukan dengan melepaskan hadis dari tujuan ajaran yang lebih luas. Namun, orientasi terhadap tujuan tidak dapat menggantikan pemeriksaan atas keabsahan riwayat. Hadis yang digunakan sebagai dasar interpretasi tetap membutuhkan penilaian sesuai dengan karakter sumbernya. Sebaliknya, penetapan autentisitas riwayat juga tidak secara otomatis menyelesaikan seluruh persoalan mengenai cakupan dan pemahaman pesannya. Keduanya perlu ditempatkan dalam hubungan yang saling mendukung tanpa kehilangan fungsi masing-masing.

Dalam hubungan ini, integrasi menghadapi persoalan yang cukup mendasar. Ketika penafsir menggunakan teks untuk merumuskan tujuan, kemudian menggunakan tujuan tersebut untuk memahami kembali teks, berlangsung hubungan timbal balik yang pada dasarnya dikenal dalam tradisi hermeneutika. Hubungan demikian tidak selalu keliru. Pemahaman terhadap bagian dapat berubah setelah keseluruhan teks dipelajari, sebagaimana pengertian terhadap keseluruhan dapat diperbaiki melalui pemeriksaan bagian-bagiannya. Kesulitan muncul apabila proses tersebut tidak lagi membuka ruang bagi koreksi. Jika suatu tujuan telah ditetapkan sebagai ukuran yang tidak dapat dipersoalkan, seluruh sumber berisiko hanya diperlakukan sebagai pembenaran terhadap tujuan tersebut. Akibatnya, proses interpretasi tampak bergerak melalui berbagai perangkat, tetapi arah kesimpulannya sebenarnya telah ditentukan sejak awal. Dalam keadaan ini, integrasi kehilangan fungsi kritisnya karena perangkat yang semestinya saling menguji justru digunakan untuk saling mengukuhkan kesimpulan yang sama.

Karakter Al-Qur'an dan hadis juga perlu diperhatikan agar integrasi tidak dilakukan melalui penyeragaman prosedur. Pada studi Al-Qur'an, pemeriksaan diarahkan antara lain pada struktur bahasa, konteks pewahyuan, hubungan antarayat, dan dasar penarikan kesimpulan. Dalam kajian hadis, tahapan tersebut harus ditempatkan bersama persoalan transmisi, autentisitas, dan keragaman riwayat. Penelitian Brown mengenai praktik kritik *matan* pada masa awal memperlihatkan bahwa tradisi hadis memiliki sejarah pengujian sumber dan isi yang tidak dapat dipahami hanya melalui kategori kritik modern. Karena itu, penggunaan hermeneutika tidak seharusnya menggeser perangkat validasi hadis yang memiliki fungsi berbeda. [24]Justru dalam hubungan yang proporsional, analisis historis dan penalaran *maqāṣidī* dapat membantu memperluas pembahasan setelah karakter serta kedudukan sumber diperjelas.

---

kemaslahatan, dan al-tamyīz bayn al-maqāṣid wa al-wasā'il untuk membedakan tujuan dengan sarana. Ketiganya menunjukkan bahwa kontekstualisasi membutuhkan tahapan penalaran yang lebih terstruktur daripada sekadar menyesuaikan pesan dengan keadaan masyarakat.

[24] Brown, "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism," 143–84.

Kritik epistemologis terhadap hermeneutika *maqāṣidī* integratif akhirnya tidak terletak pada kenyataan bahwa pendekatan tersebut mempertemukan tradisi keilmuan yang berbeda. Pertemuan itu dapat memberikan kontribusi bagi perkembangan studi Al-Qur'an dan hadis. Namun, integrasi membutuhkan kejelasan yang lebih jauh daripada sekadar kesamaan orientasi terhadap pemahaman yang kontekstual dan berkeadilan. Penafsir harus mampu menjelaskan sumber yang digunakan, proses menemukan tujuan, hubungan antara hasil pembacaan yang berbeda, serta alasan yang menjadikan suatu kesimpulan lebih dapat diterima dibandingkan kemungkinan lainnya. Tanpa dasar tersebut, integrasi berisiko hanya menjadi istilah yang menunjukkan keluasan pendekatan, tetapi belum memberikan ukuran yang cukup untuk menilai ketepatan hasil interpretasinya.

4. Validitas dan Batas Integrasi dalam Studi Al-Qur'an dan Hadis Kontemporer

Kritik terhadap hermeneutika dan hermeneutika *maqāṣidī* integratif tidak akan memberikan kontribusi yang memadai apabila hanya berhenti pada identifikasi kelemahan masing-masing pendekatan. Pengujian perlu dilanjutkan dengan menjelaskan dasar yang memungkinkan hubungan keduanya dapat dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini, integrasi tidak harus dipahami sebagai pembentukan metode baru yang menggantikan seluruh perangkat tafsir dan ilmu hadis. Yang lebih diperlukan adalah kejelasan mengenai bagaimana beberapa perangkat interpretasi digunakan tanpa menghilangkan karakter sumber dan fungsi masing-masing. Dalam penalaran filosofis, kekuatan sebuah kesimpulan tidak ditentukan hanya oleh nilai yang ingin diwujudkan, tetapi juga oleh kecukupan alasan dan konsistensi hubungan antara premis serta kesimpulannya.[25] Prinsip tersebut relevan karena pendekatan integratif dapat menghasilkan pemahaman yang dianggap sesuai dengan kebutuhan masyarakat, tetapi kesesuaian itu belum cukup untuk membuktikan keabsahan proses interpretasinya.

Dasar pertama yang perlu dijaga adalah keterlacakan sumber. Setiap kesimpulan harus dapat dikembalikan kepada bahan yang digunakan dan kedudukan informasi yang diperoleh darinya. Dalam studi Al-Qur'an, makna kebahasaan, riwayat mengenai keadaan pewahyuan, hubungan antarayat, dan hasil penalaran perlu dibedakan berdasarkan karakter serta kekuatan pembuktiannya. Sementara itu, dalam kajian hadis, keterlacakan juga berkaitan dengan status riwayat, variasi redaksi, dan hubungan antara laporan yang berbeda. Pembedaan tersebut membantu menentukan apakah suatu pernyataan

[25] Rescher, *Philosophical Reasoning*.

merupakan kandungan yang dinyatakan secara langsung dalam teks, informasi yang diperoleh melalui kajian sejarah, atau kesimpulan penafsir berdasarkan hubungan sejumlah sumber. Ketiganya dapat digunakan dalam satu proses interpretasi, tetapi tidak seharusnya diperlakukan sebagai pengetahuan dengan kedudukan yang sepenuhnya sama. Kejelasan tersebut juga memudahkan pemeriksaan terhadap kemungkinan adanya sumber yang diabaikan karena tidak sesuai dengan kesimpulan yang diharapkan.

Dasar berikutnya ialah legitimasi tujuan yang digunakan dalam penafsiran. *Maqāṣid* dapat memberikan orientasi terhadap keseluruhan pesan wahyu, tetapi kekuatan normatifnya bergantung pada proses penetapan dan sumber pendukungnya. Penafsir perlu menjelaskan apakah suatu tujuan diperoleh melalui pernyataan teks, pembacaan induktif terhadap sejumlah dalil, atau penalaran lebih luas mengenai kemaslahatan. Perbedaan tersebut berkaitan dengan tingkat pembuktian yang dibutuhkan. Demikian pula, hubungan antara tujuan dan cara mewujudkannya harus dijelaskan secara hati-hati. Pembedaan *maqāṣid* dan *wasā'il* sebagaimana dibahas Kamali menunjukkan bahwa penyesuaian sarana tidak selalu berarti perubahan tujuan, tetapi penentuan sesuatu sebagai sarana juga membutuhkan dasar yang dapat diperiksa.[26] Dengan demikian, pendekatan integratif tidak dapat menjadikan perubahan keadaan sosial sebagai alasan yang secara otomatis menentukan perubahan pemahaman normatif. Hubungan antara sumber, tujuan, dan konteks penerapan tetap harus dibangun melalui argumentasi yang jelas.

Konsistensi inferensi menjadi unsur yang menghubungkan sumber dan tujuan tersebut. Penafsiran harus mampu menunjukkan bagaimana kesimpulan diperoleh dari bahan yang digunakan. Ketika informasi historis dipakai untuk menjelaskan cakupan suatu pesan, penafsir perlu menunjukkan alasan mengapa keadaan tersebut memiliki pengaruh terhadap maknanya. Ketika tujuan umum digunakan untuk memahami ungkapan tertentu, perlu dijelaskan bagaimana tujuan itu diperoleh dan mengapa relevan terhadap teks yang sedang dikaji. Dalam studi hadis, hubungan tersebut juga harus memperhatikan apakah konteks yang digunakan benar-benar memperoleh dukungan dari riwayat atau hanya didasarkan pada perkiraan mengenai keadaan sosial masa lalu. Pengujian demikian membantu membedakan kesimpulan yang memiliki dasar argumentatif kuat dari kesimpulan yang terutama bergantung pada asumsi

[26] Kamali, *Goals and Purposes of Shariah*, 66–73. Dalam pembahasan tujuan dan sarana, persoalan *ḥīlah* menunjukkan kemungkinan suatu tindakan memenuhi bentuk formal tertentu, tetapi justru menyimpang dari tujuan substantifnya. Hal ini memperlihatkan bahwa ketepatan bentuk dan kesesuaian tujuan perlu diperiksa secara bersamaan, bukan dipertentangkan sebagai dua pendekatan yang selalu saling meniadakan.

penafsir. Semakin luas perangkat yang digunakan dalam pendekatan integratif, semakin besar pula kebutuhan untuk menjaga ketertiban proses penalarannya.

Hal lain yang tidak kalah penting ialah keterbukaan terhadap interpretasi alternatif. Perbedaan pemahaman merupakan kenyataan yang tidak dapat dihindari dalam perkembangan keilmuan, tetapi keadaan tersebut tidak berarti seluruh interpretasi harus ditempatkan pada tingkat kebenaran yang sama. Kesimpulan dapat dinilai lebih kuat apabila didukung sumber yang memadai, memiliki proses inferensi yang konsisten, dan mampu menjawab keberatan yang relevan. Dalam kaitan ini, pemikiran Khaled Abou El Fadl mengenai otoritas interpretasi memberikan pengingat bahwa penghormatan terhadap sumber keagamaan tidak boleh berubah menjadi pengakuan tanpa batas terhadap kewenangan penafsir.[27] Hasil penafsiran tetap merupakan kerja intelektual manusia yang dapat diuji, sekalipun menggunakan sumber yang diyakini memiliki otoritas wahyu. Keterbukaan terhadap kritik bukan bentuk pengabaian terhadap otoritas agama, melainkan bagian dari tanggung jawab keilmuan untuk memastikan bahwa suatu pemahaman tidak memperoleh legitimasi hanya karena dinyatakan mewakili kehendak Tuhan.

Berdasarkan ukuran tersebut, integrasi hermeneutika dan *maqāṣid* dapat dinilai dari kemampuannya menjaga hubungan antara teks, konteks, dan tujuan tanpa mengaburkan perbedaan dasar pengetahuan yang digunakan. Analisis kebahasaan membantu menjelaskan kemungkinan makna, kajian sejarah memberikan pemahaman terhadap keadaan yang melatarbelakangi suatu pesan, sedangkan penalaran *maqāṣidī* memungkinkan penafsir mempertimbangkan tujuan yang diperoleh melalui hubungan sumber-sumber yang relevan. Ketiganya dapat memperkuat proses interpretasi apabila masing-masing terbuka terhadap pemeriksaan. Namun, penggunaan ketiganya secara bersamaan tidak otomatis menjadikan suatu penafsiran lebih benar. Validitas tetap bergantung pada kejelasan sumber, legitimasi tujuan, konsistensi inferensi, dan kesediaan untuk mempertimbangkan argumentasi alternatif.

Hasil analisis ini memperlihatkan bahwa kritik epistemologis terhadap hermeneutika dan hermeneutika *maqāṣidī* integratif perlu diletakkan pada tiga pokok pemikiran. Pertama, hermeneutika memberikan penjelasan mengenai peran bahasa, sejarah, dan penafsir dalam proses pemahaman, tetapi penjelasan tentang berlangsungnya interpretasi tidak identik dengan dasar pembenaran

[27] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2001). Abou El Fadl mengajukan lima prasyarat etis bagi pemegang otoritas interpretasi, yakni *honesty* (kejujuran), *diligence* (kesungguhan), *comprehensiveness* (ketelitian menyeluruh), *reasonableness* (rasionalitas), dan *self-restraint* (pengendalian diri). Kelimanya dimaksudkan untuk membatasi penyalahgunaan otoritas, bukan sebagai jaminan bahwa setiap kesimpulan penafsir telah mewakili kehendak Tuhan secara final.

hasilnya. Kedua, pendekatan *maqāṣidī* memiliki landasan dalam tradisi keilmuan Islam, tetapi tujuan yang digunakan untuk mengarahkan dan mengevaluasi penafsiran tetap membutuhkan pembuktian melalui sumber serta prosedur penalaran yang dapat diperiksa. Ketiga, integrasi keduanya hanya dapat dipertanggungjawabkan apabila hubungan antara perangkat tekstual, historis, dan teleologis dijelaskan secara konsisten, dengan tetap memperhatikan perbedaan karakter Al-Qur'an dan hadis. Atas dasar itu, integrasi tidak harus ditolak, tetapi juga tidak dapat diterima sebagai penyelesaian yang telah dianggap benar sejak awal. Nilai keilmuannya ditentukan oleh kemampuan menghasilkan interpretasi yang terbuka terhadap pengujian dan memiliki dasar argumentatif yang jelas.[28]

KESIMPULAN

Kajian ini menunjukkan bahwa persoalan mendasar dalam penggunaan hermeneutika untuk memahami Al-Qur'an dan hadis tidak terletak pada perhatian terhadap bahasa, sejarah, atau keterlibatan penafsir, melainkan pada dasar epistemologis yang digunakan untuk membenarkan hasil interpretasi. Hermeneutika memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan bagaimana pemahaman terbentuk dan dipengaruhi oleh keadaan historis manusia. Namun, kemampuan menjelaskan proses pemahaman tidak selalu diikuti oleh tersedianya dasar yang memadai untuk menentukan keabsahan kesimpulan normatif. Perbedaan karakter Al-Qur'an sebagai wahyu dan hadis sebagai sumber yang juga memerlukan pengujian autentisitas transmisi menuntut penggunaan perangkat interpretasi secara proporsional. Karena itu, penerapan hermeneutika tidak dapat dilakukan dengan menerima seluruh asumsi filosofisnya tanpa mempertimbangkan kedudukan dan karakter sumber yang ditafsirkan.

Kritik terhadap hermeneutika *maqāṣidī* integratif memperlihatkan persoalan yang lebih kompleks. Kehadiran *maqāṣid* memang memberikan orientasi normatif bagi penafsiran, tetapi tujuan yang digunakan sebagai dasar memahami dan mengevaluasi teks juga merupakan hasil penalaran manusia yang membutuhkan pembuktian. Integrasi antara analisis tekstual, pembacaan historis, dan penalaran *maqāṣidī* tidak dengan sendirinya menyelesaikan persoalan subjektivitas. Sebaliknya, penggabungan perangkat yang memiliki asumsi dan cara kerja berbeda dapat menimbulkan ketidakjelasan apabila hubungan antarsumber dan proses penarikan kesimpulannya tidak dirumuskan secara konsisten. Oleh sebab itu, keabsahan pendekatan integratif perlu dinilai

[28] Wijaya dan Muzammil, "Maqāṣidi Tafsir," 467–71; Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy*; Kamali, *Goals and Purposes of Shariah*, 66–73.

melalui keterlacakan sumber, legitimasi penetapan tujuan, konsistensi inferensi, dan keterbukaan terhadap interpretasi alternatif.

Temuan tersebut menegaskan bahwa hubungan hermeneutika dan *maqāṣid* tidak perlu ditempatkan dalam pilihan antara penerimaan atau penolakan secara mutlak. Keduanya memiliki kontribusi yang dapat dikembangkan, tetapi juga mempunyai batas epistemologis yang perlu diperhatikan. Kontribusi kajian ini terletak pada penegasan bahwa integrasi metodologis harus dibangun melalui prosedur pembenaran yang dapat diperiksa, bukan semata-mata berdasarkan kesesuaian hasil interpretasi dengan nilai yang dianggap ideal. Dalam perkembangan Studi Al-Qur'an dan Hadis Kontemporer, prinsip tersebut penting untuk menjaga keterbukaan terhadap pembaruan pemahaman tanpa mengaburkan otoritas sumber dan tanggung jawab ilmiah penafsir. Mengingat kajian ini bersifat konseptual-filosofis, pengujian lebih lanjut terhadap praktik penafsiran dan pemahaman hadis diperlukan untuk menilai bagaimana kriteria tersebut bekerja ketika menghadapi persoalan interpretasi yang konkret.

DAFTAR PUSTAKA

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld, 2001.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.

Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method." *Qualitative Research Journal* 9, no. 2 (2009): 27–40. https://doi.org/10.3316/QRJ0902027.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. 2nd ed. London: Oneworld Publications, 2017.

———. "How We Know Early Ḥadīth Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find." *Islamic Law and Society* 15, no. 2 (2008): 143–84. https://doi.org/10.1163/156851908X290574.

Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutics and the Study of History*. Vol. 4 of *Selected Works*. Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Esack, Farid. "Qur'anic Hermeneutics: Problems and Prospects." *The Muslim World* 83, no. 2 (1993): 118–41. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1993.tb03571.x.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.

Hariyadi, Muhammad, Zuhrupatul Jannah, Ainun Nadzifah, and Zakiyatul Fitriyah. "Hudā versus *Maqāṣid*? Teleological Competition in Al-Hidāyāt Al-Qur'aniyyah: Dirāsah Ta'shīliyyah (Vols. I–II)." *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 27, no. 1 (2026): 155–80. https://doi.org/10.14421/qh.v27i1.7358.

Harrison, Victoria S. "Hermeneutics, Religious Language and the Qur'an." *Islam and Christian–Muslim Relations* 21, no. 3 (2010): 207–20. https://doi.org/10.1080/09596410.2010.487682.

Ibn ʻĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shariah*. London: International Institute of Islamic Thought, 2006.

Islam, Tazul. "*Maqāṣid* al-Qur'ān: A Search for a Scholarly Definition." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9, no. 1 (2011): 189–207. https://doi.org/10.1163/22321969-90000026.

Kamali, Mohammad Hashim. *Goals and Purposes of Shariah: Maqasid in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2025. https://doi.org/10.1093/9780197786390.003.0009.

Kusmana. "Epistemologi Tafsir Maqasidi." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): 206–31. https://doi.org/10.15642/mutawatir.2016.6.2.206-231.

Mustaqim, Abdul. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam*. Pidato pengukuhan guru besar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember 2019. https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/37005/.

Opwis, Felicitas. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12, no. 2 (2005): 182–223. https://doi.org/10.1163/1568519054093699.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rescher, Nicholas. *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2001.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.

———. "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, no. 2 (2008): 221–37. https://doi.org/10.1017/S0041977X08000517.

Saputra, Refki, Iik Arifin Mansurnoor, and Ryan Bianda. "Contextualizing Hadith within the Socio-Cultural Reality of Indonesia Based on the Concept of *Maqāṣid al-sharīʻah*." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 27, no. 1 (2026): 99–119. https://doi.org/10.14421/esensia.v27i1.6130.

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Edited and translated by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Al-Shāṭibī, Abū Isḥāq. *al-Muwāfaqāt*. Edited by Abū ʻUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān. Al-Khubar: Dār Ibn ʻAffān, 1997.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8, no. 1 (1969): 3–53. https://doi.org/10.2307/2504188.

Wijaya, Aksin, and Shofiyullah Muzammil. "*Maqāṣid*i Tafsir: Uncovering and Presenting *Maqāṣid* Ilāhī-Qur'anī into Contemporary Context." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021): 449–78. https://doi.org/10.14421/ajis.2021.592.449-478.