

PERAN AKAL DALAM DALAM MEMAHAMI TEKS (NASH) DALAM BINGKAI MAQASHID AL-SHARYI'AH

Muhamad Zamroji¹, [Ali Muchasan²](mailto:ali@staih.ac.id)
ali@staih.ac.id

Abstrac: *The results of this study prove that the framework of thought offered by 'Maqashid al-Sharyi'ah scholars regarding the protection of reason (hifzdu al-'aql) in terms of the practice of determining Maqashid al-Sharyi'ah, cannot be separated from the sharing of hifzdu al. -'aql in terms of maintaining its sustainability (min janib al-wujud) and hifzdu al-'aql from the side of threats that can damage it (janib al-'adam) so that it contributes and the spirit empowers and maximizes intellectual potential in line with Maqashid al-Sharyi 'Ah. In addition, there is a close connection and relationship between protection of reason (hifzdu al-'aql) and Maqashid al-Sharyi'ah. This can be proven by how the role of punishment with reason for text (nash), the relationship of reason in understanding the text, universal (kulliyah) shar'iyah and 'aqliyah, and the neutrality of reason in syar'i. From the above explanation, it appears that Maqashid al-Sharyi'ah which is an axiology of Islamic law is an epistemology so that it becomes an independent scientific discipline. Thus Maqashid al-Sharyi'ah is able to dialectic with the problems of contemporary law that are always developing.*

Keyword : *Intellect, Text (Nash), Maqashid Al-Sharyi'ah*

A. Pendahuluan

Al-Quran dan Sunnah menjadi landasan untuk mengkaji hukum *shar'i* dan menjadi lapangan berijtihad serta mengembangkannya untuk kemaslahatan manusia sebagai khalifah di muka bumi. Tidak ada satupun hukum yang telah ditetapkan untuk hamba-Nya di dalam al-Quran, kecuali untuk kebaikan dan kemaslahatan. Oleh karena itu, semua pembebanan syari'at kepada manusia adalah untuk memelihara maksud-maksud-Nya.

Para ahli *ushul fiqh* berpandangan, al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW di samping menunjukkan hukum dengan bunyi bahasanya, juga dengan *ruh tashri'* atau *Maqashid al-Sharyi'ah*. Pengetahuan tentang *Maqashid al-Sharyi'ah*, seperti

¹ Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Hasanudin Pare Kediri, Program Studi Ilmu al-Qur'an Dan Tafsir

² Dosen STAI Hasanuddin Pare

ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal yang sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan. Supaya maksud-maksud shari'at dapat mengantarkan kepada kemaslahatan manusia dan keadilan.

Dari sudut pandang inilah Al-'Izzu bin 'Abdi Salam dalam kitab *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam* berpendapat, bahwa akal adalah jalan untuk mengetahui *Maqashid al-Sharyi'ah (masalih wa mafasid)* dunia, begitu juga shari'at. Karena bukan hal yang asing lagi bagi orang yang berakal sebelum datangnya shara' mampu menghasilkan masalih dan mafasid yang murni (mahzah) pada diri manusia ataupun lainnya.³

Pembahasan masalah ini sudah terjadi dikalangan ulama'-ulama' *mutakallimin* islam dan sebagian ahli falasifah dalam wilayah pemikiran saja, yang kemudian berkembang dalam ranah praktek (*amali*). Bagaimana penghukuman dengan akal dan teks (nash), bagaimana hubungan akal dalam memahami teks, apa maksud universal (*kulliyah*) shar'iyah dan *'aqliyah*, dan bagaimana kenetralan akal dalam mamahami shari'at.

B. Pembahasan

1. Penghukuman dengan akal dan teks (*nash*)

Menurut Muhamad Abu Zahra, aspek kemaslahatan diporoskan dalam epistemologi *fiqhiyyah*-nya dengan ungkapan *Maqashid al-Sharyi'ah* sebagai dasarnya atau puncak ketetapan (*ghayatun muhaqqaqatun*) dalam semua hukum-hukum islam. Tidak ada perintah shara' yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah kecuali tujuan akhirnya adalah realitas kemaslahatan⁴.Teks tidak selalu memberi jawaban yang terperinci dan konkrit atas kemaslahatan, tetapi teks menjadi standar pasti terhadapnya, dan terbuka lebar ruang untuk berkreasi dan berijtihad dan selalu meluas dan terus berkesinambungan dalam menilai hal-hal baru, menyikapi

³ Al-'Izzu bin 'Abdi Salam, *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. (Beirut : al-Kulliyat al-Azhariyah, 1986), Juz 2 : 9.

⁴ Muhamad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Beirut : Dar al-Fikr, t.t), 366.

perkembangan zaman. Dalam konteks inilah peran akal sangat dibutuhkan dalam memahami teks.

Menurut Ibn Rushdi al-Hafid yang beraliran ahli *ta'wil* mencoba untuk mengurai ke-*mushkil*-an ini. Menurutnya, sesungguhnya hukum tidak akan terhindar dari dua hal :

Pertama, adakalanya tidak ada kejelasan (*maskut*) dalil teksnya atau ada kejelasan (*musarrahah*) dalil teksnya. Apabila tidak ada kejelasan (*maskut*) dalil teksnya, maka penggalian hukum dengan menggunakan akal yang sesuai dengan maksud shari'.

Kedua, ada kejelasan (*musarrahah*) dalil teksnya, maka ada dua kemungkinan, adakalanya *nas* sesuai dengan akal dan berbeda dengan akal. Apabila sesuai dengan akal maka tidak ada permasalahan, karena *nas* dan akal pada hakikatnya adalah satu kesatuan (*haqiqah wahidah*).⁵ Apabila *nas* berbeda dengan akal maka wajib mendahulukan akal dari pada teks dan men-*ta'wil* *nas* yang bertentangan dengan akal tersebut dengan menggunakan hukum akal. Karena hukum dengan akal lebih jelas, tidak seperti halnya hukum teks yang kadang masih terjadi ketidakjelasan atau serba kemungkinan (*ihhtimal*)⁶.

Berbeda dengan pendapat Ibn Rushdi al-Hafid, Imam al-Shatibi menjelaskan tentang posisi dan substansi akal dalam kitabnya *al-Muwafaqat* yang mendapat pujian dari para ulama' dan menjadi referensi utama dalam kajian bidang *al-maqasid*, dalam kasus tersebut harus mendahulukan *nas* daripada akal secara mutlak.

Imam al-Shatibi memberikan penjelasan dan batasan-batasan tentang keterkaitan ('*alaqah*) antara akal dan teks (*naql*). Menurutnya dalil *naql* adalah dalil yang diikuti (*matbu'*) sementara dalil akal yang ikut (*tabi'*), dan sesungguhnya potensi operasional akal sesuai dengan apa yang tertulis dalam dalil *naql*. Ia berpendapat :

Ketika terjadi pertentangan antara dalil akal dan *naql* dalam permasalahan shari'at, maka disyaratkan dalil *naql* harus didahulukan dan posisinya sebagai hal yang diikuti (*matbu'*), sementara itu dalil akal diakhirkan dan

⁵ Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah* (Beirut : Dar Qutaibiyah, 1992), 166.

⁶ Ibid.

posisinya sebagai hal yang harus ikut (tabi'). Maka akal tidak dapat menjelaskan dan memberikan pandangannya kecuali sesuai dengan hal-hal yang telah dijelaskan dalam dalil naql⁷.

Senada dengan al-'Izzu bin 'Abdi Salam ia berpendapat bahwa akal merupakan syarat *taklif*, ketika akal dinafikan maka hukum taklifpun hilang karena ketiadaannya. Karena menurutnya sumber atau muara *taklif* (*maurud al-taklif*) adalah akal. Hal ini berdasarkan ketetapan dan penelitian yang sempurna dari para ulama', sehingga ketika akal dinafikan maka beban taklifpun tiada pula. Hal ini tidak ubahnya seperti hewan yang memang tidak berakal.⁸

Karena itu, ketika akal merupakan syarat taklif maka akal merupakan hal penting untuk memahami khitab *ilahiyyah* dan mengungkap hukum-hukum shar'i yang memungkinkan orang-orang *mukallaf* untuk menegakkan shari'at sesuai dengan yang dikehendaki oleh shari'.⁹

Menurutnya, jika akal diberi kewenangan untuk mengkritisi teks, maka ketentuan-ketentuan (*had*) yang telah ditetapkan oleh teks tidak akan ada faedahnya. Karena tujuan dari teks adalah memberi batasan-batasan. Hal demikian dan sesamanya menurut shari'at tidak diperbolehkana (batil)¹⁰. Pendapat ini merupakan dasar-dasar kaidah ilmu maqasid, yaitu sesungguhnya untuk mencapai masalih dan menghindari mafasid tidak dengan akal tetapi dengan wahyu.¹¹

Dalam setiap masalah yang berkaitan dengan akidah agama, shari'at, dan proses menuju allah SWT (suluk), akal wajib mengikuti wahyu. Pendapat yang mengatakan bahwa akal dapat bekerja dengan sendirinya tanpa membutuhkan wahyu adalah pendapat falasifah¹². Kesalahan pendapat aliran yang berpegang kepada akal bukan kepada wahyu pada kenyataannya dapat diketahui dengan beberapa percobaan dan keahlian-keahlian yang berlaku di alam ini mulai dari adanya dunia sampai sekarang. Hal tersebut sesungguhnya akan membuktikan bahwa dalam menciptakan *masalih* ataupun menghindari *mafasid* akal tidak berdiri

⁷ Al-Shathibi, *Muwafaqat fi Ushul al-Sharia't*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), Juz 1 : 88.

⁸ Ibid. Juz 3 : 27.

⁹ Ibid. Juz 2 : 64.

¹⁰ Ibid. 88.

¹¹ Ibid. 46.

¹² Al-Shathibi, *Muwafaqat fi Ushul al-Sharia't*. Juz 1: 47.

sendiri. Hal ini menunjukkan kelemahan akal untuk menemukan *masalah* tanpa adanya wahyu.¹³

Akan tetapi sesungguhnya *qiyas-qiyas* dan dalil-dalil petunjuk yang tersusun untuk menggali (*istinbat*) hukum-hukum atau dalil-dalil yang menunjukkan kebenaran seharusnya pada permulaannya berpegang kepada nas dalam semua ilmu-ilmu shari'ah. Tidak diperkenankan dalam penggaliannya dalam tahap awalnya hanya berpedoman kepada akal. Karena petunjuk-petunjuk akal (*adillah aqliyah*) ketika digunakan dalam ilmu-ilmu shari'ah hanya sebatas dipergunakan dalam penyusunan petunjuk-petunjuk yang didengarnya, membantu metodenya, mempertegas hal-hal yang ada kaitannya dan hal-hal yang menyerupainya. Akal tidak berdiri sendiri sebagai dalil karena pandangan di dalam dalil adalah pandangan-pandangan shar'i, sementara akal bukan shari'.¹⁴

Sebagian pengkaji shari'at dan ilmunya telah salah faham karena manyangka bahwa sesungguhnya Imam al-Shatibi menganggap akal tidak bereperan dalam menciptakan *masalah* ataupun menghindari *mafasid* dalam kaitannya dengan teks. Seperti kebingungan orang-orang sekarang yang merendahkan akal terhadap teks, sementara pemikirannya dalam menggali ilmu maqasid hanya menggunakan keistimewaan akal.¹⁵ Dan menjadikan akal sebagai rajanya dari pada teks.

Ketetapan adanya dalil-dalil ijtihad yang berpegang kepada temuan akal, seperti metode *istinbat*, seperti *qiyas*¹⁶, *istihsan*¹⁷, dan *masalah mursalah*¹⁸ hanya sebatas sebagai dasar pijakan petunjuk. Maka, apabila hukum shara' sudah dapat diterima, maka hukum juga dapat diterima, begitu juga sebaliknya. Dengan

¹³ Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*. 167.

¹⁴ Ibid. Juz 1 : 35.

¹⁵ Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*. 167.

¹⁶ Secara bahasa (Arab), *qiyas* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Adapun secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushul fiqh, sekalipun redaksinya berbeda, tetapi mengandung pengertian yang sama. Lihat, Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Logos Wacana Ilmu : Jakarta, 1997), 62.

¹⁷ Secara etimologi, *istihsan* berarti "menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu". Adapun secara terminologi terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama' usul fiqh. Nasrun Haroen, ...*ibid*, hlm. 102.

¹⁸ Secara etimologi, *masalah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafaz { maupun makna. *Masfaha* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama' usul fiqh, tetapi seluruh definisi tersebut mengandung esensi yang sama. Imam al-Ghazali misalnya, mengemukakan bahwa pada prinsipnya *masalah* adalah "mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara." Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*. 113.

demikian *qiyas*, *istishab* dan *istihsan* bukan merupakan dalil, karena akal hanya merupakan saksi diterimanya suatu petunjuk. Kalaupun akal dikatakan sebagai dalil, posisinya hanya sebagai dasar dari pemahaman teks-teks shari'at. Kalau permasalahannya demikian, pada dasarnya bagaimana posisi akal sebagai modal ijtihad dalam kaitannya dengan teks.

Menurut Imam al-Shatibi, fungsi akal hanya terbatas untuk berpikir dalam memahami shari'at, memahami maqasid, dan menggali ketentuan-ketentuan yang menjadi tuntunan teks, bukan merupakan bagian dari shari'at, berdiri sendiri dan membuat hal baru. Tetapi posisinya hanya sebagai pembatas (*qayyid*) dan ikut kepada teks.¹⁹ Bila kita melihat pendapat Ibn Rushdi, maka akan ada kemungkinan pertentangan antara akal dan teks. Dan hal ini dibantah oleh Imam Shatibi yang berpandangan bahwa tidak ada pertentangan antara shari'at dan akal apabila kita memahami hubungan keduanya.

Menurut Imam Shatibi, akal tidak akan pernah bertentangan dengan shara'. Apabila akal bertentangan dengan shara' sebenarnya itu adalah hawa nafsu yang menyelimuti akal. Tidak ada jalan untuk keduanya saling bertentangan, jalan menuju shara' dapat tertolong oleh akal, tetapi hawa nafsu hanya menutupi akal. Maka dari itu Allah SWT telah menerangkan hal ini dalam al-Qur'an al-Karim :

فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمْ أَهْوَاءُهُمْ ۗ

Maka jika mereka tidak menjawab (tantanganmu) ketahuilah bahwa sesungguhnya mereka hanyalah mengikuti hawa nafsu mereka (belaka).
(QS. Qasas (28) : 50)

2. Hubungan akal dalam memahami teks.

Kemampuan berpikir (*al-idrak*) dan ilmu adalah nikmat yang dijadikan oleh Allah SWT untuk menghasilkan kemanfaatan (*al-manafi'*) serta menghindari hal-hal yang membahayakan (*al-madar*). Maka disaat mereka tidak menggunakannya untuk menghasilkan kemanfaatan (*jalbi al-manafi'*) serta menghindari hal-hal yang membahayakan (*daf'u al-madar*), maka sama halnya dengan menafikan nikmat-Nya.

¹⁹Al-Shatibi, *Muwafaqat fi Usul al-Sharia't*. Juz 3 : 27.

Sesungguhnya manusia dengan kemampuan penglihatan akalnya (*basirah al-'aqliyah*) mampu untuk mengetahui kandungan hal-hal yang bermanfaat di dunia dan di akhirat. Dengan mematuhi akal yang merupakan nikmat dari Allah SWT, yang dengannya akan dapat menyingkap kekuasaan Allah dan memilih hal-hal bermanfaat bagi diri manusia, menjadikan sebab taat kepada Allah. Bahkan hanya dengan akal basirah²⁰, manusia akan dapat taat kepada Allah SWT²¹.

Menurut Imam Shatibi, langkah awal dalam memahami teks (nas) dalam rangka menggali makna-makna teks atau hal-hal yang terkandung dalam hukum haruslah berpikir secara utuh dan menyeluruh seperti satu kesatuan tema atau memahami hal-hal yang terkait dengan teks tersebut, karena pada dasarnya sebagian dengan bagian yang lain adalah saling terkait. Bepikir dan mengkaji tentang sebagian teks saja adalah suatu kesalahan metodologi. Karena hal tersebut tidak akan dapat mengantarkan untuk memahami *maqasid* pembicara (*mutakalim*).²² Lebih lanjut ia berkata :

Tidak dibenarkan apabila dalam memahami suatu ungkapan teks hanya memperhatikan sebagian teks saja dengan mengenyampingkan sebagian yang lainnya, kecuali terbatas pada pemahaman luar (zahir) dengan memandang lisan orang Arab dan kandungannya, tanpa memandang maksud *mutakalim*. Ketika pemahaman zahir bahasa arab sudah benar, maka harus kembali kepada inti dari kalam tersebut, sehingga akan tampak makna yang dikehendaki oleh *mutakalim*.²³

Dampak aplikasi kaidah metode ini adalah akan dapat memahami tafsir teks-teks secara menyeluruh. Kaidah tersebut adalah seperti yang dijelaskan oleh Imam Shatibi :

Setiap dalil shar'i yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an secara mutlak (tidak ada batasan tertentu) dan tidak ada undang-undang secara khusus, maka

²⁰ Akal *basirah* adalah keberlangsungan kemampuan menyingkap nilai sesuatu dari sisi ilahi (ilahiyah dan akhlak (akhlaqiyah). 153.

²¹ Al-Harits bin Asad al-Muhasibi, *al-'Aql wa Fahmu al-Qur'an* (Beirut : Dar al-Fikr, 1971),154.

²² Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*. 169-170.

²³ Al-Shatibi, *Muwafaqat fi Usul al-Sharia't*. Juz 3 :413.

dalam pemahamannya kembali kepada makna-makna yang yang bisa diterima akal (*ta'aqli*), dan hal tersebut diserahkan kepada pemahaman mukallaf. Ketentuan ini banyak ditemukan dalam masalah-masalah adat (*al-umur al-'adiyah*) yang pemahaman maknanya dapat diakal, seperti keadilan, ihsan, sabar, syukur, muamalah, aniaya, jelek, mungkar, tidak amanah dan lain-lain (dalam masalah-masalah yang dilarang).²⁴ Dan semua dalil yang telah ditetapkan batasannya (*ghairu mutlaq*) yang ada undang-undang secara khusus, maka dalam pemahamannya kembali kepada makna *ta'abudi* yang tidak dapat dipahami oleh pemikiran mukallaf. Karena dasar ibadah bukan wilayah akal dalam memahaminya, apa lagi cara ibadah itu sendiri.²⁵

3. Universalitas (*Kulliyah*) shar'iyah dan 'aqliyah

Imam Shatibi berpedoman bahwa universal (*kulliyah*) shar'iyah dan 'aqliyah sebenarnya saling berdampingan. Sesungguhnya universal (*kulliyah*) shar'iyah dilahirkan dari eksperimen atau penyelidikan (*istiqra'*) teks-teks yang ketika sebagian juznya berbeda dengan keumumannya tidak dianggap cela, karena hal-hal yang global tidak akan keluar dari sifat umumnya walaupun juznya berbeda. Karena yang dianggap dalam shari'ah adalah dalil-dalil ketetapan makna yang umum, dan setelah itu perbedaan dengan juziyah tidak dianggap.²⁶

Adapun universal (*kulliyah*) 'aqliyah kebalikan dari universal (*kulliyah*) shar'iyah, yang mana sebagian juznya dapat berbeda dengan sifat globalnya, atau bahkan membatalkannya. Kaidahnya adalah setiap hal yang telah ditetapkan secara akal akan selalu sama dengan ketetapan tersebut. Maka dari itu tidak mungkin juziyahnya berbeda dengan universalits aqliyah²⁷.

²⁴ Ibid. Juz 3 : 46

²⁵ Ibid. Juz 3 : 46

²⁶ Contohnya adalah masalah qasr dan berbuka puasa ketika bepergian, yang keduanya merupakan keringanan shara'. Walaupun tidak ditemukan kesulitan (*mashaqah*) tetapi hal tersebut tetap boleh untuk dilaksanakan.

²⁷ Menurut Imam Shatibi contohnya adalah ilmu-ilmu psikologis (*ulum al-thabiiyah*) dan metode ilmu-ilmu riyadhah, ilmu sosiologi yang menggunakan eksperimen dan yang dipakai adalah kaidah-kaidah umum tanpa memperhatikan kasus-kasus yang langka (*shaddah*).

Ibn Qayyim di dalam kitab I'lam al-Mauqi'in 'an Rabbi al-Amin juz 2 halaman 71 yang dikutip oleh Abdurrahman al-Tariri tentang keterkaitan dengan shari'at berpendapat bahwa :

Tidak ada hal-hal dalam shari'at yang bertentangan dengan qiyas dan teks-teks yang dikutip dari sahabat yang tidak pernah diketahui khilafiyahnya. Qiyas yang benar akan selalu bersumber dari perintah dan larangan shari'at, seperti halnya pemikiran yang benar akan selalu bersumber dari informasi shari'at.²⁸

Dalam keterkaitannya dengan shara', seperti yang dijelaskan Imam Ghazali akal adalah alat (*madah*) untuk mendeteksi kebenaran shara', seperti halnya akal yang tidak bisa dipisahkan dengan beban *taklif*. Lebih lanjut beliau berpendapat bahwa :

Akal tidak akan mendapat petunjuk kecuali dengan shara', dan shara' tidak akan bisa jelas kecuali dengan akal. Akal laksana pondasi sedangkan shara' seperti bangunannya, tidak akan sempurna pondasi tanpa bangunan begitu juga tidak akan kokoh bangunan tanpa pondasi²⁹. Tidak mungkin ilmu-ilmu shari'at ditemukan tanpa ilmu-ilmu akal (*ulum al-'aqliyah*), karena akal ibarat obat yang menyembuhkan sementara shari'at makanan pokoknya. Teks shari'at ditemukan dengan akal tapi tidak sebaliknya.

Pada dasarnya akal disebut juga agama, karena keduanya adalah satu kesatuan. Karena maksud *nur 'ala nur* dalam firman Allah SWT :

نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴿٣٥﴾

Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahayanya siapa yang dia kehendaki. (QS. al-Nur (24) : 35)

adalah *nur aql* dan *nur shara'*, sehingga pada dasarnya keduanya adalah satu³⁰.

²⁸ Abdurrahman al-Tariri, *al-'Aql al-'Arabi wa 'Iadat al-Tashkil* (Qatar : 'Auqaf Islamiyyah, 1413), 36.

²⁹ Imam Ghazali, *Ma'arif al-Qudsi fi Madarij Ma'rit al-Nafsi* (Dar al-Ifaq al-Jadidah,1066), 73.

³⁰ Ibid. 94.

Al-Ghazali melihat akal sebagai jiwa rasional, yang mempunyai dua daya: daya *al 'amilat* (praktis) dan daya *al 'alimat* (teoritis). Akal praktis digunakan untuk kreativitas dan akhlak manusia. Artinya, terwujudnya tingkah laku yang baik, bergantung pada kekuatan akal praktis dalam menguasai daya-daya jiwa tersebut. Sedangkan akal teoritis berfungsi untuk menyempurnakan substansinya yang bersifat immateri dan abstrak. Hubungannya adalah dengan ilmu-ilmu yang abstrak dan universal³¹.

Akal adalah alat atau media untuk memahami khitab-khitab aqidah dan shari'at ilahi. Karena akal adalah fitrah yang merupakan ciptaan Allah SWT, dan wahyu anugerah dari-Nya. Karena dalil naqli yang benar tidak akan pernah bertentangan dengan akal yang sehat. Penggunaan akal untuk ijtihad dalam memahami teks sebenarnya sudah dimulai pada zaman Nabi Muhamad SAW. Banyak hadis-hadis nabi yang menjelaskan hal tersebut. Begitu juga para sahabat dan khulafa' al-Rashidin yang menggunakan metode Nabi dalam memberikan pengajaran kepada umat, seperti metode qiyas, ijtihad, penggunaan akal dan kebebasan berpikir (*huriyat al-fikr*).³²

Dalam kerja ijtihad, al-Quran dan Hadis harus dibaca secara kontekstual, agar bisa menangkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai universal yang dicita-citakan syariat (*maqâshid asy-syari'ah*). Prinsip-prinsip universal yang dicita-citakan syariat lewat al-Quran dan Hadis adalah menciptakan kemaslahatan bagi kehidupan semesta sebagaimana misi dari diutusnya Nabi Muhammad saw. Allah berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan tidaklah Kami utus engkau (Muhammad) kecuali sebagai rahmat bagi semesta alam. (QS, al-Anbiya` : 107)

Ibn Rusyd dalam pembukaan kitabnya, *Bidâyah al-Mujtahid*, mengatakan:

أَنَّ الْوَقَائِعَ بَيْنَ أَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ ۝ وَالنُّصُوصُ وَالْأَفْعَالُ وَالْإِقْرَارَاتُ مُتَنَاهِيَةٌ وَحَالٌ أَنْ يُقَابَلَ مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا يَتَنَاهَى.

³¹ M. Solihin, *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 43

³² Muhamad Ghazali, *Fiqh al-Sirah* (Mesir : Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976), 75.

“Persoalan-persoalan kehidupan terus berkembang secara tak terbatas, sementara teks-teks agama sangat terbatas. (Tanpa kerja ijtihad yang terus-menerus), tidak mungkin sesuatu yang tak terbatas bisa dijawab dengan sesuatu yang terbatas”.³³

Seluruh produk hukum yang digali melalui proses ijtihad, harus mengungkap muatan kemaslahatan yang selaras dengan nilai-nilai universal syariat ini. Rumusan-rumusan hukum yang tidak memiliki muatan kemaslahatan ini, maka harus dibatalkan karena sudah tidak sejalan dengan cita-cita syariat (*maqâshid asy-syari'ah*).

4. Kenetralan akal dalam memahami shari'at.

Keleluasaan (*samahah*) dan kemudahan merupakan tujuan yang besar (*maqsud al-a'zam*) bagi shari'at islamiah, yang mana hal tersebut banyak sekali teks-teks yang menjelaskannya. Kemudahan terkait dengan fitrah manusia (insaniyah) yang merupakan watak yang diberikan Allah SWT kepada manusia. Fitrah manusia tidak suka akan hal-hal yang berat dan sulit.³⁴ Allah berfirman :

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ

Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. (QS. ali Imran : 159)

Ayat tersebut menegaskan bagaimana karakter islam yang mendasarkan bahwa hukum taklif itu sesuai dengan kemampuan orang mukallaf. Manusia tidak akan terbebani shari'at apabila diluar kemampuannya. Karena hal ini tidak dibenarkan oleh shara' walaupun benar menurut akal.³⁵

Sesungguhnya walaupun islam adalah agama yang longgar dalam pengamalannya, tetapi kesulitan (*mashaqah*) tidak akan bisa dihindarkan secara keseluruhan (*tamman*). Karena *mashaqah* adalah merupakan hiasan taklif itu sendiri, seperti halnya kemudahan dalam *maqasid al-shari'ah*. Karena *mashaqah*

³³ Ibn Rusyd al-Qurthubi, *Bidâyah al-Mujtahid*, (Maktabah Syamilah), Vol. I, Hlm. 2.

³⁴ Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*. 172.

³⁵ Hammadi al-'Ubaidi, *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*.172. Secara akal, menurut pendapat hanafiyah dan mu'yazilah mencegah taklif bagi yang tidak mampu untuk melaksanakannya.

juga merupakan bagian maksud dari maqasid al-shari'ah. Dalilnya adalah mashaqah merupakan bagian yang sangat terkait dengannya.³⁶

Hal yang perlu diingat adalah mashaqah tidak akan pernah menghilangkan beban taklif dari kemampuan mukallaf. Jika ada hal baru yang memberatkan kemudian ada keringanan (rukhsah) shari'at, itu semata-mata hanya sebagai ukurann batas kemampuan manusia. Makna yang perlu di ungkap disini adalah sesungguhnya shari'at berjalan di atas jalan tengah-tengah (wasat), tidak ada kecondongan dalam jalan tersebut dan tidak melebihi batas serta sembrono³⁷.

Jalan tengah (*wasitah*) adalah ruh dari shari'at yang menjadi fitrah dan menjadi watak manusia, bisa diterima akal serta menyatukan antara shara', akal dan adat. Apabila kita mengangan-angan dalam *kuliyat al-shari'ah* maka kita akan menemukan jalan tengah dalam kandungannya.³⁸ Agama yang haq selalu menetapi jalan tengah yang hanya bertujuan menegakkan masalah. Apabila tidak ada keseimbangan antara kemudahah dan keberatan, maka itu sudah keluar dari maksud shari'.³⁹

Terkait dengan permasalahan peran akal dalam penentuan kemanfaatan dan bahaya (al-manafi atau masalih dan al-madar atau al-mafasid), ia berpendapat bahwa akal tetap dibutuhkan untuk hal tersebut. Ia berkomentar :

Al-manfaat dan al-madarat secara umum adalah bukan hal yang hakiki (haqiqat) tetapi hanya hal yang relative (*idafiyah*) saja. Maksud dari relative (*idafiyah*) adalah al-manfaat dan al-madarat tidak akan sama pada satu keadaan dengan keadaan yang lain, pada satu orang dengan orang lain, satu tempat pada tempat lain. Bahkan banyak hal-hal yang bermanfaat pada satu kaum tetapi menurut kaum lain hal tersebut merupakan hal yang membahayakan, atau mungkin dalam satu keadaan hal tersebut merupakan hal yang membahayakan tetapi dalam situsai yang lain tidak demikian.⁴⁰

³⁶ Al-Shatibi, *Muwafaqat fi Usul al-Shara't*. Juz 1 : 329.

³⁷ Ibid. Juz 4 : 258.

³⁸ Ibid. Juz 2 : 167-168.

³⁹ Ibid. Juz 4 : 258.

⁴⁰ Al-Shatibi, *Muwafaqat fi Usul al-Sharia't*. Juz 2 : 39-40.

Terma kemaslahatan (*mashlahah*), secara umum dibagi menjadi dua. Yaitu kemaslahatan yang bersifat duniawi dan kemaslahatan yang bersifat ukhrawi. Dalam wacana ulama Ushul Fiqih dan teolog, kemaslahatan yang bersifat duniawi (*mulâ`amah ath-thab`i wa munâfaratih*) disepakati bisa diketahui melalui penilaian akal. Sedangkan kemaslahatan yang bersifat ukhrawi (*tarattub ats-tsawâb wa al-`iqâb*) diperselisihkan antara kelompok Asya'irah dengan kelompok Mu'tazilah.

Menurut kelompok Mu'tazilah, masalah yang bersifat ukhrawi bisa diketahui melalui penilaian akal. Artinya, tanpa informasi dari wahyu, akal manusia telah mampu untuk menilai mana yang baik (*hasan*) dan mana yang buruk (*qabîkh*) bagi manusia kelak di akhirat. Menurut Mu'tazilah, keberadaan syariat hanya bersifat afirmatif terhadap apa yang telah berhasil dinilai (*idrâk*) oleh akal. Kelompok ini sampai pada kesimpulan:

إِذَا وُجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ وَجِدَتِ الشَّرِيعَةُ

“Di mana ditemukan masalah, maka di situlah terdapat syariat”.

Sedangkan menurut kelompok Asya'irah, kemaslahatan (*hasan* dan *qabîkh*) yang bersifat ukhrawi hanya bisa diketahui melalui informasi wahyu (syariat). Tanpa informasi dari wahyu, akal tidak memiliki kemampuan untuk mengetahui baik dan buruknya sesuatu yang berkonsekuensi pahala atau dosa (ukhrawi). Menurut Asya'irah, setiap hukum yang ditetapkan oleh syariat, pasti memiliki muatan kemaslahatan, kendatipun mungkin akal tidak menjangkaunya. Sedangkan setiap kemaslahatan yang dinilai oleh akal, belum tentu sesuai dengan ketentuan syariat. Kelompok Asya'irah sampai pada kesimpulan:

إِذَا وُجِدَتِ الشَّرِيعَةُ وَجِدَتِ الْمَصْلَحَةُ

Di mana terdapat syariat, maka pasti terdapat masalah.

Dari perselisihan kelompok Asya'irah dan Mu'tazilah dalam isu baik-buruk (*hasan-qabîkh*) ini, yang penting untuk ditegaskan adalah, bahwa perselisihan keduanya hanya terjadi dalam baik-buruk (baca: kemaslahatan) yang bersifat ukhrawi. Yakni baik-buruk yang berkonsekuensi pahala dan dosa. Bahkan menurut asy-Syaukani, relevansi perdebatan di atas hanya dalam periode pra kenabian (*qabl*

al-bi'tsah). Sedangkan untuk kemaslahatan yang bersifat duniawi, baik pra atau pasca kenabian, kedua kelompok sepakat, akal manusia memiliki kemampuan dalam menilai baik dan buruk (kemaslahatan). Hal ini sesuai Hadis Nabi saw.:

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ. (رواه أحمد بن حنبل)

Sesuatu yang dinilai baik oleh Muslim, maka baik pula menurut Allah. Dan (sebaliknya), sesuatu yang dinilai buruk oleh Muslim, maka buruk pula menurut Allah.⁴¹

Dari kesepakatan kelompok Asya'irah dan Mu'tazilah ini, bisa digarisbawahi bahwa, memberdayakan akal dengan berpikir secara kritis dan rasional untuk menemukan rumusan-rumusan baru yang relevan dalam konteks kemaslahatan duniawi, adalah aktivitas intelektual yang sah, bukan hanya menurut kelompok Mu'tazilah, bahkan menurut kelompok Asya'irah sekalipun. Lantaran sedemikian fitalnya peran akal dalam agama itulah, Sayyid Affandi dalam *al-Husûn al-Hamîdîyah* mengatakan:

رَفُضَ الْعَقْلُ يُوجِبُ رَفُضَ الشَّرْعِ

Menolak akal, niscaya akan menolak syariat.⁴²

Senada dengan Sayyid Affandi, Imam al-Ghazali dalam kitab *Qanûn at-Ta`wil* juga mengatakan:

مَنْ كَذَّبَ الْعَقْلَ فَقَدْ كَذَّبَ الشَّرْعَ

Seseorang yang mendustakan akal, maka ia benar-benar telah mendustakan syariat.⁴³

Dalam menjelaskan makna maslahat, banyak redaksi ulama yang berbeda-beda. Namun secara esensial, para ulama sepakat, maslahat harus selaras dengan *maqâshid asy-syarî'ah* (nilai-nilai universal agama).⁴⁴ Artinya, maslahat yang

⁴¹ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998) Vol. I : 379.

⁴² Husain Afandi, *al-Husûn al-Hamîdîyah*, (Surabaya: Maktabah Muhammad Ahmad. t.t),161.

⁴³ Abdu Rahman bin Shalih, *Mauqif Ibn Taimiyah Min Al-Asya'irah*, (Maktabah Syamilah), Vol. III :169.

⁴⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Ushûl Al-Fiqh*, (Lebanon: Dar Al-Fikr.t.th), 757.

sepakat diakui (*mu'tabarah*) menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum, adalah masalah yang disarikan dari syariat. Sampai di sini ulama sepakat.

Sedangkan apabila masalah yang disarikan dari *maqâshid asy-syari'ah* tersebut bertentangan dengan *nash* syariat, maka ulama berbeda pendapat. Menurut sebagian ulama, masalah demikian dianggap *mulghah* (tidak berlaku), karena menurut al-Ghazali, kemaslahatan pada dasarnya merupakan domain syariat, bukan domain akal.

Sedangkan menurut At-Thufi, masalah merupakan dalil syariat yang paling suprematif (*quthbu maqâshid asy-syar'i*). Oleh karena itu, ketika terdapat hukum yang dirumuskan berdasarkan masalah bertentangan dengan *nash*, maka yang dimenangkan adalah hukum yang disarikan dari masalah. Sebab, menurut at-Thufi, menjaga masalah merupakan sesuatu yang disepakati (*muttafaq*), sementara *nash* masih berpotensi diperselisihkan (*mukhtalaf*). Sesuatu yang telah disepakati harus didahulukan daripada sesuatu yang masih diperdebatkan.⁴⁵

C. Kesimpulan

Betapapun akal merupakan karunia Tuhan yang sangat istimewa, ia memiliki daya jelajah yang terbatas. Wilayah yang mampu dijangkau akal hanya urusan-urusan yang bersifat profan (duniawi). Oleh karena itulah syariat memberi otoritas secara longgar kepada akal untuk berpikir mandiri dalam mencari sistem-sistem atau rumusan-rumusan terbaik bagi profanitas kehidupan dunia.

⁴⁵ Najm Ad-Din At-Thufi, *Risâlah fi Ri'âyah al-Mashlahah*, (Libanâniyah : ad-Dâr al-Mashdiyyah.t.th) 23-25. Teori masalah versi At-Thufi ini, dikembangkan dari pemahaman mendalam terhadap Hadis:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (رواه مالك وابن ماجه)

“Tidak boleh berbuat yang membahayakan (diri sendiri) dan tidak boleh berbuat yang membahayakan (orang lain)”. (HR. Malik dan Ibn Majah)

Kata *ضَرَر* dan *ضِرَار* dalam hadis tersebut, menurut at-Thufi diartikan sebagai *mafsadah* yang merupakan antonim dari *mashlahah*. Artinya, apabila syariat melarang berbuat *mafsadah*, berarti sama dengan syariat memerintahkan berbuat *mashlahah*. Dengan begitu, mendahulukan masalah daripada *nash* ketika terjadi kontradiksi dalam teori at-Thufi, tidak berarti menghadapkan masalah dengan *nash*, melainkan menghadapkan satu *nash* dengan *nash* yang lain, sebab masalah juga disarikan dari *nash*. Dalam Ushul Fiqih, ketika satu *nash* dengan *nash* yang lain saling berhadapan (*ta'âdul*) atau kontradiksi (*ta'ârudh*), maka bisa disikapi dengan beberapa metode, seperti metode *bayân*, *takhshîsh*, *tarjîh*, *jam'u*, *naskh*, dll.

Menurut Imam al-Shatibi akal sangat berperan untuk memahami khitab ilahi, menentukan maqasid al-shari'ah, mendeteksi dalil-dalil aqli secara makna, menemukan masalah-masalah yang terkait dengan teks (nas), mentarjih antara masalah dan mafsadah.

Maqâshid asy-syari'ah adalah nilai-nilai universal yang menjadi proyek atau tujuan dari legislasi (pensyariatan) seluruh hukum agama. Nilai-nilai universal ini terangkum dalam lima atau enam prinsip dasar. Nilai-nilai universal agama ini, digali dan disarikan dari penelitian terhadap seluruh hukum syariat. Setiap hukum yang disyariatkan Islam, pasti memiliki muatan nilai-nilai universal ini. Bahkan nilai-nilai universal ini juga dijumpai dalam ajaran-ajaran semua agama,⁴⁶ sehingga berlaku secara global dan dilindungi oleh semua agama.

⁴⁶ Abdullah Daraz, *Syarh Jalil*, (Kairo: Dar Al-Hadits, 2006) Vol. I, Hlm. 266,

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhamad. *Usul Fiqh*. Beirut : Dar al-Fikr, t.t.
- al-'Ubaidi, Hammadi. *al-Shatibi wa Maqasid al-Shari'ah*. Beirut : Dar Qutaybiyah, 1992.
- Al-Shatibi,. *Muwafaqat fi Usul al-Sharia't*. Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*. Logos Wacana Ilmu : Jakarta, 1997.
- al-Muhasibi, Al-Harits bin Asad. *al-'Aql wa Fahmu al-Qur'an* . Beirut : Dar al-Fikr, 1971.
- al-Tariri, Abdurrahman. *al-'Aql al-'Arabi wa 'Iadat al-Tashkil*. Qatar : 'Auqaf Islamiyyah, 1413.
- Ghazali, Imam. *Ma'arif al-Qudsi fi Madarij Ma'rit al-Nafsi*. Dar al-Ifaq al-Jadidah, 1066.
- Solihin, M. *Epistemologi Ilmu Dalam Sudut Pandang al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.
- Ghazali, Muhamad. *Fiqh al-Sirah*. Mesir : Dar al-Kutub al-Haditsah, 1976.
- al-Qurthubi, Ibn Rusydi. *Bidâyah al-Mujtahid*. Maktabah Syamilah.
- Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, Abu Abdillah. *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1998.
- Afandi, Husain. *al-Husûn al-Hamîdiyah*. Surabaya: Maktabah Muhammad Ahmad. t.t.
- bin Shalih, Abdu Rahman. *Mauqif Ibn Taimiyah Min Al-Asya'irah*. Maktabah Syamilah.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Ushûl Al-Fiqh*. Lebanon: Dar Al-Fikr.t.th.
- At-Thufi, Najm Ad-Din. *Risâlah fi Ri'âyah al-Mashlahah*. Ad-Dâr al-Mashdiyyah al-Libanâniyah.t.th.
- bin 'Abdi Salam, Al-'Izzu. *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*. Beirut : al-Kulliyat al-Azhariyah, 1986.