

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam *sharī'at* Islam yang mengandung hukum-hukum yang secara nyata (*tahqīq*) untuk kemaslahatan manusia baik dunia dan akhirat, akal memiliki posisi yang sangat mulia. Dengan memberikan akal pada manusia yang merupakan wadah untuk mengemban amanah¹ agama, Allah SWT telah memberikan keistimewaan (*mazīyah*) dan keutamaan (*faḍlun*) dibanding dengan makhluk-makhluk lain seperti hewan dan makhluk-makhluk yang tidak mempunyai ruh (*jamādat*).

Karena akal akan mampu mengantarkan pemilikinya (*sāhib al-‘aqli*) meraih kebaikan dan menjaga existensi kelangsungan hidupnya (*istiqāmati hayātihi*) serta petunjuk Allah SWT, sehingga manusia yang bijaksana dan mengetahui banyak ilmu layak menyandang predikat orang yang berakal (*‘āqil*).

Sesungguhnya manusia dengan kemampuan penglihatan akalnya (*baṣīrah al-‘aqlīyah*) mampu untuk mengetahui kandungan hal-hal yang bermanfaat di dunia dan di akhirat. Dengan mematuhi akal yang merupakan nikmat dari Allah SWT, manusia akan dapat menyingkap kekuasaan Allah SWT dan memilih hal-hal bermanfaat bagi diri manusia, menjadikan sebab taat kepada Allah SWT. Bahkan hanya dengan akal *baṣīrah*², manusia akan dapat taat kepada Allah SWT³.

Al-Kindi (185 H – 252 H atau 801 M – 866 M) yang dikenal sebagai filsuf muslim keturunan Arab pertama yang menulis tentang risalah akal, berpendapat bahwa jiwa mempunyai tiga daya : daya bernafsu (*appetative*),

¹Menurut Ibnu Katsīr dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur’an li Ibnī Katsīr*, maksud lafaz *amānah* dalam ayat al-Qur’an surat al-Ahzab : 72 adalah *taklīf*. Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qur’an li Ibnī Katsīr* (Beirut : Dār al-Fikr : t.t), Vol. 5, 523.

²Akal *baṣīrah* adalah keberlangsungan kemampuan menyingkap nilai sesuatu dāri sisi *ilahi* (*ilahīyah*) dan akhlak (*akhlaqīyah*). 153.

³Al-Ḥārīts bin As’ad al-Muḥāsibī, *al-‘Aql wa Fahmu al-Qur’an* (Beirut : Dār al-Fikr, 1971),154.

daya pamarah (*irascible*), dan daya berpikir (*cognitive faculty*). Sedangkan daya berpikir itu disebut akal. Menurut al-Kindi ada tiga macam akal : akal yang bersifat potensial, akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual, akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas, yang dalam bahasa Arab disebut: *فِي حَالَةٍ مِّنَ الْفَعْلِ ظَاهِرَةً حِينَ يَبَاشِرُ الْفِعْلَ الْفِعْلُ الَّذِي* : *نُسَمِّيهِ الثَّانِي* : Dalam keadaan aktual nyata, ketika ia aktual, akal yang kami sebut “yang kedua”

Akal yang bersifat potensial tidak bisa mempunyai sifat aktual jika tidak ada kekuatan yang menggerakannya dari luar. Oleh karena itu bagi al-Kindi ada lagi satu macam akal yang mempunyai wujud di luar roh manusia, dan bernama akal yang selamanya dalam aktualitas (*الْعَقْلُ الَّذِي بِالْعَقْلِ أَبَدًا*). Akal yang selamanya dalam aktualitas inilah yang menggerakkan potensial dalam roh manusia menjadi aktual⁴.

Al-Razi (251 H – 313 H atau 865 M – 925) yang merupakan seorang rasionalis murni yang hanya percaya pada kekuatan akal mengatakan bahwa dengan akal manusia dapat melihat segala yang berguna dan membuat hidup lebih baik, mengetahui yang gelap, jauh, dan yang tersembunyi dari manusia, memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, suatu pengetahuan tertinggi.

Jika akal sedemikian mulia dan penting, manusia tidak boleh melecehkannya, manusia tidak boleh menentukannya sebab ia adalah penentu, tidak boleh mengendalikannya sebab ia adalah pengendali, memerintahnya sebab ia adalah pemerintah. Tetapi manusia harus merujuk kepadanya dalam segala hal dan menentukan segala masalah dengannya karena manusia harus sesuai dengan perintahnya⁵

Al-Farābi (257 H atau 870 M - 950 M) mencoba memilah jiwa yang ada pada manusia itu kepada tiga macam. Pertama daya gerak (*motion*), seperti

⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1991), 15. Atau lihat Sirajudin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 61-61.

⁵Sayyed Hosen Nasser & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), 669.

gerak untuk makan, gerak untuk memelihara sesuatu, dan gerak untuk berkembang biak. Kedua, daya mengetahui (*cognition*) seperti mengetahui dalam merasa dan berimajinasi. Ketiga, daya berpikir (*intellection*) yang dipilah-pilahkan kepada akal praktis (*practical intellect*) dan akal teoritis (*theoretical intellect*)⁶. Tentang akal praktis dan teoritis, masing-masing mempunyai fungsi yang berbeda, akal praktis berfungsi untuk menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan oleh seseorang, sedangkan akal teoritis berfungsi untuk membantu dalam menyempurnakan jiwa⁷.

Selanjutnya akal teoritis dibagi lagi kepada tiga macam. Pertama, akal potensial atau akal fisik (*material intellect*). Akal ini baru mempunyai potensi berpikir, dalam arti melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya. Kedua, akal aktual atau akal biasa (*actual intellect*). Akal ini telah dapat melepaskan arti-arti dari materinya, dan arti-arti itu telah mempunyai wujud dalam akal dengan sebenarnya, bukan lagi dalam bentuk potensi tetapi dalam bentuk aktual. Ketiga, *aql mustafād*, akal yang diperoleh (*acquired intellect*). Akal ini telah dapat menangkap bentuk semata-mata yang tidak dikaitkan dengan materi dan mempunyai kesanggupan mengadakan komunikasi dengan akal 10 atau disebut juga akal aktif (*aql fa'āl*).⁸

Ibn Miskawaih (320 H - 372 H atau 932 M – 983 M) yang pemikirannya tidak banyak berbeda dengan pemikiran filsuf sebelumnya (terutama al-Farabi dan al-Kindi) menganggap bahwa *entitas* pertama yang memancar dari Tuhan ialah akal aktif (*aql fa'āl*). Akal aktif ini tanpa perantara sesuatupun. Ia kekal sempurna dan tak berubah. Jadi menurutnya sumber kebenaran yang diperoleh oleh Nabi dan filsuf adalah sama yaitu akal aktif.⁹

Ibnu Sina (370 H – 428 M atau 980 M – 1037 M) yang merupakan pendiri Neo-Platonisme Arab dan tokoh utama pertama dalam gerakan filosof

⁶Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. 29

⁷M.Syarif, *History of Muslim Philosophy*, penyunting Ilyas Hasan, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1994),70.

⁸Hasyim Syah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 39-40. Lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*.30.

⁹Hasyim Syah Nasution, *Filsafat Islam*. 59.

tersebut sejak Proclus (tokoh terakhir dari barat) menganut paham *emanasi*. Berbeda dengan al-Farabi, ia berpendapat bahwa dari Tuhan memancar akal pertama, sekalipun Tuhan terdahulu dari segi zat, namun Tuhan dan akal pertama adalah sama-sama *azalī*. Akal pertama mempunyai dua sifat, sifat wajib wujudnya sebagai pancaran dari Allah dan sifat mungkin wujudnya juga ditinjau dari hakikat dirinya.¹⁰

Menurut Imam al-Ghazālī (450 H – 505 H atau 1056 M – 1111 M) akal bukanlah sesuatu yang sangat tinggi kedudukannya. Menurutnya, adalah *al-dhauq* (intuisi) dan *ma'rifah* sufilah yang justru akan membawa seseorang kepada kebenaran yang meyakinkan. Sumber pengetahuan tertinggi tersebut dinamakan juga *al-nubūwah* yang pada nabi-nabi berbentuk wahyu dan pada manusia biasa berbentuk ilham. Menurut Imam al-Ghazālī akal itu terbagi kepada dua : *aql ghārizi*, yaitu akal atau ilmu yang diperoleh sejak anak-anak dalam masa menuju perkembangan, dan *aql muktasāb*, yaitu akal atau ilmu yang diperoleh dengan cara berusaha atau belajar dengan menggunakan pengalaman orang dahulu dan percobaan sendiri¹¹.

Menurut Imam al-Shāṭibi, fungsi akal hanya terbatas untuk berpikir dalam memahami *sharī'at*, memahami *maqāsid*, dan menggali ketentuan-ketentuan yang menjadi tuntunan teks, bukan merupakan bagian dari *sharī'at*, berdiri sendiri dan membuat hal baru. Tetapi posisinya hanya sebagai pembatas (*qāyid*) dan ikut kepada teks.¹²

Mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam, Islam sangat melarang perbuatan-perbuatan seperti sex bebas, narkoba, minum minuman keras, berjudi dan lain-lain. Namun bila kita melihat apa yang terjadi sehari-

¹⁰Ibid.70.

¹¹Ibid. 81.

¹²al-Shāṭibi, *Muwāfaqat fi Usūl al-Sharī'a'h*. (Kairo: Mustafā Muhammad, t.th.), Vol. 3, 27. Bila kita melihat pendapat Ibn Rushdi, maka akan ada kemungkinan pertentangan antara akal dan teks. Dan hal ini dibantah oleh Imam Shāṭibi yang berpandangan bahwa tidak ada pertentangan antara shari'at dan akal apabila kita memahami hubungan keduanya. Menurut Imam Shāṭibi, 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.

hari di lingkungan sekitar kita, perilaku-perilaku yang melanggar tata norma bahkan hukum Islam itu sendiri sudah menjadi hal yang lumrah dan merupakan suatu kewajaran. Faktor kewajaran inilah yang mendorong manusia-manusia modern sudah tidak takut lagi mencoba hal-hal yang menurut asalnya bertentangan dengan tata norma dan Islam. Salah satu pelanggaran yang menjadi sebuah kewajaran adalah miras dan narkotika, yang dalam Islam disebut *khamr* (minuman keras) dan sejenisnya.¹³

Dalam kehidupan sehari-hari fakta membuktikan bahwa minuman keras dan sejenisnya menimbulkan bahaya dan kerusakan yang banyak, baik badan, hati, akal ataupun harta, juga mengakibatkan permusuhan. Tapi dampak yang paling jelas adalah menghilangkan akal, sehingga peminumnya seperti orang gila, hilang kesehatannya, mengakibatkan penyakit dalam seperti menyebabkan luka pada tenggorokan, usus, perut, dan limfa.

Di samping itu akan dapat menghentikan sirkulasi darah, sehingga peminumnya akan dapat mati secara mendadak¹⁴. Melihat realitas ini, pantas bila minuman keras adalah termasuk induk perkara yang jelek (*ummu al-khabāits*)

Melihat fakta-fakta di atas, Allah SWT mengharamkan minuman keras dan sejenisnya karena memang kenyataannya ada hikmah atau *maqāṣid al-sharī'ah* di dalamnya. Begitulah Islam melarang orang dari meminum minuman keras dan sejenisnya karena bertujuan untuk memberikan pendirian yang kuat baik dari segi fisik maupun dari segi mental. Sebab minuman keras dan sejenisnya bisa merusak akal fikiran dan apabila akal sudah rusak maka akan terjadinya puncak kejahatan baik pada dirinya sendiri maupun kepada orang lain.

Maka dari itu, penjagaan terhadap akal (*ḥifzu al-'aql*) dengan cara melestarikannya (*min jānib al-wujūd*) dengan cara menghasilkan hal-hal yang

¹³Miras bukan saja identik dengan kebudayaan barat yang sekuler, namun jenis-jenis minuman keras juga banyak ditemukan di beberapa daerah di Indonesia, seperti tuak dan arak yang merupakan produk asli suku-suku di Indonesia dan merupakan menjadi jamuan wajib pada upacara-upacara dan ritual adat setempat.

¹⁴M. Ali as-Ṣābuni, *Mukhtaṣār Tafsīr Āyat al-Aḥkām* (Kediri, MHM, tt.),74.

bermanfaat (*tahsīl al-manfā'at*) bagi akal, mencegah dari hal-hal yang dapat merusak (*dar'u al-mafāsīd*) atau menghindarinya (*min jānīb al-'adam*) dari hal-hal yang langsung membahayakan (*al-maḍār al-lahīqah*) akal adalah perkara pokok yang harus dilakukan.

Dari sinilah ranah *ijtihad* perlindungan akal (*hifzu al-'aql*) mengambil peran penting, ijtihad dengan memandang aspek kemashlahatan yang diporoskan dalam *maqāsid al-sharī'ah*¹⁵. Karena penalaran hukum yang mengabaikan maksud-maksud *sharī'ah*, atau menganulir teks-teks al-Quran dan Sunnah akan terjadi kejanggalan dan ketidakadilan dalam realitas.

Dengan demikian, diharapkan dengan perlindungan akal (*hifzu al-'aql*) pada segala tingkat, memungkinkan melakukan kreativitas-kreativitas ijtihad yang akan melahirkan produk-produk pemikiran baru, tidak bersikap konsumtif terhadap produk-produk masa lalu, kaya ide dan inovasi untuk *ijtihad* yang sejalan dengan tujuan *sharī'ah*-nya (*maqāsid al-sharī'ah*).

Di samping itu mampu menghasilkan tren pembacaan terhadap khazanah fiqih dan tafsir, yang tidak berhenti pada pembacaan secara tekstual (*qaulīyah*), dan jauh dari pendekatan metodologis (*manhajīyah*) dengan menggunakan teori *uṣūl fiqh* atau kaidah penafsiran kontekstual yang menjadi basis ijtihad itu sendiri.

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.

Maksud-maksud *sharī'at* yang telah diformulasikan Allah tersebut tidak keluar dari tiga bagian, yang digeluti oleh manusia, yaitu: pertama, *darūrīyah*, kedua, *hājīyah* dan ketiga *tahsīnīyah*.

¹⁵ *Sharī'at* islam memposisikan derajat akal sangat tinggi dan menjadikannya salah satu dari lima *maqāsid al-sharī'ah* pada posisi ke tiga setelah penjagaan agama (*hifzu al-dīn*) dan penjagaan diri (*hifzu al-nafs*), kemudian penjagaan keturunan (*hifzu al-nasl*) dan penjagaan harta (*hifzu al-māl*).

Menurut Muhamad pandangan Abū Zahrah, aspek kemaslahatan diporoskan pada epistemologi *fiqhīyah*-nya dengan ungkapan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai dasarnya atau puncak ketetapan (*ghāyatun muhaqqaqatun*) dalam semua hukum-hukum Islam. Tidak ada perintah *shara'* yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah kecuali tujuan akhirnya adalah realitas kemaslahatan¹⁶.

Melalui *maqāṣid al-sharī'ah* inilah ayat-ayat dan hadits-hadits hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah, dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan.¹⁷

Pengetahuan tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wāhab Khālāf, adalah hal yang sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan supaya maksud-maksud *sharī'ah* dapat mengantarkan kepada kemaslahatan manusia dan keadilan.¹⁸

Metode *istinbāt*, seperti *qiyās*¹⁹, *istihsān*²⁰, dan *maṣlahah mursalah*²¹ adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas

¹⁶Muhamad Abū Zahrah, *Uṣūl Fiqh* (Beirut : Dār al-Fikr, t.t), 366.

¹⁷Menurut pandangan para ahli *uṣūl fiqh*, al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW di samping menunjukkan hukum dengan bunyi bahasanya, juga dengan *ruh tashrī'* atau *maqāṣid al-sharī'ah*. Tetapi 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 perkembangan zaman.

¹⁸Satria Effendi, *Uṣūl Fiqh*. 237.

¹⁹Secara bahasa (Arab), *qiyās* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan para ulama' *uṣūl fiqh*, sekalipun redaksinya berbeda, tetapi mengandung pengertian yang sama. Lihat, Nasrun Haroen, *uṣūl fiqh*, (Logos Wacana Ilmu : Jakarta, 1997), 62.

²⁰Secara etimologi, *istihsān* berarti "menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu". Adapun secara terminologi terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama' *uṣūl fiqh*. Nasrun Haroen *Uṣūl Fiqh*.102.

²¹Secara etimologi, *maṣlahah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafaz maupun makna. *Maṣlahāh* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Secara

maqāsid al-sharī'ah. Metode penetapan hukum melalui *maqāsid al-sharī'ah* dalam praktik-praktik *istinbāt* tersebut, dan lainnya seperti *istiṣhāb*²², *sad al-dharī'ah*, dan *'urf* (adat kebiasaan), disamping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *maqāsid al-sharī'ah*, juga oleh sebagian besar ulama *uṣūl fiqh* disebut sebagai dalil-dalil pendukung.

Sementara itu dalam perkembangan penafsiran, problem urgen dalam penafsiran berkuat dalam penafsiran dua kaidah dasar yaitu *al-'ibrāh bi umūm al-alfaz la bi khusūs al-sabāb* (ketetapan makna didasarkan pada universalitas (keumuman) teks, bukan pada partikularitas (kekushusan) sebab), yakni metode tafsir yang berorientasi tekstual, bertumpu pada berpikir verbal tekstual, serta penjelasannya yang mengandalkan *nalar bayāni* (teks) yang menyesuaikan dengan kaidah-kaidah normative kebahasaan.

Kedua, kaidah *al-'ibrāh bi umūm al-sabāb la bi khusūs al-alfaz* (ketetapan makna didasarkan pada partikularitas (kekushusan) sebab bukan pada universalitas (keumuman) teks), dikenal dengan metode tafsir kontekstual yang didasarkan pada kerangka berpikir yang berkembang dalam metode sosial kontemporer.

Sebagai alternatifnya perlu ada kaidah baru dalam penafsiran yaitu *al-'ibrāh bi maqāsid al-sharī'ah*, yang dalam penafsirannya berpegang teguh pada tujuan disyariatkannya sebuah doktrin. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Qur'an harus difahami dari sisi pesan moral atau *maqāsid al-sharī'ah* -nya²³. Inilah yang kemudian dikenal dengan *tafsir al-maqāsid al-sharī'ah* (menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah*). Maka doktrin *maqāsid al-*

terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama' *uṣūl fiqh*, tetapi seluruh definisi tersebut mengandung esensi yang sama. Imam al-Ghazālī misalnya, mengemukakan bahwa pada prinsipnya *maṣlahāh* adalah "mengambil manfaat dan menolak kemudāratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara." Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*. 113.

²²Secara bahasa Arab, berarti pengakuan adanya penghubungan. Sedangkan menurut para ahli ilmu *uṣūl fiqh* adalah menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan keadaan sebelumnya, sehingga ada dalil yang menunjukkan atas perubahan keadaan tersebut, atau menetapkan hukum yang telah tetap pada masa yang lalu dan masih tetap pada keadaannya itu, sehingga ada dalil yang menunjukkan atas perubahannya itu. Abdul Wahhāb al-Khalāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 127.

²³Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta : LKis, 2010), 64.

sharī'ah merupakan suatu usaha penegakan *maṣlaḥah* sebagai unsur esensial dalam tujuan-tujuan hukum.

Sampai saat ini pemahaman manifestasi *ḥifzu al-'aql* hanya sebatas konsep untuk menjaga fungsi dasar (*maddah*) akal saja secara jasmani (yang merupakan organ pendukung keberlangsungan akal), yakni memelihara akal dalam tingkat (*darūrīyah*), seperti diharamkan meminum minuman keras yang berakibat terancamnya eksistensi akal.

Maka pemaknaan baru dan pengejawantahan perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) yang merupakan prioritas terpenting setelah perlindungan agama dan nyawa, dengan cara memelihara akal dalam tingkat komplementer (*ḥajjīyah*) dan tingkat tersier (*taḥsinīyah*) untuk memberdayakan dan memaksimalkan potensi akal harus dilakukan. Seperti menuntut ilmu yang merupakan suplemen (*ghidā'*) terpenting bagi keberlangsungan gerak (*ḥāyāt*) akal, kemerdekaan berpikir akal (*taḥrīr al-'aql*) dan lain-lain.

Tentu saja hal ini menarik perhatian para akademisi untuk menelitinya lebih mendalam. Bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* mewarnai aktifitas penafsiran terhadap teks al-Qur'an. Di antaranya adalah pemikiran Muhamad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr terhadap perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Ada keunikan tersendiri karakter penafsirannya dibanding dengan lainnya. Contohnya adalah ketika dia menafsiri surat al-Baqarah : 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ
مِن نَّفْعِهِمَا... (٢١٩)

Artinya : "Mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya..."²⁴

Menurutnya ayat ini pada dasarnya untuk menghilangkan kebiasaan orang-orang jahiliyah yaitu meminum khamr dan judi. Menurut Wāḥidi, turunnya ayat ini ketika Sayyidinā Umar Bin Khaṭāb, Mu'ād Bin Jabal, dan

²⁴al-Baqarah, 2 : 219.

golongan sahabat Anṣār datang kepada Rasulullah SAW, dan mereka bertanya : Ya Rasulullah ? Apakah khamer itu dapat menghilangkan akal dan merusak harta ? Kemudian sebagai jawabannya turunlah ayat ini. Menurut Imam Zamahsari dalam kitab al-Kashāf , ketika turun ayat ini sebagian kaum sudah meninggalkan minum khamer, sedangkan sebagian lain masih meminumnya. Kemudian turunlah ayat al-Maidah ayat 90-91²⁵.

Sesungguhnya Allah SWT memberikan kelonggaran untuk meminum hal-hal yang memabukkan yang diperoleh dari buah-buahan, tetapi Allah juga tidak mengabaikan rahmat-Nya untuk manusia sehingga memberikan kemaslahatan dengan mengharamkannya secara bertahap.

Menurut satu pendapat, sesungguhnya ayat surat al-Baqarah ini adalah ayat pertama yang menjelaskan ‘*illat* diharamkannya khamr. Menurut kesepakatan ulama’ sesungguhnya khamr yang diproduksi dari anggur ketika mengkonsumsinya dalam jumlah banyak hukumnya haram, dan ketika sedikit haram menurut mayoritas ulama’. Orang yang meminum dalam jumlah banyak menurut mayoritas ulama’ di *ḥad*, sementara jika sedikit masalah *ḥad* masih terjadi *hilāf* di antara ulama’.

Tetapi pendapat yang *ṣaḥīḥah* adalah semua jenis minuman yang memabukkan mengkonsumsinya hukumnya haram baik sedikit atau banyak hukumnya seperti khamr, sehingga layak minuman tersebut dinamakan dengan khamr²⁶. Hukum peng-*qiyās*-an ini sudah jelas (*jalīy*) yaitu dengan mempertimbangkan unsur mabuknya (*al-iskār*)²⁷. Menurut Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf dan Sufyan Tsauri, hukum haram itu hanya dikhususkan untuk khamr yang bahan dasarnya adalah anggur, untuk yang lainnya tidak haram kecuali sampai memabukkan²⁸.

²⁵Ibid. Vol. 2, 338.

²⁶Penjelasan ini sesuai dengan hadits Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibnu ‘Umar di dalam Sunan Tirmizi : **كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**

²⁷Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Vol. 2, 341.

²⁸Ibid., 342.

Dari contoh tersebut sangat terlihat bagaimana karakter *maqāṣid al-sharī'ah* sangat mewarnai penafsiran Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr dalam *tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang pendekatan itu sangat jarang ada pada kitab tafsir-tafsir lain.

Sehingga dalam penelitian ini diharapkan dapat menjadi contoh problem solver atas beberapa problematika pemahaman perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) seiring perkembangan zaman.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pemikiran Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr dalam *tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tentang perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) ?
2. Bagaimana hubungan tafsir Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr tentang perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) dengan *maqāṣid al-sharī'ah* ?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan di atas, maka tujuan dari penulisan ini adalah :

1. Menjelaskan pemikiran Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr dalam *tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tentang perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*).
2. Mengungkap dan menjelaskan hubungan tafsir Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr tentang perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) dengan *maqāṣid al-sharī'ah*

D. Signifikansi Penelitian

Kegunaan penelitian ini diharapkan dapat berguna untuk :

1. Praktis

Bagi masyarakat, kajian ini diharapkan dapat sebagai informasi tentang arti penjagaan pokok (*darūrīyah*) terhadap perlindungan akal (*ḥifzu al-'aql*) dari hal yang dapat merusak dan juga pengembangan akal (*ḥajjīyah* atau *taḥsīnīyah*) yang telah ditetapkan seluruh *sharī'at* tentang keharusan menjaga akal. Terlebih lagi dalam ajaran islam, pemeliharaan terhadap akal sangat diperhatikan. Hal ini sangat wajar karena akal merupakan gambaran atau karakter sisi kemanusiaan manusia (*insānīyat al-insān*), hal pokok

untuk memenuhi *taklif* agama, serta salah satu nikmat terbesar Allah SWT terhadap hamba-hamba-Nya.

2. Teoritis

Bagi pengembangan ilmu pengetahuan, diharapkan dapat :

- a. Memberikan kontribusi keilmuan islam, khususnya dalam bidang tafsir al-Qur'an yang memiliki karakteristik *maqāṣid al-sharī'ah*.
- b. Berguna untuk memberi masukan yang bersifat ilmiah dengan informasi yang lengkap dan bermanfaat tentang tafsir *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah pisau analisis pendekatan penafsiran (*al-tafsir maqāṣid al-sharī'ah*) perlindungan akal (*ḥifẓu al-'aql*) untuk memperkaya kanzah kepustakaan Islam khususnya ilmu tafsir.
- c. Sebagai parameter dan pertimbangan untuk akademisi, ilmuwan, da'i dan lain-lainnya dalam menjelaskan pemikiran tokoh tafsir *maqāṣid al-sharī'ah*, khususnya Muhamad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūrdalam *tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tentang perlindungan akal (*ḥifẓu al-'aql*).

3. Lembaga pendidikan

Dalam bidang akademik, penelitian ini dilakukan untuk memenuhi sebagian syarat memperoleh gelar Magister dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Prodi IAT STAIN Kediri

E. Kajian Terdahulu

Diakui penulis, bahwa pembahasan mengenai perlindungan akal (*ḥifẓu al-'aql*) bukanlah hal baru. Bahkan para akademisi *uṣūl fiqh* sedikit banyak telah menyorot kajian ini. Dibuktikan dengan literatur yang ditemukan, baik berupa buku-buku maupun artikel. Namun, menurut hemat penulis, penelitian secara independen tentang bagaimana pemikiran Muhamad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūrdalam Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr tentang perlindungan akal (*ḥifẓu al-'aql*) dalam sudut pandang *maqāṣid al-sharī'ah* kemungkinan penelitian ini masih minim sekali atau barangkali merupakan hal baru.

Secara khusus kajian tentang masalah akal ini sebenarnya merupakan sebagian kajian yang pernah dilakukan oleh para peneliti-peneliti terdahulu.

Namun berbeda sudut pandanginya walaupun pada dasarnya saling melengkapi, di antaranya :

1. Jurnal Hunafa Vol. 4 No. 1 Maret 2007 hlm 41 - 48 oleh Sidik, Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Datakarama Palu dengan judul Aktivitas Akal Dalam Pembuktian Kebenaran Wahyu. Fokus penelitian ini adalah hubungan dan kedudukan antara akal dan wahyu yang keduanya ada keterkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, wahyu sangat membutuhkan peran akal untuk mengungkapkan kebenaran-kebenaran yang dibawa oleh wahyu. Dengan kemampuan akal yang dapat mengungkapkan kebenaran yang dibawa wahyu secara rasional, maka kebenaran wahyu akan lebih mudah diterima oleh manusia.
2. Jurnal Tajdid Vol. 4. XI No. 1, 2012 hlm 168-181 oleh Bambang Husni Nugroho dengan judul Kedudukan Akal Dan Wahyu Dalam Islam (Studi Kasus Umar Bin Khaṭab). Fokus penelitian ini adalah studi kasus Umar bin Khaṭab sebagai seorang mujtahid yang banyak melakukan pembaharuan dalam yurisprudensi Islam dengan akal dan rasio. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, pendekatan ijtihad yang dilakukan oleh Umar bin Khaṭab dalam memodifikasi dan menetapkan hukum lebih banyak bersifat rasional dan kontekstual karena dipengaruhi oleh kondisi sosial dan situasi kemasyarakatan, dimana tuntutan kemaslahatan dan kepentingan umum menjadi tujuan utama.
3. Jurnal Perpustakaan digital UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2008 oleh Drs. Moh. Syatibi dengan judul Kedudukan Akal Dalam Hukum Islam. Fokus penelitian ini adalah membahas kedudukan akal dalam hukum islam yang senantiasa berkembang sejalan dengan kemajuan zaman. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, dengan memahami kedudukan akal dalam hukum islam diharapkan dapat mengatasi kesulitan yang kita hadapi dalam menyelesaikan masalah-masalah *khilafiyah* maupun baru timbul karena kemajuan zaman atau baru dikenal karena perbedaan tempat dan adat kebiasaan.

4. Jurnal Substantia Vol. 15 No. 1, April 2013 oleh Fuadi Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniri Kapelma Darussalam Kota Banda Aceh dengan judul Peran Akal Menurut Imam Ghazali. Fokus penelitian ini adalah cara kerja akal untuk dijadikan sumber ilmu pengetahuan dan bagaimana pula batasan-batasan atau ukuran-ukuran kebenaran ilmu pengetahuan berdasarkan hasil kerja akal manusia. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, dengan adanya akal manusia telah mempunyai kedudukan yang ideal dalam kehidupannya, dengan akal manusia mempunyai ilmu dan kepekaan terhadap sosial. Karena akal termasuk sumber dan azas segala ilmu baik pengetahuan eksak dan sosial.
5. Jurnal Substantia vol. 15 No. 1, April 2013 oleh Analiansah Program doctor SPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul Peran Akal Dan Kebebasan Bertindak Dalam Filsafat Ketuhanan Mu'tazilah. Secara spesifik fokus penelitian ini adalah membahas tentang keesaan ilahi menurut Mu'tazilah dan fungsi akal bagi manusia dalam mencapai kebenaran. Sifat-sifat Tuhan tidak ada, yang ada hanya dzat-Nya. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, akal memiliki peran yang sangat penting bagi manusia, dengan akalnya manusia dapat mengetahui tentang Tuhan meskipun wahyu belum turun.
6. Tesis Program Pasacasarjana IAIN Walisongo Semarang 2013 oleh Khafidzi dengan judul Peranan Akal Dan *Qalb* Dalam Pendidikan Ahlaq (Studi Pemikiran al-Ghazali). Fokus penelitian ini adalah membahas permasalahan akal dan *qalbu* serta konsep akhlaq yang menjadi obyek dari adanya sebuah hubungan antara akal dan *qalb* dalam pendidikan agama Islam. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, dalam ranah pendidikan ahlaq, adanya kombinasi akal dan *qalb* dapat berfungsi sebagai potensi intelektual, emosional dan spiritual.
7. Jurnal Kalimah Vol. 13 No. 2, September 2015 oleh Ahmad Arisatul Chalik Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor - Ponorogo dengan judul

Relasi Akal Dan Hati Menurut Imam Ghazali. Fokus penelitian ini adalah peran akal dan hati terhadap kejiwaan manusia, serta konsep dan relasi akal dan hati menurut Imam Ghazali. Kesimpulan dari penelitian ini adalah, akal dan hati merupakan dua sebutan yang berbeda, namun merupakan satu substansi manusia yang sama yang menerima pengetahuan, berakal, beriman dan bertingkah laku.

Dari beberapa penelitian tersebut pada dasarnya dapat disimpulkan dan tergambar dengan jelas bahwa akal dapat mengungkapkan kebenaran yang dibawa wahyu secara rasional, akal dapat memodifikasi dan menetapkan hukum lebih banyak bersifat rasional dan kontekstual, akal dalam hukum Islam dapat sebagai solusi perkembangan kemajuan zaman, cara kerja akal dijadikan sumber ilmu pengetahuan serta akal manusia mempunyai kedudukan yang ideal dalam kehidupannya karena akal termasuk sumber dan azas segala ilmu baik pengetahuan eksak ataupun social, akal manusia dapat mengetahui tentang Tuhan meskipun wahyu belum turun, kombinasi akal dan *qalb* dapat berfungsi sebagai potensi intelektual, emosional dan spiritual, peran akal dan hati serta konsep dan relasi keduanya sangat berpengaruh terhadap kejiwaan manusia.

Di samping itu akal adalah jalan untuk mengetahui *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* dunia, begitu juga sharī'at. Karena bukan hal yang asing lagi bagi orang yang berakal sebelum datangnya shara' untuk menghasilkan *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* yang murni (*mahzāh*) pada diri manusia ataupun lainnya.

Tetapi dari beberapa penelitian tersebut tidak ada yang menjelaskan secara tegas bagaimana *ḥifẓu al-'aql* dengan mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dan daya kerjanya, penjagaan terhadap akal (*ḥifẓu al-'aql*) dari sisi hal-hal yang meniadakannya (*min jānib al-'adam*) atau mencegah hal-hal yang dapat merusak (*dar'u al-mafāsīd*) bagi akal, atau dari sisi penjagaan terhadap akal (*ḥifẓu al-'aql*) dengan cara melestarikannya (*min jānib al-wujūd*) atau menarik manfaat (*jalbi al-maṣāliḥ*) bagi akal.

F. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan, antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang diteliti. Selain itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu, kemudian juga dijadikan sebagai landasan pisau bedah analisis. Adapun landasan teori yang digunakan penulis adalah menggunakan teori pemahaman al-Qur'an dengan teori-teori dalam disiplin ilmu *usūl al-fiqh*, khususnya dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Garis besar dari pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sebagai berikut :

1. Prinsip dasar *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai prinsip kontekstualisasi penafsiran al-Qur'an

Sebenarnya, prinsip kontekstualisasi penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* telah diterapkan oleh penafsir sebelumnya, seperti Fazlur Rahman, Syahrur, Muhammad Abduh dan muridnya, Rasyid Ridha yang sepakat bahwa penafsiran al-Qur'an haruslah bersifat kontekstual dan mampu menjadi *problem solver*. Prinsip ini didasarkan pada pandangan ontologis bahwa al-Qur'an *ṣāliḥun li kulli zaman wa al-makān*. Akan tetapi dalam menjaga dan mengaplikasikan prinsip ini, masing-masing memiliki kecenderungan metode tersendiri. Sebagaimana Fazlur Rahman dengan metode *double movement*-nya dan Syahrur dengan teori batasnya (*nazarīyah al-ḥudūd*)²⁹

²⁹Dalam metode *double movement*, seorang penafsir ketika berhadapan dengan teks harus bergerak dari situasi sekarang ke masa lampau guna melihat konteks sosio-historisnya dan menemukan prinsip-prinsip universal (ideal moral) untuk kemudian kembali lagi ke situasi sekarang guna melakukan kontekstualisasi atas nilai-nilai tersebut. Sedangkan teori batas *nazarīyatul ḥudūd* terdiri atas batas minimal (*ḥad al-adnā*) dan batas maksimal (*ḥad al-a'lā*). Seorang penafsir diperbolehkan melakukan ijtihad seiring dengan waktu dan tempat dengan syarat ijtihadnya masih dalam wilayah *ḥudūdullāh*, artinya penafsir tidak melampaui batas-batas

Pada dasarnya, pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penafsiran juga mengikuti paradigma tafsir kontekstual³⁰. Terlepas tafsir *maqāṣidi* termasuk bagian dari tafsir kontekstual atau tidak, keduanya mempunyai tujuan sama, yaitu *ṣāliḥun li kulli zaman wa al-makān*. Tafsir *maqāṣid* ini berangkat dari beberapa pendekatan tujuan-tujuan disyari'atkannya hukum Allah SWT yaitu untuk kemaslahatan yang telah dirumuskan melalui nilai-nilai universal, sehingga akan meminimalisir perbedaan pendapat serta dapat mengungkap makna universal al-Qur'an.

Nilai-nilai universal inilah yang menjadikan bagian dari maksud shari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*). Pengembangan tafsir al-Qur'an yang terbatas secara kuantitatif dapat dilakukan dengan menggunakan metode *iṣṭinbāt*, seperti *qiyās*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*. Dalam hal lain bisa disebut dengan *dalil* hukum Islam. Metode *iṣṭinbāt* tersebut adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqāṣid al-sharī'ah* ketika diaplikasikan dalam kajian ushul fikih. Namun, pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* berusaha mempresentasikan langkah-langkah komprehensif dan mandiri sebagai pendekatan penafsiran baru.

2. Kategori *maqāṣid al-sharī'ah*

Secara garis besar menurut al-Shaṭibi kategori *maqāṣid al-sharī'ah* terbagi kepada dua macam³¹, yaitu:

a. *Maqāṣid al-sharī'ah aṣliyah*

Karakter *maqāṣid al-sharī'ah aṣliyah*, tidak ada ruang bagi keterlibatan manusia (*mukallaḥ*) di dalamnya sedikitpun, karena ia merupakan hal yang *kodrati* bagi semua agama secara mutlak, kapan dan di manapun. Dan *maqāṣid al-sharī'ah aṣliyah* ini terbagi kepada *darūrah 'ainiyah* dan

ketentuan tersebut. Abdul Mustaqim, "Epistemologi Tafsir Kontemporer" (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010), 154.

³⁰Titik awal penafsiran bercorak kontekstual berorientasi pada konteks situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca, sedangkan tafsir *maqāṣid* ini berangkat dari beberapa pendekatan tujuan-tujuan dishari'atkannya hukum Allah SWT yaitu untuk kemaslahatan yang telah dirumuskan melalui nilai-nilai universal. Nilai-nilai universal inilah yang menjadikan bagian dari maksud shari'at (*maqāṣid al-sharī'ah*).

³¹Al-Shaṭibi, *Muwāfaqat fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 476.

darūrah kifāiyah.³² Adapun *darūrah ‘ainīyah*, adalah kewajiban setiap orang mukallaf, sedangkan *darūrah kifāiyah*, adalah kewajiban-kewajiban kolektif.³³

b. *Maqāṣid al-sharī’ah .tabī’ah*

Karakter *maqāṣid al-sharī’ah .tabī’ah*, di mana di dalamnya ada porsi keterlibatan orang *mukallaf*. Maka dari aspek ini dapat mewujudkan keinginan, yang bersifat kebutuhan manusia, dan dengan pemenuhan semua kebutuhan manusia itulah, urusan dunia dan agama dapat ditegakkan. Ini semua dengan sebab pemberian Allah SWT yang Maha Bijaksana. Karena itu, *maqāṣid al-sharī’ah .tabī’ah* adalah pelengkap untuk *maqāṣid al-sharī’ah aṣliyah*³⁴.

3. Klasifikasi *maqāṣid al-sharī’ah*

Pembebanan hukum syari’at melekat dengan maksud-maksudnya pada makhluk. Maksud-maksud syari’at tersebut dapat diklasifikasikan kepada tiga macam, yaitu: *darūrīyah*, *hajjīyah*, dan *taḥsinīyah*.

a. *Darūrīyah*

Darūrīyah artinya sesuatu yang semestinya harus ada untuk menegakkan kemaslahatan, baik agama dan dunia. Seandainya hal itu tidak ada, maka kemaslahatan dunia akan rusak dan tidak berjalan dengan baik. Dan dari aspek agama, tidak terlepas siksa Allah SWT di akhirat dan berada dalam kerugian besar.³⁵

b. *Hajjīyah*

Hajjīyah artinya sesuatu yang sangat diperlukan untuk menghilangkan kesulitan yang dapat membawa kepada hilangnya sesuatu yang dibutuhkan, tetapi tidak sampai merusak kemaslahatan umum.

c. *Taḥsinīyah*

Taḥsinīyah adalah mengambil sesuatu yang lebih baik dari yang baik menurut adat kebiasaan dan menjauhi hal-hal yang jelek yang tidak

³²Ibid. 476

³³Ibid.

³⁴Ibid. 479

³⁵Ibid. 324. Abdul Wahhāb Khalāf, *Ilmu Uṣūl Fiqh* (Surabaya, al-Haramain, t.t.), 199.

dirima oleh akal yang sehat. Atau dalam arti lain, *taḥsinīyah* adalah apa yang terhimpun dalam batasan akhlak yang mulia.

Secara umum metode *istinbāt* yang ditawarkan oleh al-Shaṭibi dalam kitab Muwāfaqat-nya dikategorikan menjadi tiga:

- a. Dari aspek kebahasaan, seperti *amr, nahi, takhyīr, ‘am* dan *khāṣ, muṭlak* dan *muqāyad, maṭnūq* dan *mafḥūm, ta’wīl* dan lafaz yang dilihat dari segi jelas (*wādhih*) atau tidak jelas (*ghairu wādhih*) maknanya.
- b. Metode penetapan hukum melalui *maqāṣid al-sharī’ah*, berangkat dari beberapa tujuan teks, hukum-hukumnya serta hikmah-hikmah di balik ayat. Demikianlah *maqāṣid al-sharī’ah* akan mewarnai aktifitas penafsiran terhadap teks al-Qur’an.³⁶
- c. Dari sisi praktek penetapan *maqāṣid al-sharī’ah*, tidak lepas dari sisi penjagaan keberlangsungannya (*min jihat al-wujūd*) dan penjagaan dengan menghindari hal-hal yang meniadakannya (*min jihat al-‘adam*).

Dalam gaya ulasan yang lebih aksiologis, al-Qaḥṭani menyatakan bahwa proses berpikir *maqāṣid* dalam penetapan hukum suatu kasus harus melalui tiga hal, yaitu³⁷ :

- a. Menetapkan *maṣlaḥah al-sharī’ah* (kemaslahatan hukum) dengan beberapa catatan, yakni :
 - 1) Kemaslahatan yang dituju adalah kemaslahatan yang termasuk di dalam konsepsi *maqāṣid al-sharī’ah*
 - 2) Tidak bertentangan dengan *naṣ* al-Qur’an dan al-sunah.
 - 3) Bersifat pasti atau di atas tingkatan praduga (*ẓan*)
 - 4) Bersifat universal
- b. Mempertimbangkan kaidah menghilangkan kesempitan atau penderitaan (*al-ḥaraj*) yang mengantarkan pada beratnya beban hidup dengan beberapa catatan, yakni :

³⁶Muhamad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis : Dār al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984), Vol. 1, 40.

³⁷Musfir bin ‘Ali bin Muhamad bin Qaḥṭani, *Manhaj Istinbat Ahkām al-Nawāzil al-Fiḥiyyah al-Mu’ashirah Dirāsah Ta’siliyyah Taṭbiqiyyah* (Jedah : Dār al-Andalus al-Khadra, 2013), 328-334.

- 1) Penderitaan tersebut bersifat nyata
 - 2) Tidak bertentangan dengan *naş*
 - 3) Bersifat umum
- c. Mempertimbangkan akibat atau konsekuensi dari penerapan hukum yang ditetapkan, yakni apakah yang ditetapkan hukum tersebut kemaslahatan yang dikehendaki oleh syara' tercapai atau tidak.

G. Metode Penelitian

Dalam setiap penelitian ilmiah, dituntut untuk menggunakan metode yang jelas. Metode ini merupakan cara atau aktifitas analisis yang dilakukan oleh seorang peneliti dalam meneliti obyek penelitiannya, untuk mencapai hasil atau kesimpulan tertentu.

1. Jenis dan pendekatan penelitian

Penelitian ini bersifat kajian kepustakaan (*library research*) yang dapat didefinisikan sebagai usaha menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran suatu pengetahuan, usaha mana dilakukan dengan menggunakan metode-metode ilmiah. Kajian kepustakaan adalah penelitian terhadap buku-buku dan bahan pustaka tanpa melakukan survey atau observasi. Dalam penyusunan ini penulis menggunakan metode tematik (*mauḍū'i*)³⁸ dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*.

2. Sumber data

Pada kajian ini penulis menggunakan sumber data primer yaitu kitab Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr dan Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islamīyah karya Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr. Selain itu penulis juga menggunakan data sekunder di antaranya adalah : Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr wa Kitābuhu Maqāṣid al-Sharī'ah karya Shekh Muhammad al-Habīb Ibn Khūjah, Manhaj Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr fi Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir karya Dr. Nabil Ahmad Saqr, Nazariyah al-Maqāṣid 'Inda Imam Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr karya Ismail al-

³⁸Menurut Samir Abdurahman Shauqi dalam kitabnya *Manhāj Tafsīr Mauḍū'i lil-Qur'an*, bentuk-bentuk metode *tafsīr mauḍū'i* ada dua macam, yaitu metode *tafsīr mauḍū'i* Qur'an dan metode *tafsīr mauḍū'i* surat. Lihat Samir Abdurahman Shauqi, *Manhāj Tafsīr Mauḍū'i lil-Qur'an*. 141.

Ḥasanī, al-Tanzīr al- Maqāṣid ‘Inda Imam Muḥamad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr fi Kitābihi Maqāṣid al-Sharī’ah karya Muḥamad Husein, , serta beberapa kitab-kitab dan buku yang lain.

3. Metode pengumpulan data atau pustaka

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam karya tulis ini adalah dokumentasi, yaitu mengumpulkan berbagai karya tulis ilmiah, artikel dan bentuk informasi lain yang bersifat ilmiah dan mempunyai keterkaitan erat dengan tema karya ilmiah ini. Berdasarkan sumber data di atas maka buku-buku (kitab) yang membicarakan tentang pemikiran Muḥamad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dalam tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr tentang perlindungan akal (*ḥifzu aql*) akan penulis kumpulkan atau himpun, kemudian dikembangkan dengan mengumpulkan keterangan-keterangan dari buku-buku penunjang. Hasil dari pengumpulan data dengan metode ini selanjutnya untuk di analisa dengan perangkat penafsiran yang sesuai dengan pembahasan.

4. Metode Analisis Data

Untuk menganalisis data, penulis menggunakan metode penelitian bersifat deskriptif-analisis yaitu memberikan keterangan secara sistematis, obyektif dan kritis tentang data-data yang ada sehingga bisa dianalisis bagaimana pemikiran Muḥamad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dalam tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr tentang perlindungan akal (*ḥifzu aql*). Langkah awal yang penulis tempuh adalah mengumpulkan data-data baru kemudian dilakukan klasifikasi dan deskripsi.

Metode ini diaplikasikan kedalam beberapa langkah berikut :
Yaitu penelitian yang berusaha mendeskripsikan dengan jelas gambaran seputar *maqāṣid al-sharī’ah* secara umum yang menjadi landasan bagi *tafsir maqāṣid al-sharī’ah*. Kemudian, penulis menggambarkan bagaimana latar belakang kehidupan Muḥamad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dan gambaran umum tentang kitab *Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dilanjutkan mendeskripsikan pemikiran Muḥamad al-

Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dalam *Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tentang perlindungan akal (*ḥifzu ‘aql*) dengan menganalisa wujud bentuk penafsirannya yang menggunakan *maqāṣid al-sharī‘ah*.

5. Langkah-langkah penelitian

Dalam mengambil kesimpulan, penulis menggunakan cara berpikir deduktif-induktif, yakni cara berpikir yang bertolak pada suatu teori yang bersifat umum, kemudian dipelajari hal-hal khusus untuk mendapatkan kesimpulan sebagai jawaban sementara, kemudian baru dilakukan penelitian secara induktif dengan mempelajari fakta-fakta yang ada secara khusus, yang kemudian dianalisa dan hasilnya akan menemukan suatu kesimpulan secara umum atau generalisasi. Melalui data-data yang telah ada, selanjutnya akan dipaparkan secara menyeluruh sesuai dengan sifat penelitian ini yaitu penelitian kualitatif. Dari sini penulis akan melangkah kepada penjelasan metode *mauḍū‘i*. Adapun prosedur Metode Tafsir *Mauḍū‘i* (*Manhaj Tafsir al-Mauḍū‘i*)³⁹ lil-Qur’an adalah sebagai berikut⁴⁰:

a. Memilih tema (*ikhtiyār al-mauḍū‘*)

Memilih tema-tema al-Qur’an merupakan langkah pertama yang harus dilakukan mufassir yang memakai metode *al-mauḍū‘* (*al-mufassir al-mauḍū‘*). Dalam tahapan ini ada beberapa hal yang harus diperhatikan, di antaranya adalah bagaimana cara seorang mufassir memilih tema-tema dalam al-Qur’an. Al-Farmawi dan M. Quraish Sihab dalam metode tematiknya dalam tahap pertama juga mempertimbangkan penetapan masalah yang akan dibahas (topik).

³⁹Metode penafsiran *mauḍū‘i* (tematik) adalah suatu metode yang berupaya memahami ayat-ayat al-Qur’an dengan memfokuskan pada *mauḍū‘* (tema) yang telah ditetapkan dengan mengkaji secara serius tentang ayat-ayat terkait dengan tema tersebut. Topik inilah yang menjadi ciri utama dari metode *mauḍū‘i*, sehingga arah penelitian metode tematik ini hanya berfokus pada satu tema saja. Lihat Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur’an Dan Hadits* (Yogyakarta, Idea Press, 2014), 63.

⁴⁰Samir Abdurahman Shauqi, *Manhaj Tafsir al-Mauḍū‘i lil-Qur’an Dirasah Naqdhīyah*. (Syuriah, Dār al-Muttaqa, 2009). 142.

Tetapi menurut M. Quraish Sihab, walaupun metode ini dapat menampung semua masalah yang diajukan namun akan lebih baik apabila permasalahan yang dibahas itu diprioritaskan pada persoalan yang langsung menyentuh dan dirasakan oleh masyarakat, misalnya petunjuk al-Qur'an tentang kemiskinan, keterbelakangan, penyakit dan lain-lainnya. Dengan demikian, metode penafsiran semacam ini langsung memberi jawaban terhadap problem masyarakat tertentu di tempat tertentu pula⁴¹.

b. Fokus dan melaksanakan penelitian (*al-ḥashru wa al-istiqrā'*)

Kaidah metode selanjutnya adalah fokus dan melaksanakan penelitian (*al-istiqrā'*), artinya meneliti dan menginventarisasikan ayat-ayat yang terkait dengan tema yang dikehendaki sehingga dapat diketahui petunjuk al-Qur'an. *Istiqrā'* merupakan pengambilan inti sari atau pemurnian (*istikhlāṣ*) kaidah-kaidah yang umum (*kulliyah*) dengan berpijak pada dalil-dalil hukum yang merupakan bagiannya (*juz'i*).

Atau dapat diartikan bahwa *istiqrā'* adalah setiap petunjuk (*istidlāl*) yang memudahkan pengambilan kesimpulan dari yang khusus (*khāṣ*) kepada yang umum ('*ām*). Karena pada dasarnya tidak ada ayat yang umum ('*ām*) kecuali di ayat lain ditemukan ayat yang khusus (*khāṣ*). Petunjuk *istiqrā'* dapat dilakukan dengan melihat situasi dan kondisi, kejadian-kejadian yang telah lewat, ataupun perubahan-perubahan yang dapat membantu dalam merumuskan suatu kesimpulan yang umum dan saling terkait⁴².

c. Menyusun runtutan dan penghimpunan ayat yang berhubungan dengan tema (*tartīb al-āyati wa taṣnīfuha*)

Tahapan berikutnya adalah menyusun runtutan ayat secara kronologis, sesuai dengan urutan pewahyuan serta pemahaman tentang *asbāb al-nuzūl*-nya (jika memungkinkan), *makki madāni*-

⁴¹M. Quraish Shihab *Membumikan al-Qur'an* (Jakarta : Lentera Hati, 2009), 116.

⁴²Ibid.,148.

nya dan lain-lain. Jika tidak memungkinkan maka yang penting adalah bagaimana mencari hubungan melalui struktur logis. Di samping itu, setelah seorang mufassir memilih tema penafsiran, maka mufassir mengumpulkan ayat-ayat yang bertalian dengan tema tersebut⁴³.

Pada dasarnya langkah yang ketiga ini mirip dengan konsep Amin al-Kulli dengan kajian terhadap segala sesuatu yang berada di sekitar al-Qur'an (*dirāsah ma ḥaula* al-Qur'an). Yaitu dengan mengumpulkan semua ayat yang membicarakan suatu subjek (pengumpulan ayat-ayat yang sama temanya secara keseluruhan) dan tidak hanya membatasi pada penafsiran satu ayat saja dengan mengabaikan pernyataan-pernyataan lain dalam topik yang sama, kemudian menatanya dalam urutan menurut sejarahnya.

d. Memahami korelasi ayat-ayat (*nadhru munāsabah*)

Disinilah teori ilmu *munāsabah*⁴⁴ dalam artian mencermati keterkaitan ayat satu dengan ayat lain baik yang dalam internal surat, maupun dalam surat lain menjadi sangat penting. Sebab dalam tafsir tematik, ada adigum yang populer dikalangan ulama' bahwa al-Qur'an itu antara ayat satu dengan ayat lain saling menjelaskan atau saling menafsirkan (*al-Qur'an yufassiru ba'dahu ba'dan*). Menurut al-Wahidi, menafsiri ayat tidak mungkin tanpa fokus pada cerita dan *asbābu nuzūl*-nya. Tapi ketentuan tersebut berlaku untuk tafsir *tahliili* (análisis)⁴⁵.

e. Meneliti petunjuk teks al-Qur'an (*al-dirāsah al-dilālah*) atau análisis linguistik

Tahapan ini adalah langkah yang paling penting untuk seorang mufassir, karena dia dituntut untuk meneliti kitabnya Allah dengan

⁴³Ibid. 152.

⁴⁴Kata *munāsabah* secara etimologi, menurut Manā' Khafīl al-Qaṭān ialah *al-muqārabah* artinya kedekatan. Manna' Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, 137. Dalam pengertian ini as-Suyūṭi menambahkan *al-mushakalah* dan *al-muqārabah* artinya kedekatan dan keserupaan. Lihat As-Suyūṭi, *Al-Itqān fī 'Ulumil Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, , t.t.) Vol. 1 : 108.

⁴⁵Samir Abdurahman Shauqi, *Manhāj Tafsiṛ Mauḍū'i lil-Qur'an*. 169.

berpegang pada kitab-kitab bahasa (*lughat*) di dalam membuat batasan-batasan lafaz, seperti ilmu *taṣrīf* dan asal cetak lafaz (*mustaq*) tersebut untuk mengetahui bentuk-bentuk lafaz dan keadaanya, dengan berpegang pada kaidah-kaidah tafsir dan ‘*ulum al-Qur’an*’⁴⁶.

Seperti halnya langkah-langkah metode tematik lainnya, kajian analisis linguistik juga mempunyai peran penting dalam memahami makna-makna al-Qur’an. Menurut Amin al-Kulli, kajian analisis linguistik diawali dengan meneliti kosa kata. Dalam meneliti kosa kata seorang yang bergelut dalam bidang sastra harus mempertimbangkan aspek perkembangan makna kata, dan pengaruhnya terhadap perkembangan tersebut.⁴⁷

f. Meneliti teks al-Qur’an (*dirāsah an-naṣṣīyah*)

Dalam tahapan ini lebih fokus kepada susunan redaksi teks (*tarkīb an-naṣṣī*), memahami petunjuk-petunjuk bagian (*juz’iyah*) ataupun *afrādah*, makna ‘*ām*’ ataupun *khās*, makna *kulli* atau *juz’i*. Bagian ini juga sangat penting dalam kajian tafsir *maudū’i*.⁴⁸ Selesai mengkaji makna kata secara bahasa, dilanjutkan kemudian kajian terhadap maknanya berdasarkan pemakaiannya dalam al-Qur’an. Dalam hal ini seorang mufassir harus menggunakan ilmu-ilmu sastra seperti gramatika, retorika, dan lain sebagainya.

Menurut Amin al-Khuli, tujuan pertama ilmu tafsir adalah melakukan kontemplasi terhadap al Qur’an sebagai sebuah kitab yang teragung (*al-kitab al-‘arābī al-akbar*) dan mempunyai aspek

⁴⁶Ibid. 171. Tidak mengherankan bila Imam Zarkasi menganggap tahapan ini adalah bagian penting dalam penafsiran. Dia berkata :

Wajib bagi seorang mufassir untuk memulai kajian Qur’an dimulai dengan kajian ilmu-ilmu lafaz (*ulum al-lafdhīyah*) dan mendalami tafsir *mufradat* lafaz. Karena dengan kajian tersebut akan ditemukan dan dihasilkan makna-makna al-Qur’an. Lihat Samir Abdurahman Shauqi, *Manhāj Tafsīr Maudū’i lil-Qur’an*. 172.

⁴⁷Amin Al-Khuli Dan Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*. terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta, Adab Press, 2004), 76.

⁴⁸Samir Abdurahman Shauqi, *Manhāj Tafsīr Maudū’i lil-Qur’an*, 202.

kesusastraan paling besar. Pengkajian aspek sastra merupakan langkah awal yang harus dilakukan sebelum seorang *mufassir* melangkah ke tahap selanjutnya. Sederhananya ilmu tafsir kontemporer dalam pandangan al-Khuli adalah interpretasi sastra yang didasarkan atas metodologi yang tepat, kelengkapan aspek dan kesinkronan distribusi pemahaman⁴⁹.

- g. Analisis terhadap problema faktual dalam situasi realistis dalam tafsir *al-mauḍū'i (al-waqī' fi tafsīr al-mauḍū'i)*

Dalam tahapan ini tidak diharuskan menganalisa problema-problem realita kaum muslimin atau manusia pada umumnya, tapi cukup dengan pandangan-pandangan dalam al-Qur'an⁵⁰. Tahapan ini adalah dalam upaya mengaitkan kerelevanan teks al-Qur'an pada konteks kekinian⁵¹, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari al-Qur'an. Hal ini perlu pendekatan multidisiplinary dalam mengkaji pesan-pesan al-Qur'an, karena pesan al-Qur'an seringkali kompleks.

⁴⁹M. Aunul Abied Shah, *Amin al-Kulli dan Kodifikasi Metode Tafsir :Sebuah Biografi Intelektual* (Bandung, Mizan, 2001), 140-141.

⁵⁰ Samir Abdurahman Shauqi, *Manhāj Tafsīr Mauḍū'i lil-Qur'an*, 210.

⁵¹Menurut Abdul Mustaqim, al-Qur'an harus dipahami berdasarkan konteks kultural penafsirnya. Pemahaman kontekstual seperti ini diperlukan untuk menemukan relevansi makna al-Qur'an dengan kondisi kekinian. Seperti halnya ideologi, teks al-Qur'an senantiasa memerlukan penafsiran ulang yang baru, segar, dan kontekstual dengan perkembangan zaman dan masyarakatnya. Hanya dengan reinterpretasi yang kontekstual dan terus menerus al-Qur'an akan terbuka bagi perubahan zaman dan pembaharuan. Dengan orientasi kemasyarakatan yang menonjol dari tafsir jenis ini ajaran-ajaran islam betul-betul dapat membumi sehingga tujuan al-Qur'an sebagai rahmat dan hidayah benar-benar dapat mewujudkan dalam kenyataan. Lihat Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 3.

