

## BAB VI

### ANALISIS

#### A. Urgensi Akal dalam Islam

Dalam mengemban tugas sebagai khalifah di muka bumi, Allah telah membekali manusia dengan seperangkat potensi (*hidāyah*) dasar yang dapat membantunya menjalankan tugasnya. Di antara potensi dasar manusia yang paling utama adalah akal. Berkaitan dengan urgensi akal dalam Islam, berapa banyak ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang isyarat dan anjuran untuk berpikir mengenai ayat-ayatNya, baik *āyāt qur'āniyyah* maupun *āyāt kauniyyah* di alam. Oleh karena itu, Allah mengapresiasi orang-orang yang berakal sebagaimana firman-Nya dalam surat Ali`Imran (3): 190 yang berbunyi:

إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berakal.<sup>160</sup>*

Juga dalam surat Ar-Ra`d (13): 19 yang berbunyi:

إنما يتذكر أولوا الألباب

*...hanya orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran.<sup>161</sup>*

Jika Allah mengapresiasi orang-orang yang berakal dalam Al-Qur'an, Allah juga mencela orang-orang musyrik yang tidak menggunakan akalnya dengan baik untuk membedakan antara yang *haqq* dan yang *bāṭil* sehingga menjadi sebab mereka masuk ke dalam api neraka. Firman Allah dalam surat Al-

---

<sup>160</sup> Syamil Qur'an..., hal. 75.

<sup>161</sup> Syamil Qur'an..., hal. 252.

Mulk (67): 10 ketika menceritakan tentang keadaan orang-orang musyrik di neraka:<sup>162</sup>

وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير

*Dan mereka berkata, “sekiranya (dahulu) kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) tentulah kami tidak termasuk penghuni neraka yang menyalnya.”*<sup>163</sup>

Islam menempatkan akal pada posisi yang sangat tinggi di mana akal menjadi sarana untuk memahami sesuatu, sehingga ia juga menjadi alasan dibebankannya hukum-hukum serta ketentuan-ketentuan syariat bagi mukallaf. Dengan kata lain, hukum menjadi ada dengan adanya akal dan tidak ada hukum jika tidak ada akal. Maka dari itulah, dalam menerangkan tentang tauhid dan masalah keimanan, Al-Qur’an menggunakan dalil-dalil rasional dengan maksud agar pemahaman itu dapat diterima oleh akal kemudian meresap ke dalam hati manusia. Allah berfirman dalam surat Al-Anbiya’ (21): 22 yang berbunyi:<sup>164</sup>

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا

*Seandainya pada keduanya (di langit dan di bumi) ada tuhan-tuhan selain Allah, tentu keduanya telah binasa.*<sup>165</sup>

Begitu juga firman Allah dalam surat Yunus (10): 34 yang berbunyi:

قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده

*Katakanlah, “adakah di antara sekutumu yang dapat memulai penciptaan (mahluk,) kemudian mengulanginya (menghidupkannya) kembali?”*<sup>166</sup>

<sup>162</sup> Adnān Muhammad Umāmah, *Atl-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī*, (tpp.: Dār Ibn al-Jauzī, 1424 H), hal. 269.

<sup>163</sup> *Syamīl Qur’an...*, hal. 562.

<sup>164</sup> Adnān Muhammad Umāmah, *Atl-Tajdīd...*, hal. 269.

<sup>165</sup> *Syamīl Qur’an...*, hal. 323.

<sup>166</sup> *Syamīl Qur’an...*, hal. 213.

Sebagaimana diyakini, Islam merupakan agama yang *syāmil*, *kāmil* dan ajarannya sangat rasional. Namun seiring dengan berkembangnya zaman, banyak bermunculan masalah-masalah yang secara tekstual tidak ditemukan penyelesaiannya baik dalam sumber hukum utama syariat Islam; Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Maka dalam rangka menemukan hukum, diperlukan pemikiran yang mendalam untuk dapat memahami maksud serta tujuan syariat. Dari sini dapat disimpulkan bahwa peran penting akal (*ar-ra'y*) dalam upaya menemukan jawaban atas permasalahan tersebut sangat dibutuhkan dalam menyikapi dinamika kehidupan manusia. Sehubungan dengan hal ini, Al-Qur'an telah banyak menantang manusia untuk menggunakan akal dengan sebaik-baiknya. Seperti firman Allah dalam surat Ar-Rūm (30): 8 yang berbunyi:

أولم يتفكروا في أنفسهم

*Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka.*<sup>167</sup>

Juga firman-Nya dalam surat Sād (38): 29:

كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب

*Kitab (Al-Qur'an) yang Kami turukan kepadamu penuh dengan berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.*<sup>168</sup>

Dari pemaparan ayat-ayat tersebut, jelaslah bahwa Al-Qur'an sendiri telah menganjurkan melalui tantangan isyarat-isyarat ilmiahnya agar manusia senantiasa bertafakkur, berpikir menggunakan akal dan seluruh kemampuan yang ada pada dirinya untuk memahami setiap peristiwa yang terjadi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Islam mengakui urgensi akal dan sangat memperhatikan posisi akal.

<sup>167</sup> *Syamil Qur'an...*, hal. 405.

<sup>168</sup> *Syamil Qur'an...*, hal. 455.

## B. Relasi antara *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dan Nilai-Nilai Etis

Telah dipaparkan sebelumnya bahwa dalam rangka untuk menemukan *maqāṣid asy-syarī'ah*, salah satu metode berpikir yang dapat digunakan adalah nalar *burhānī* yang mana nalar ini memiliki ciri khusus mengedepankan akal dan rasio dalam kajiannya. Namun ternyata, suatu pengetahuan yang hakiki tidak dapat disandarkan pada rasionalitas semata. Hal ini selaras dengan pendapat Van Peursen, sebagaimana dikutip oleh Anwar Habibi Siregar dalam sebuah makalahnya, menyatakan bahwa akal budi (hati nurani) tidak dapat menyerap sesuatu, dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan, sebab menyerap sesuatu tanpa dibarengi akal budi sama dengan kebutaan, dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. Dengan demikian, *burhānī* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dll.) dan metode diskursif (*bāṭiniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian.<sup>169</sup>

Dengan peran dan posisinya yang begitu besar, akal sebagai sumber nalar *burhānī* menjadi salah satu *maṣlaḥah ḍarūriyyah* yang sudah sepatutnya harus dijaga dan dilindungi dari kerusakan. Bahkan, *ḥifẓ al-`aql* dewasa ini, tidak lagi hanya berfokus pada menjaga serta melindungi akal dari kerusakan yang menyebabkan seseorang kehilangan daya gunanya di tengah masyarakat dan menjadi sumber kejahatan, akan tetapi termasuk pula di dalam pengertian *ḥifẓ al-`aql* menjaga akal dari kesalahan berpikir. Sebab jika Allah mengganjar orang yang berakal karena menggunakan akalanya dalam kebaikan, bukan tidak mungkin Allah menghinakan seseorang yang lalai terhadap akalanya sehingga ia tersesat bahkan menyesatkan orang lain. *Wal `iyāzu billāh.*

---

<sup>169</sup> Anwar Habibi Siregar, "Epistemologi...", dikutip dari website: <http://habibisir.blogspot.co.id/2013/04/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html>, diakses pada tanggal 12 Februari 2017

Dalam ijihad kontemporer, terdapat hal-hal yang dapat menggelincirkan seseorang pada kesalahan dan kekeliruan, walaupun ijihad tersebut dilakukan oleh ahlinya, pada tempatnya dan telah terpenuhi syarat-syaratnya. Bahkan seseorang dapat tergelincir pada penyelewengan bila ijihad tersebut dilakukan oleh orang yang bukan ahlinya, atau orang yang dikuasai hawa nafsu, atau karena sang mujtahid belum mencurahkan semua kemampuannya. Mengenai letak kekeliruan ijihad kontemporer, Yusuf Al-Qardhawi menyebutkan beberapa hal yang dapat menyebabkan kekeliruan berijihad, antara lain:

- 1) Mengabaikan *naṣṣ syar`i*.
- 2) Salah memahami *naṣṣ* atau sengaja menyelewengkan pengertiannya.
- 3) Berpaling dari hasil *ijma'* yang diyakini.
- 4) Menggunakan *qiyas* tidak pada tempatnya.
- 5) Lengah dari realita zaman.
- 6) Berlebih-lebihan dalam menganggap *maṣlahah* bahkan sampai mengenyampingkan *naṣṣ*.<sup>170</sup>

*Ijtihād Maqāṣidī* dengan penggunaan akal secara membabi buta tidak dapat dibenarkan walaupun atas dasar mewujudkan kemaslahatan. Apalagi jika upaya ijihad itu sampai mengenyampingkan otoritas *naṣṣ* sebagaimana yang dilakukan oleh pemikir-pemikir liberal. Hal ini dapat berakibat pada kesalahan bahkan penyimpangan dan penyelewengan terhadap nilai-nilai luhur *ta'abbudī* yang dibawa oleh syariat. Oleh karena itu, tidak semua kemaslahatan yang dibenarkan oleh akal dapat dikategorikan sebagai *maṣlahah* yang kemudian dianggap menjadi *maqāṣid asy-syarī`ah* sehingga digunakan menjadi tolok ukur dan pertimbangan dalam menetapkan suatu ketentuan hukum Islam. Hal ini disebabkan karena ilmu *maqāṣid asy-syarī`ah* dalam Islam mengandung nilai-nilai etis yang harus dipertimbangkan.

---

<sup>170</sup> Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, diterjemahkan oleh Achmad Syathori, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1987), hal. 188

Pendapat yang penulis utarakan tersebut, diperkuat dengan pendapat Ṭāha `Abd ar-Raḥmān<sup>171</sup> yang menyatakan bahwa ilmu *maqāṣid asy-syarī`ah* merupakan ilmu moral-etika (*`ilm akhlāqī*). Berkaitan dengan akhlaq, Ṭāha menjelaskan bahwa penjelasan tentang akhlaq, sebagaimana diketahui, hanya terbatas pada perbuatan-perbuatan seseorang yang tidak masuk dalam menentukan identitas seseorang, sebagaimana halnya akhlaq menjadi pertimbangan dalam menentukan perilaku seseorang. Padahal menurut Ṭāha, hal ini keliru, sebab tidak ada perbuatan manusia, kecuali ada perbandingan dan kaitannya dengan nilai moral. Baik dikaitkan dengan nilai-nilai moral yang luhur yang dapat mengangkat derajat pelakunya sehingga rasa kemanusiaannya menjadi bertambah, atau dikaitkan dengan nilai-nilai moral yang buruk yang dapat menurunkan derajat pelakunya sehingga rasa kemanusiaannya berkurang.<sup>172</sup>

Jika perbuatan atau aktivitas fisik dapat menjadi pertimbangan dalam menentukan identitas seseorang, maka demikian juga halnya dengan perbuatan otak yang tidak secara kasat mata dapat terlihat. Karena terkadang, seseorang dengan aktivitas kerja otaknya ingin mewujudkan kebaikan dan mencegah keburukan sehingga bertambah tinggi derajatnya. Namun terkadang ia juga menginginkan keburukan dan menolak kebaikan sehingga turunlah derajatnya.<sup>173</sup>

Setelah mengevaluasi pengertian akhlaq serta kaitannya dengan tujuan-tujuan syariat Islam secara ilmiah, sebagaimana dikutip oleh Ḥisān Syāhid, Ṭāha kemudian menyatakan postulatnya bahwa ilmu *maqāṣid* merupakan ilmu etis di

---

<sup>171</sup> Seorang filsuf dan pemikir dalam dunia Islam yang berasal Maroko. Adapun kajian Ṭāha `Abd ar-Raḥmān berfokus pada bidang logika (*manṭiq*), filsafat linguistik (*falsafah al-lughah*) serta filsafat etik (*falsafah al-akhlāq/philosophy of morality*), dengan memakai pendekatan humanistik-etik (*akhlāqīyyah insāniyyah*) serta nilai-nilai agama Islam. Ia adalah salah satu ahli logika yang cukup menonjol dalam pemikiran Arab kontemporer.

<sup>172</sup> Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, “*Masyrū` Tajdīd `Ilmī li Mabḥas Maqāṣid asy-Syarī`ah*”, dalam *Majallah al-Muslim al-Muaser*, No. 103, Tahun 2002, artikel tersebut dapat diakses melalui website: [http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545](http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545), diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

<sup>173</sup> *Ibid.*

mana objek kajiannya adalah kebaikan dan kemaslahatan manusia.<sup>174</sup> Bahwa ilmu ini mencari jawaban atas pertanyaan, bagaimana seseorang dapat menjadi baik dan sejahtera? Atau bagaimana seseorang dapat mendatangkan suatu amal yang baik?<sup>175</sup>

Tāha juga mengkritik model klasifikasi *maqāṣid asy-syarī`ah* sebagaimana dikemukakan oleh asy-Syātibī dan para ahli ushul fiqh terdahulu yang mengelompokkan *maqāṣid* menjadi tiga tingkatan; *darūriyyah*, *hājiyyah* dan *taḥsīniyyah*. Menurut Tāha, terdapat kerancuan dalam batasan mengenai *maṣlahah darūriyyah* yang mencakup 5 unsur: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Adapun kerancuan tersebut dapat dilihat dalam 3 hal:<sup>176</sup>

- 1) Batasan tersebut tidak menutup kemungkinan masuknya unsur-unsur lain dalam definisi *darūriyyah*, sebagaimana beberapa ahli ushul menyatakan bahwa kehormatan (*al-`ird*) dan keadilan (*al-`adl*) juga termasuk dalam cakupan *maṣlahah darūriyyah*.
- 2) Batasan ini juga tidak membedakan dengan jelas antara unsur yang satu dengan unsur lainnya, misalnya menjaga jiwa dan menjaga akal di mana seseorang tidak dapat menjaga jiwanya kecuali dia menjaga akalnya.
- 3) Batasan ini tidak memenuhi syarat *takhṣiṣ*, di mana unsur-unsur yang masuk dalam batasan *maṣlahah darūriyyah* tidak lebih khusus dari asal yang ingin dibatasi, yaitu syariat. Dalam hal ini, Thaha mengemukakan bahwa unsur agama (*ad-dīn*) dianggap sama dengan syariat (*asy-syarī`ah*).

Kemudian Tāha menawarkan konsep pengertian *maqāṣid asy-syarī`ah* yang baru, di mana menurut penulis, definisi yang dikemukakan Thaha lebih

<sup>174</sup> Hisān Syāhid “*al-Fikr al-Maqāṣidī `inda al-Failasūf Tāha `Abd ar-Raḥmān*”, dalam *Dirāsāt fī A`māl al-Failasūf al-Magribī Tāha `Abd ar-Raḥmān*, (ttp.: *Munazzamah at-Tajdīd at-Ṭullābī*, 2013 M/1434 H), hal. 173 علم المقاصد هو علم أخلاقي، موضوعه الصلاح الإنساني

<sup>175</sup> *Ibid.*, ؟ إذ يجب هذا العلم على السؤال التالي، وهو : كيف يكون الإنسان صالحا ؟ أو كيف يأتي الإنسان عملا صالحا ؟

<sup>176</sup> Sa`īd Ḥalīm dalam tulisannya “*Naẓariyyah al-Maqāṣid `inda ad-Duktūr Tāha `Abd ar-Raḥmān*”, dalam *Dirāsāt fī A`māl al-Failasūf al-Magribī Tāha `Abd ar-Raḥmān*, (ttp.: *Munazzamah at-Tajdīd at-Ṭullābī*, 2013 M/1434 H), hal. 163.

detail. Menurut Ṭāha, kata *maqāṣid* yang merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid*, memiliki 3 pengertian, yaitu:<sup>177</sup>

- 1) *Al-Maqṣūd*, yaitu maksud, inti, substansi atau kandungan yang diinginkan dari suatu perkataan. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti substansi atau kandungan-kandungan dalil syariat yang diinginkan oleh *Syari`* dalam firman-Nya kepada para *mukallaf*. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang perbuatan (*naẓariyyah al-af`āl*). Teori tentang perbuatan ini, secara khusus membahas tentang *al-Qudrah* dan *al-`Amal*.
- 2) *Al-Qaṣd*, yaitu niat, baik yang berasal dari *Syari`* maupun dari mukallaf. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti motif-motif *Syari`* dan motif-motif *mukallaf*. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang niat (*naẓariyyah an-niyyāt*). Adapun teori tentang niat ini, secara khusus membahas tentang *irādah* dan *ikhhlāṣ*.
- 3) *Al-Gāyah*, yaitu tujuan atau nilai yang ingin diwujudkan. Jika *maqṣid* diartikan demikian, maka *maqāṣid asy-syarī`ah* berarti kandungan nilai yang terkandung dalam syariat Islam. Mengenai definisi yang ketiga ini, para ahli ushul menyatakan bahwa *qīmah* dan *maṣlahah* memiliki kesamaan makna, yaitu: tujuan-tujuan yang dengannya keadaan manusia menjadi baik. Dalam hal ini, pengetahuan tentang *maqāṣid* bertumpu pada satu teori dasar yakni teori tentang nilai (*naẓariyyah al-qiyam*). Adapun teori tentang nilai ini secara khusus membahas tentang *fiṭrah* dan *iṣlāh*.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "Masyrū`...", artikel dapat diakses melalui website: [http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545](http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545), diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

<sup>178</sup> Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, "Masyrū`...", artikel dapat diakses melalui website: [http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545](http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545), diakses pada tanggal 22 Februari 2017.



Ṭāha juga mengemukakan satu model klasifikasi *maqāsid asy-syarī`ah* yang ditinjau dari segi moralitasnya ke dalam beberapa nilai, yaitu:<sup>179</sup>

- 1) ***Al-Qiyam al-Ḥayawīyyah*** (nilai-nilai vitalitas) atau nilai-nilai manfaat (*an-naḥḥ*) dan bahaya (*aḍ-ḍarar*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kemanfaatan dan kerugian yang ditangkap melalui segenap struktur indrawi, fisik dan jasmani. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *ḥayawīyyah* adalah kenikmatan saat mendapatkan manfaat dan rasa sakit ketika mendapat keburukan.
- 2) ***Al-Qiyam al-`Aqliyyah*** (nilai-nilai mentalitas) atau nilai-nilai bagus (*al-ḥusn*) dan buruk (*al-qubḥ*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kebaikan dan keburukan yang ditangkap melalui segenap struktur jiwa dan akal. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *`aqliyyah* adalah suka cita saat mendapatkan kebaikan dan kesedihan ketika mendapat keburukan.
- 3) ***Al-Qiyam ar-Rūḥīyyah*** (nilai-nilai spiritualitas) atau nilai-nilai baik (*al-khair*) dan jahat (*asy-syarr*), yaitu tujuan-tujuan etis yang membedakan antara kebaikan dan kejahatan yang dikembangkan melalui kecakapan spiritual dan moral. Perasaan yang dihasilkan dari nilai *rūḥīyyah* adalah kebahagiaan saat mendapatkan manfaat dan kesengsaraan ketika mendapat kejahatan.<sup>180</sup>

Sebagaimana dikutip oleh Ḥisān Syāhid, Ṭāha menyatakan bahwa dengan adanya klasifikasi baru ini, muncullah urutan hirarki yang baru. Jika pada konsep yang lama, nilai-nilai *ḍarūriyyah* menempati posisi pertama, maka pada konsep yang baru, sebagian besar nilai-nilai tersebut seperti *hiḏ an-naḥḥ*, *hiḏ an-nasl*, *hiḏ al-māl*, berpindah menjadi urutan ketiga. Begitu pula halnya dengan nilai-nilai *taḥsīniyyah*, jika pada konsep lama menempati posisi ketiga, maka di

---

<sup>179</sup> Ḥisān Syāhid “*al-Fikr al-Maqāsidī...*”, hal. 175

<sup>180</sup> *Ibid.*

konsep baru ala Ṭāha `Abd ar-Raḥmān ini, nilai-nilai *taḥsīniyyah* menempati posisi pertama.<sup>181</sup>

Dengan model klasifikasi baru ini, Ṭāha `Abd ar-Raḥmān telah membalik hirarki *maqāṣid asy-syarī`ah*, di mana dalam model baru ini, ia mengutamakan perlindungan terhadap aspek-aspek moralitas sehingga hirarkinya berurut mulai dari nilai-nilai yang bersifat konkrit dan terukur (*māddiyah*), sampai nilai-nilai yang bersifat rohani.<sup>182</sup>

Adapun urutan hierarki nilai-nilai *maqāṣid asy-syarī`ah* menurut Ṭāha `Abd ar-Raḥmān sebagai berikut:<sup>183</sup>

- 1) *Al-Qiyam ar-Rūḥiyyah*, misalnya: *iḥsān*, *raḥmah*, *maḥabbah*, rendah hati, dll.
- 2) *Al-Qiyam al-`Aqliyyah*, misalnya: keamanan, kebebasan, perdamaian, kebudayaan, dll.
- 3) *Al-Qiyam al-Ḥayawiyyah*, misalnya: menjaga jiwa, kesehatan, keturunan dan harta.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa syariat mempertimbangkan kemaslahatan dari segi moral, sehingga posisi hukum-hukum syariat terkait *maṣlaḥah* juga berada dalam ruang lingkup moralitas (*wazīfah akhlāqiyyah*) yang bergerak pada segala sesuatu yang mengandung kebaikan moral-etis, bukan rasionalitas semata. Hal ini sesuai dengan sabda Rasul:

---

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> Nūrah Būḥanāsy, “*Maqāṣid asy-Syarī`ah `inda asy-Syaṭibī wa Ta`ṣīl al-Akhlāq fī al-Fīkr al-Islāmī*”, *Disertasi Doktor, Mentouri University of Constantine*, 2006-2007, Tanpa Halaman. Diakses dari website: [http://www.mohamedrabee.com/books/book1\\_13530.pdf](http://www.mohamedrabee.com/books/book1_13530.pdf), pada tanggal 20 Februari 2017.

<sup>183</sup> Ṭāha `Abd ar-Raḥmān, “*Masyrū` Tajdīd `Ilmī...*”, diakses melalui website: [http://almuslimamuaser.org/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545](http://almuslimamuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=545:mashro3-tagded#startOfPageId545), diakses pada tanggal 22 Februari 2017.

إنما بعثت لأتمم مصالحى الأخلاق<sup>184</sup>

*Sesungguhnya aku diutus demi untuk menyempurnakan akhlaq yang mulia.*

### C. Integrasi antara Nalar *Bayānī*, *Burhānī* dan *ʿIrfānī*

Dengan adanya unsur-unsur etis yang terkandung dalam *maqāṣid asy-syarīʿah*, maka seseorang tidak dapat menyingkap *maqāṣid asy-syarīʿah* dengan pertimbangan rasionalitas *an sich*. Sehingga dalam rangka untuk menemukan pengetahuan akan *maqāṣid asy-syarīʿah* yang hakiki diperlukan integrasi antara ketiga sistem nalar *bayānī*, *burhānī* dan *ʿirfānī* saat berijtihad. Hal ini selaras dengan firman Allah dalam Al-Qurʿan surat An-Naḥl (16): 78 yang berbunyi:

والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة  
لعلكم تشكرون

*Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibu-ibu kamu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan-penglihatan dan aneka hati agar kamu bersyukur.*<sup>185</sup>

Dalam menafsirkan ayat tersebut, M. Quraish Shihab dalam tafsirnya Al-Mishbah, menyatakan bahwa kata *al-afʿidah* merupakan bentuk jamak dari kata *fuʿād* yang diterjemahkan menjadi ‘aneka hati’ dengan maksud untuk menunjukkan makna jamak. Kata ini dipahami oleh banyak ulama dalam artian akal. Quraish Shihab menyatakan bahwa makna ini dapat diterima jika yang dimaksud adalah gabungan antara daya pikir dan daya kalbu yang menjadikan seseorang *terikat* sehingga seseorang tidak terjerumus dalam kesalahan dan

<sup>184</sup> Muhammad bin Ismāʿīl al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, (Beirut: Dār al-Basyāʿir al-Islāmiyyah, 1409 M/1989 H), hal. 104, “Bab *Ḥusn al-Khuluq*”, Hadis nomor 273.

<sup>185</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qurʿan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 302

kedurhakaan. Dengan demikian, tercakup dalam pengertiannya potensi meraih ilham dan percikan cahaya ilahi.<sup>186</sup>

Quraish Shihab juga menerangkan bahwa ayat tersebut menunjukkan alat-alat pokok yang digunakan dalam meraih pengetahuan, di mana instrumen pokok pada objek yang bersifat material adalah mata dan telinga, sedangkan pada objek yang bersifat immaterial adalah akal dan hati. Akal dalam arti daya pikir hanya mampu berfungsi dalam batas-batas tertentu. Ia tidak mampu menuntun manusia keluar dari jangkauan bidang operasinya, yaitu alam nyata. Namun dalam bidang alam nyata ini pun, terkadang masih terperdaya oleh kesimpulan-kesimpulan akal sehingga hasil penalaran akal tidak merupakan jaminan bagi seluruh kebenaran yang didambakan. Oleh karena itu, dibutuhkan kalbu untuk menyelamatkan pemikiran seseorang. Karena banyak hal yang tidak dapat dijangkau oleh indera dan akal manusia, di mana yang mampu menangkapnya hanyalah hati, melalui wahyu, ilham atau intuisi.<sup>187</sup>

Mengenai konsep *as-sam'*, *al-abṣār* dan *al-af'idah* yang ada dalam Al-Qur'an, Abdul Gaffar, dalam sebuah makalahnya menyatakan bahwa ketiga indera ini disebut secara khusus karena akan berguna kepada manusia dalam kehidupan duniawi dan agama, sekaligus alat atau media dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Sebuah pengetahuan akan diperoleh melalui pendengaran atau bisa disebut *bayānī* yakni mengandalkan pendengaran akan teks-teks yang datang dari Allah dan Rasul-Nya, atau melalui penglihatan dengan menganalisa apa yang dilihat dan apa yang dilakukan oleh Rasulullah, sahabat dan para pengikutnya, sedangkan hati dapat mengantarkan seseorang untuk menimbang mana yang terbaik untuk diterapkan.<sup>188</sup>

Dari sini tampaklah hubungan keterikatan antara nalar *bayānī*, *burhānī* dan *irfānī*. Karena tiap-tiap metode memiliki kekurangan dan kelebihan masing-

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, hal. 303

<sup>187</sup> *Ibid.*, hal. 304-305.

<sup>188</sup> Abdul Gaffar, "Epistemologi Bayani, Burhani dan Irfani", dikutip dari website: <http://sanadthkhusus.blogspot.co.id/2011/09/epistemologi-bayani-burhani-dan-irfani.html>, diakses pada tanggal 24 Februari 2017.

masing, sehingga integrasi antara ketiga sistem nalar akan saling melengkapi dan menyempurnakan pemahaman dalam upaya merumuskan hukum. Maka seyogyanya, ketiga pendekatan tersebut tidak dibiarkan berjalan sendiri-sendiri (paralel), karena nilai manfaat yang dapat diraih akan sangat sedikit. Begitu juga tidak dibiarkan hubungan antara yang satu dengan lainnya bersifat linier, karena hanya memunculkan yang satu lebih unggul dari yang lainnya.<sup>189</sup> Adapun hubungan yang baik antara ketiganya, sebagaimana dipaparkan oleh Afifi Fauzi Abbas dalam sebuah tulisannya, adalah hubungan yang bersifat spiral. Artinya, ketiganya digunakan dengan penuh kesadaran bahwa masing-masing punya kelebihan dan kelemahan. Corak hubungan yang bersifat spiral tidak menunjukkan adanya finalitas dan eksklusivitas, lantaran finalitas (untuk kasus-kasus tertentu) hanya mengantarkan seseorang dan kelompok muslim pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan antar sesama Muslim. Lebih-lebih lagi, finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru) yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan keislaman kontemporer.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> Afifi Fauzi Abbas, "*Integrasi ...*", hal. 55.

<sup>190</sup> *Ibid.*, hal. 57