

**KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN
SYĀṬIBĪ DAN RELEVANSINYA DENGAN
KERUKUNAN UMAT BERAGAMA
DI INDONESIA**



Oleh:

**MUQNI AFFAN ABDULLAH
NIM. 28162584**

Disertasi Ditulis untuk Memenuhi sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Doktor
dalam Program Studi Fiqh Modern

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2023**

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR

**KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN
SYĀṬIBĪ DAN RELEVANSINYA DENGAN
KERUKUNAN UMAT BERAGAMA
DI INDONESIA**

MUQNI AFFAN ABDULLAH
NIM. 28162584
Program Studi : Fiqh Modern

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh
Untuk diujikan dalam Ujian Terbuka

Menyetujui:

Promotor I

Promotor II

 
Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA **Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL**

LEMBAR PENGESAHAN

**KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ*
DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT
BERAGAMA DI INDONESIA**

MUQNI AFFAN ABDULLAH
NIM. 28162584
Program Studi : Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal : 16 Agustus 2023 M
29 Muharam 1445 H

TIM PENGUJI

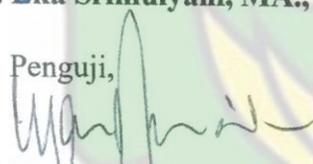
Ketua,


Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D

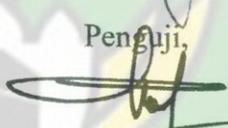
Sekretaris


Dr. Arfiansyah, MA

Penguji,


Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.Ag

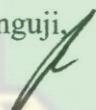
Penguji,


Dr. Maizuddin, M.Ag

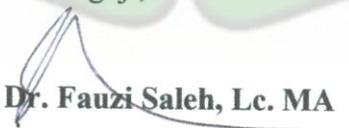
Penguji,


Dr. Mursyid Djawas, M.HI

Penguji,


Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL

Penguji,

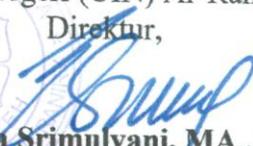

Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc. MA

Banda Aceh, 16 Agustus 2023

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,


(Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D)

NIP. 197702191998032001

LEMBAR PENGESAHAN

KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀTIBĪ*
DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT
BERAGAMA DI INDONESIA

MUQNI AFFAN ABDULLAH
NIM. 28162584
Program Studi : Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Banda Aceh

Tanggal : 21 Agustus 2023 M
05 Safar 1445 H

TIM PENGUJI

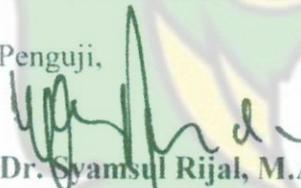
Ketua,


Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed

Sekretaris


Dr. Firdaus, M. Hum, M. Si

Penguji,


Prof. Dr. Syamsul Rijal, M. Ag

Penguji,


Prof. Dr. Armiadi, MA

Penguji,


Dr. Maizuddin, M. Ag

Penguji,


Dr. Mursyid Djawas, M. HI

Penguji,


Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL

Penguji,


Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc. MA

Banda Aceh, 21 Agustus 2023

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur,


(Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph.D.)
NIP. 197702191998032001

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Mahasiswa : Muqni Affan Abdullah
Tempat Tanggal Lahir : Lam Manyang, 10 Maret 1976
NIM : 28162584
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa **disertasi** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam disertasi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 25 Juli 2023
menyatakan,



Muqni Affan Abdullah
Muqni Affan Abdullah

PERNYATAAN PENGUJI

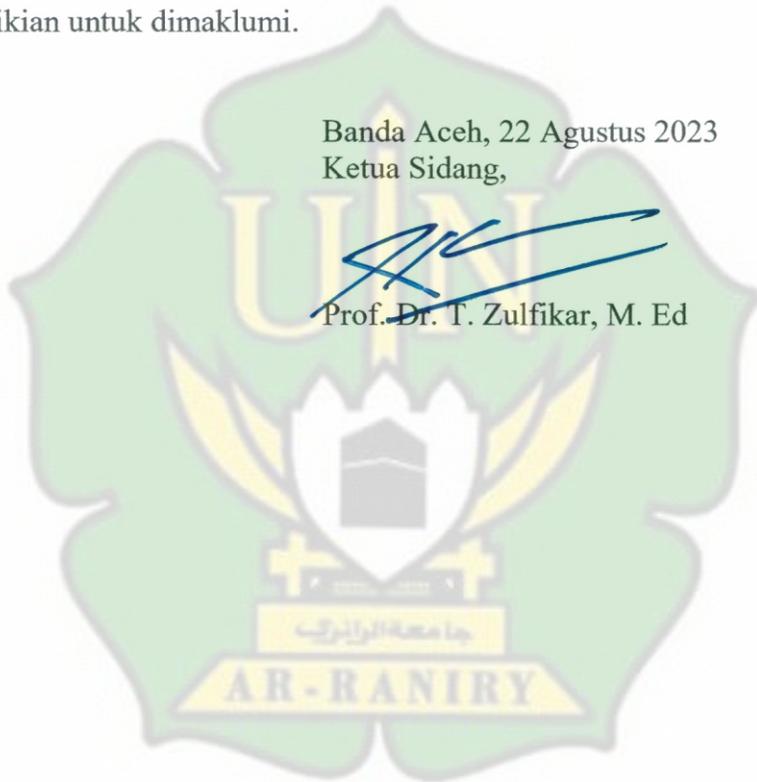
Disertasi dengan judul **KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023
Ketua Sidang,



Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed



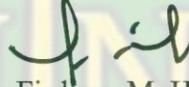
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

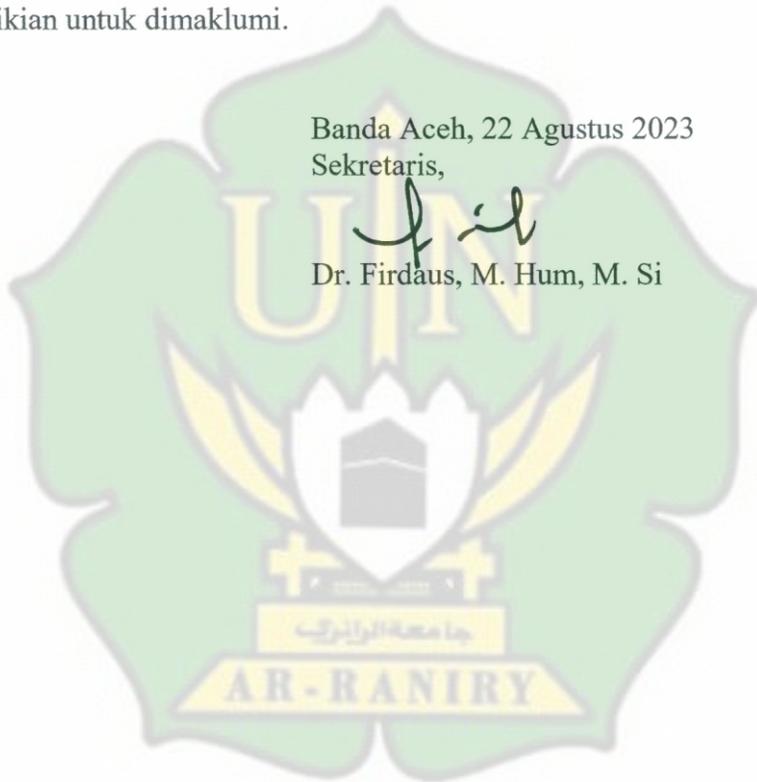
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023

Sekretaris,



Dr. Firdaus, M. Hum, M. Si



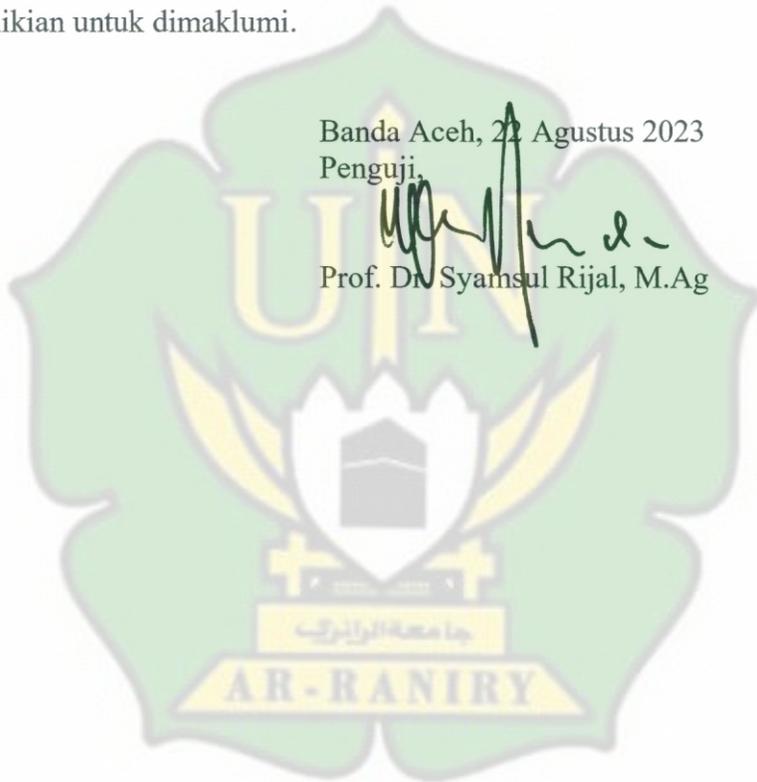
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 21 Agustus 2023
Penguji,


Prof. Dr. Syamsul Rijal, M.Ag



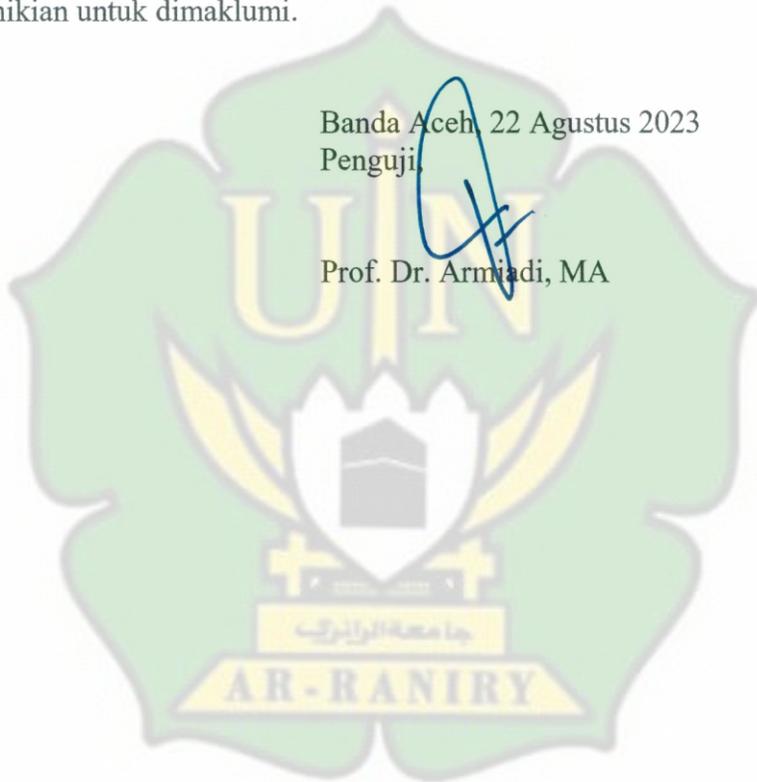
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023
Penguji,

Prof. Dr. Armiadi, MA



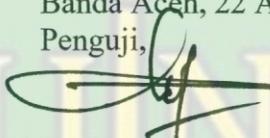
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

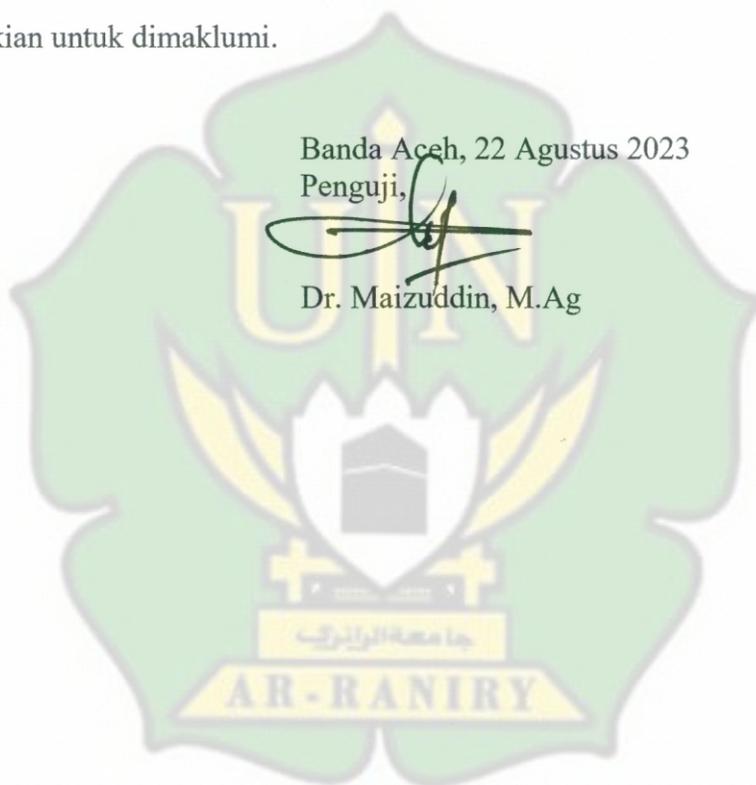
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023

Penguji,



Dr. Maizuddin, M.Ag



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *HIFZ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023
Penguji,



Dr. Mursyid Djawas, M.HI



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

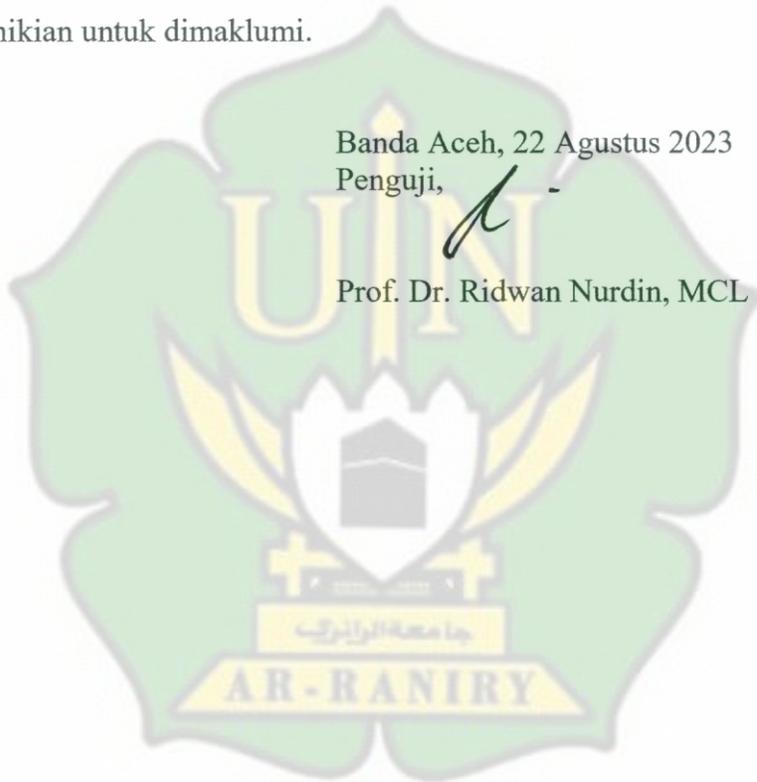
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023

Penguji,



Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL

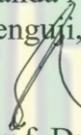


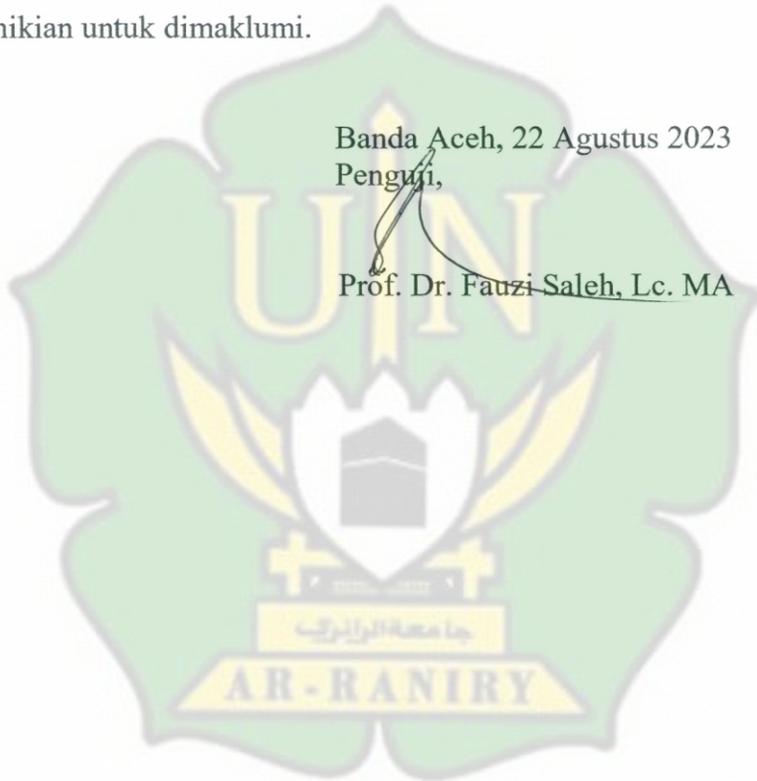
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul **KONSEP *ḤIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* DAN RELEVANSINYA DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA** yang ditulis oleh Muqni Affan Abdullah dengan Nomor Induk Mahasiswa 28162584 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Ujian Terbuka Disertasi, pada tanggal 21 Agustus 2023 M.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 22 Agustus 2023
Penguji,


Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc. MA



PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasikan ke dalam huruf Latin sebagai berikut:

ب	b	ط	t
ت	t	ظ	z
ث	ṣ	ع	'
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	z	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	ṣ	ي	y
ض	d		

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (´).

2. Vokal dan Diftong

- a. Vokal atau bunyi (a), (i) dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

Vokal	Pendek	Panjang
<i>Fathah</i>	a	ā
<i>Kasrah</i>	i	ī
<i>Ḍammah</i>	u	ū

- b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah **aw** misalnya kata (قول) dan kata (نوم), dan **ay** misalnya kata (شيخ) dan kata (بين).

3. *Tasydīd* dilambangkan dengan konsonan ganda.

4. Kata sandang *al-* (*alif lām ma'rifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat. Dalam hal ini kata tersebut ditulis dengan huruf besar (Al-). Contohnya:
 Menurut al-Bukhārī, hadist ini....
 Al-Bukhārī berpendapat bahwa hadits ini....
5. *Tā` al-Marbūṭah* (ة) ditransliterasi dengan “h” contohnya:
 الرسالة البهية ditulis *al-Risālah al-Bahiyyah*.
6. Kata atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah istilah Arab yang belum menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia. Adapun istilah yang sudah menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak ditulis lagi menurut cara transliterasi di atas, misalnya perkataan *sunnah*, khusus dan umum, kecuali bila istilah itu menjadi bagian yang harus ditransliterasi secara utuh, misalnya:
 في ظلال القرآن ditulis *Fī Zilāl al-Qur`an*
 السنة قبل التدوين ditulis *as-Sunnah qabla at-Tadwīn*
 إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ditulis *Inna al-Ibrah bi `Umūm al-Lafzi lā bi Khusūṣ as-Sabab*
7. *Lafaz al-Jalālah* (الله) yang didahului partikel seperti huruf *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaihi* (prasa nomina) ditransliterasi tanpa huruf hamzah.
 Contohnya:
 دين الله ditulis *dīnullāh*
 بالله ditulis *billāh*
 هم في رحمة الله ditulis *hum fī raḥmatillāh*

KATA PENGANTAR

الحمد لله على ما وهب من الهدى إلى شرعه ومنهاجه، وألهم من استخراج مقاصده وتنسيق حجاجه. والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي به أقام صرح الإصلاح بعد ارتجاجه، وعلى آله وأصحابه نجوم سماء الإسلام وجواهر تاجه، وأئمة الدين الذين بهم أضحى أفق العلم إثر بزوغ فجره وانباجه.

Alhamdulillah, segala puji hanya milik Allah Swt., Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan begitu banyak nikmat kepada peneliti sehingga penulisan disertasi ini dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. yang diutus membawa syariat yang luhur sebagai rahmat bagi semesta alam. Semoga shalawat dan salam juga terlimpahkan kepada keluarga, sahabat, dan pengikutnya hingga hari kiamat.

Disertasi dengan judul **Konsep *Hifz Al-Dīn* Menurut Pemikiran *Syāṭibī* Dan Relevansinya Dengan Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia** diajukan untuk memenuhi syarat dalam penyelesaian pendidikan pada Program S3 (Strata Tiga) Fiqh Modern Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh. Penelitian ini sudah diupayakan semaksimal mungkin, namun tetap membutuhkan saran dan kritik yang konstruktif dari berbagai pihak yang berkompeten.

Selesaiannya disertasi ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak yang turut memberikan andil, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik moril maupun materiel. Oleh karena itu, diucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah mendukung, membantu, dan membimbing dalam proses penelitian ini. Selanjutnya, sudah sepatutnya diucapkan rasa syukur, terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada yang terhormat:

1. Rektor UIN Ar-Raniry, Banda Aceh Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag yang telah memberikan kesempatan kepada saya untuk mengikuti ujian promosi doktor ini

2. Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D dan wakil direktur Prof. Dr. T. Zulfikar, M. Ed yang telah membantu kelancaran proses pendidikan kami di Pascasarjana tercinta ini.
3. Kementerian Agama Republik Indonesia, yang telah memberikan bantuan beasiswa MORA kepada saya sehingga bisa mengikuti program doktor ini hingga selesai.
4. Ketua Prodi S3 Fikih Modern Prof Dr. Syahrizal Abbas, MA yang senantiasa mendorong kami untuk menyelesaikan penelitian ini dan memberikan ide-idenya yang cemerlang terkait penelitian kami, para dosen, pegawai, staf, dan semua civitas akademika Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh yang telah banyak membantu, mengajarkan, dan membimbing peneliti selama menempuh Program Strata 3 (tiga) di Banda Aceh.
5. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A, selaku Promotor I dan Prof Dr. Ridwan Nurdin, MCL, selaku Promotor II, yang telah membimbing peneliti sejak awal pemilihan judul penelitian, penulisan proposal, dan penulisan disertasi ini hingga selesai seperti yang ada di tangan penguji dan pembaca yang budiman.
6. Seluruh tim penguji sidang promosi doktor yang memberikan masukan dan perbaikan demi kesempurnaan disertasi ini.
7. Alm. Ayah dan Almh. Bunda yang telah mendidik kami sejak kecil hingga kami bisa berada pada tahap ini, doa terindah kami sampaikan selalu semoga mereka senantiasa dalam RahmatNya di alam sana.
8. Istri tercinta Cut Zamharira, S.IP, M.AP, yang senantiasa mendukung, memotivasi, dan mendoakan dalam penyelesaian penelitian ini. Penelitian ini sulit diselesaikan tanpa kerelaan dan dukungan darinya selama ini. Dan Buah hatiku tercinta Mohamed Fathi, Hanan Sajida, Ziad Arkan dan Shaima Mezyana yang telah memberi abi dan umi kebahagiaan yang tidak ternilai. Kehadiran kalian menjadi anugerah terindah dalam hidup Abi dan Umi.

9. Abang, kakak dan adek-adek tercinta yang selama ini mendukung kami dalam segala hal sehingga kami bisa menyelesaikan perjuangan ini.
10. Kawan-kawan seperjuangan (Program Doktor Fiqh Modern, Angkatan 2016) yang telah banyak membantu peneliti selama proses belajar. Kebaikan dan bantuan kawan-kawan telah mengurangi sedikit beban yang selama ini kami pikul.

Akhirnya, peneliti mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang tidak sempat disebutkan namanya satu persatu, semoga bantuan yang diberikan bernilai ibadah, semoga Allah Swt. senantiasa meridhai semua amal usaha yang dilakukan dengan penuh kesungguhan serta keikhlasan. Selanjutnya, semoga Allah SWT. merahmati dan memberkati segala upaya penulisan disertasi ini sehingga bernilai ibadah dan bermanfaat bagi diri pribadi, akademisi dan masyarakat sebagai bentuk pengabdian terhadap agama, bangsa dan negara dalam dunia pendidikan, seraya berdoa:

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأُدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ. آمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.

Banda Aceh, 21 Agustus 2023
Peneliti,

Muqni Affan Abdullah
NIM. 28162584

ABSTRAK

- Judul Disertasi : Konsep *Ḥifẓ Al-Dīn* Menurut
Pemikiran *Syātibī* Dan Relevansinya
Dengan Kerukunan Umat Beragama
Di Indonesia
- Nama Peneliti/NIM : Muqni Affan Abdullah/ 28162584
Promotor : 1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA
2. Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL
- Kata Kunci : *Ḥifẓ Al-Din, Syātibī, Relevansi,
Kerukunan Umat Beragama.*

Ḥifẓ al-dīn merupakan salah satu dari *al-Kullīyāt al-Khamsah* yang menempati urutan tertinggi dan paling utama serta bagian dari *maqāsid Al-Darūriyyāt*. *Syātibī* berpendapat bahwa melestarikan agama dengan melakukan aspek-aspek yang mampu memperkokoh agama disebut dengan *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujūd*. Sementara mencegah unsur-unsur destruktif terhadap agama disebut *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adm*. Menjaga agama selama ini hanya fokus pada hal-hal yang dapat melestarikan agama dengan melakukan ritual shalat, puasa dan lain-lain. Padahal mencegah dan menjauhi hal-hal yang merugikan agama itu merupakan salah satu unsur *ḥifẓ al-dīn* yang kerab diabaikan termasuk kerukunan umat beragama. Nilai-nilai universal kerukunan umat beragama sangat intensif diungkapkan *Syātibī* dan itu sangat relevan dan sangat urgen pembahasannya dengan masyarakat Indonesia yang multikultural dalam konteks *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adm*. Untuk itu peneliti mengajukan pertanyaan: bagaimana konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *Syātibī*? dan bagaimana faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adm*? bagaimana relevansi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia? Penelitian ini merupakan studi penelitian tokoh yang bersifat kualitatif dengan pendekatan *maṣlahah*. Adapun teknik pengumpulan data berupa studi dokumen dari bahan primernya *Al-Muwāfaqāt dan Al-I’tisām* ditambah dengan bahan sekunder dan tersier. Hasil penelitiannya tentang konsep *ḥifẓ al-dīn* *Syātibī* bahwa menjaga agama harus dilakukan secara seimbang antara *min jānib al-wujūd dan ‘adm*. Faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn*

min jānib al-'adm bahwa penjagaan agama dari sisi *al-'adm* kurang mendapatkan tempat dalam berbagai tulisan hukum Islam. Penulis memahami bahwa nilai-nilai yang diungkap *Syātibī* salah satunya adalah kerukunan umat beragama. Relevansi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia bahwa masyarakat yang multikultural ini perlu dirajut dengan bingkai kerukunan umat agar dapat tercapai tujuan kesejahteraan dan kerukunan itu dapat dikategorikan pada level *Al-Darūriyyāt* dari sisi *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*. Adapun novelty penelitian ini adalah kerukunan umat beragama dikategorikan sebagai salah satu bentuk *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*.



ملخص الرسالة

عنوان الرسالة : مفهوم حفظ الدين عند الشاطبي وعلاقته بالتعايش

الديني بين أتباع الديانات في إندونيسيا

اسم الباحث/ رقم التسجيل: مقني عفان عبد الله/ 28162584

إشراف : 1. الأستاذ الدكتور فوزي صالح

2. الأستاذ الدكتور رضوان نور الدين

الكلمات المفتاحية : حفظ الدين، الشاطبي، العلاقة، التعايش الديني

حفظ الدين من الكليات الخمسة الذي يحتل المرتبة العليا والأهم وهو جزء من مقاصد الضروريات. يرى الشاطبي أن حفظ الدين بتقوية جوانب الدين هو حفظ الدين من جانب الوجود. بينما منع العناصر المهلكة للدين يُسمى بحفظ الدين من جانب العدم. حفظ الدين كما يفهم الكثير أنه يتركز فقط على الأمور التي يمكن أن تحافظ على الدين من خلال أداء الشعائر الدينية مثل الصلاة والصيام وما إلى ذلك. ومع ذلك، منع وتجنب ما يضر الدين يعتبر أيضاً جزءاً من حفظ الدين وهو جانب يغفل عنه غالباً، بما في ذلك التعايش الديني بين أتباع الديانات المختلفة. تكلم الشاطبي عن القيم العامة للتعايش الديني ، وهو موضوع مرتبط ومهم للغاية بالمجتمع الإندونيسي ويستحق المناقشة في سياق حفظ الدين من جانب العدم. لهذا السبب، قدم الباحث أسئلة: ما هو مفهوم حفظ الدين عند الشاطبي؟ وما هي العوامل التي تقف وراء تفكير الشاطبي في حفظ الدين من جانب العدم؟ وما هي العلاقة بين فكر الشاطبي في الحفاظ على الدين والتعايش الديني في إندونيسيا؟ هذا البحث هو دراسة شخصية نوعية بمنهج المصلحة. وإن تقنية جمع البيانات تتم بدراسة وثائقية من المواد الأولية من كتابي الموافقات والاعتصام بالإضافة إلى المواد الثانوية والثالثية. وأما نتائج بحث حول مفهوم

حفظ الدين عند الشاطبي أن الحفاظ على الدين يجب أن يتم بطريقة متوازنة بين حفظ الدين من جانب الوجود وحفظ الدين من جانب العدم. وإن العوامل التي تقف وراء هذا التفكير هي أن البحث حول حفظ الدين من جانب العدم لم يكن له مكان في الكثير من بحوث الأحكام الإسلامية. ويفهم الباحث أن إحدى القيم العامة التي عبر عنها الشاطبي هي التعايش الديني. وعلاقة فكر الشاطبي حول حفظ الدين والتعايش الديني في إندونيسيا تقوم على أن هذا المجتمع متعدد الثقافات يحتاج إلى أن يُنسج في إطار تعايش الأمة من أجل تحقيق هدف الرخاء وذلك التعايش يمكن تصنيفه في مستوى الظروفيات في حفظ الدين من جانب العدم. والجديد في هذا البحث أن التعايش الديني شكل من أشكال حفظ الدين من جانب العدم.

ABSTRACT

Dissertation Title : The Concept of *Ḥifẓ Al-Dīn* According to the Thoughts of *Syāṭibī* and Its Relevance to Religious Harmony Amongst Communities in Indonesia
Name of Researcher/NIM : Muqni Affan Abdullah/ 28162584
Advisors : 1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., M.A
2. Prof. Dr. Ridwan Nurdin, MCL
Keywords : *Ḥifẓ Al-Dīn*, *Syāṭibī*, *Relevance*, *Religious Harmony*

Ḥifẓ al-dīn is one of *al-Kullīyāt al-Khamsah* which ranks highest and most important and is part of *maqāṣid Al-Ḍarūriyyāt*. *Syāṭibī* has the opinion that preserving religion by carrying out aspects that can strengthen religion is called *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujūd*. While preventing destructive elements against religion is called *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*. Protecting religion so far has only focused on things that can preserve religion by performing rituals of prayer, fasting and others. Whereas preventing and avoiding things that are harmful to religion is one of the elements of *ḥifẓ al-dīn* which is often neglected, including religious harmony. The universal values of religious harmony are very intensively expressed by *Syāṭibī* and this is very relevant and very urgent for discussion with Indonesian multicultural society in the context of *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*. For this reason, the researcher asks questions: what is the concept of *ḥifẓ al-dīn* according to *Syāṭibī*'s thoughts? and what are the factors behind *Syāṭibī*'s thoughts about *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*? how is the relevance of *Syāṭibī*'s thoughts about *ḥifẓ al-dīn* with religious harmony in Indonesia? This research is a qualitative figure research study with *maslahah* approach. The data collection technique is in the form of document studies from the primary materials *Al-Muwāfaqāt* and *Al-I'tiṣām* plus secondary and tertiary materials. The results of this research on the concept of *ḥifẓ al-dīn* of *Syāṭibī* that safeguarding religion must be carried out in a balanced manner between *min jānib al-wujūd* and *'adm*. The factor behind *Syāṭibī*'s thoughts about *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm* is that the guardianship of religion from *al-'adm*'s point of view does not have a place in various Islamic legal writings. The author understands that one of the values expressed

by *Syāṭibī* is religious harmony. The relevance of *Syāṭibī*'s thoughts about *ḥifẓ al-dīn* with religious harmony in Indonesia is that this multicultural society needs to be woven within the framework of ummah harmony in order to achieve the goal of prosperity and harmony that can be categorized at the level of *Al-Darūriyyāt* from the perspective of *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*. The novelty of this research is that religious harmony is categorized as a form of *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adm*.



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERTUTUP DISERTASI..	iii
LEMBAR PENGESAHAN UJIAN TERBUKA DISERTASI ...	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
PERNYATAAN PENGUJI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiv
KATA PENGANTAR.....	xvi
ABSTRAK.....	xix
DAFTAR ISI.....	xxv
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
a. Latar Belakang Masalah	1
b. Definisi Operasional	26
c. Rumusan Masalah.....	31
d. Tujuan Penelitian	31
e. Manfaat Penelitian	32
f. Tinjauan kepustakaan	32
g. Kerangka Teori	36
h. Metode Penelitian	46
BAB II: KONSEP <i>ḤIFẒ AL-DĪN</i> MENURUT PEMIKIRAN <i>SYĀṬIBĪ</i>	50
a. Teori <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	50
b. <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> Menurut <i>Syāṭibī</i>	72
c. Pembagian <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> Menurut <i>Syāṭibī</i>	83
d. Makna <i>ḤifẒ al-Dīn</i> Menurut <i>Syāṭibī</i>	105
e. Ciri dan Karakteristik <i>ḤifẒ al-dīn</i> Menurut Pemikiran <i>Syāṭibī</i>	116
BAB III: FAKTOR YANG MELATARBELAKANGI PEMIKIRAN <i>SYĀṬIBĪ</i> TENTANG <i>ḤIFẒ AL-DĪN MIN JĀNIB AL-'ADM</i>	119
a. Biografi <i>Syāṭibī</i>	119
b. Kondisi Politik di Granada Saat <i>Syāṭibī</i> hidup	125
c. Pemikiran <i>Syāṭibī</i> Tentang <i>ḤifẒ Al-Dīn Min</i>	

<i>Jānib Al-'Adm</i>	131
d. <i>Ḥifẓ al-Dīn</i> dan Kerukunan Beragama Menurut <i>Syātibī</i> ..	133
e. <i>Ḥifẓ al-Dīn</i> Menurut Ulama Mazhab Pra Syatibi	136

**BAB IV: RELEVANSI PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* TENTANG
ḤIFẒ AL-DĪN DENGAN KERUKUNAN UMAT**

BERAGAMA DI INDONESIA	151
a. Kerukunan dan Toleransi Beragama.....	151
b. Kerukunan Umat Beragama di Indonesia	175
c. Moderasi Beragama dan Kerukunan Umat Beragama.....	186
d. Hubungan Antara <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i> dengan Nilai-nilai Sosial	200
e. Hubungan <i>Ḥifẓ Al-Dīn Min Jānib Al-'Adm</i> dengan Kerukunan Umat Beragama.....	205

BAB V: PENUTUP	212
a. Kesimpulan	212
b. Saran-saran.....	213

DAFTAR PUSTAKA	215
-----------------------------	-----

DAFTAR LAMPIRAN.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam perjalanan panjang sejarah peradaban manusia, agama telah memainkan peran sentral dalam membimbing kehidupan dan moralitas manusia. Dalam konteks ini, konsep *Hifẓ al-Dīn* muncul sebagai prinsip esensial yang mengilhami individu untuk memelihara dan merawat nilai-nilai agama dalam setiap aspek kehidupannya. Konsep ini tidak hanya terbatas pada pelaksanaan ritual, tetapi lebih dalam lagi, ia membentuk etika, moral, dan interaksi sosial. *Syāṭibī*, seorang pemikir dan cendekiawan besar dalam tradisi Islam, telah memperkaya pemahaman konsep *ḥifẓ al-dīn* melalui karyanya yang monumental, *Al-Muwāfaqāt*. Karyanya ini mengajak kita untuk merenungkan makna sejati dari pemeliharaan agama dalam segala aspek kehidupan dan hubungan dengan Tuhan serta sesama manusia.

Dalam konteks pemikiran *Syāṭibī*, konsep *ḥifẓ al-dīn* adalah pemandu bagi individu untuk hidup secara holistik dan seimbang. Ia menekankan bahwa pemeliharaan agama bukanlah upaya isolasi dari dunia, tetapi sebaliknya, ia harus mengakar dalam realitas sehari-hari. *Hifẓ al-Dīn* mengajarkan kita tentang pentingnya menjaga integritas moral, berkontribusi positif pada masyarakat, dan memelihara hubungan yang harmonis dengan sesama. Pemikiran *Syāṭibī* dalam konteks konsep *ḥifẓ al-dīn* memiliki

relevansi yang mendalam dengan tantangan modern. Era globalisasi dan teknologi telah membawa manusia lebih dekat secara fisik, tetapi sering kali jarak nilai dan moralitas semakin jauh. Dalam keadaan seperti ini, pemahaman Syātibī tentang *ḥifẓ al-dīn* menawarkan panduan bagi kita untuk menjaga identitas agama dan nilai-nilai yang mengakar dalam tengah arus modernitas.

Indonesia dikenal sebagai negara yang kaya akan keberagaman budaya dan agama. Dalam konteks pluralitas ini, kerukunan umat beragama menjadi kunci penting untuk menjaga stabilitas sosial dan perdamaian. Meskipun berbagai kelompok agama telah hidup bersama secara harmonis selama berabad-abad, tantangan baru dalam bentuk polarisasi, intoleransi, dan konflik agama telah muncul, mengancam kerukunan yang telah dibangun selama ini. Salah satu upaya untuk mengatasi tantangan tersebut adalah dengan memahami dan menerapkan prinsip-prinsip universal dalam ajaran agama yang dapat mendukung kerukunan.

Konsep *ḥifẓ al-dīn* (memelihara agama) dalam pemikiran Syātibī, seorang pemikir Islam terkenal dari Andalusia, merupakan salah satu konsep yang memiliki potensi dalam mendukung kerukunan umat beragama di Indonesia. *Ḥifẓ al-Dīn* mengandung makna menjaga dan melindungi agama, serta merawat hubungan baik dengan Tuhan dan sesama manusia. Namun, walaupun konsep *ḥifẓ al-dīn* memiliki potensi untuk memupuk kerukunan, pemahaman yang mendalam dan implementasi yang tepat diperlukan. Pengaplikasian konsep ini dalam konteks Indonesia yang beragam juga perlu mempertimbangkan aspek sosial, budaya,

dan politik yang unik.

Oleh karena itu, penelitian yang mendalam tentang konsep *hifz al-dīn* menurut pemikiran Syāṭibī dan relevansinya dengan kerukunan umat beragama di Indonesia menjadi sangat penting. Penelitian ini akan membantu memberikan wawasan tentang bagaimana pemahaman dan praktik *hifz al-dīn* dapat membantu mengatasi tantangan intoleransi agama dan mendorong kerukunan di tengah kompleksitas Indonesia yang beragam. Dengan memahami konsep ini secara lebih mendalam, masyarakat Indonesia dapat mengambil inspirasi dari nilai-nilai universal dalam ajaran agama untuk memperkuat ikatan antar umat beragama dan menjaga harmoni sosial. Keberagaman agama di Indonesia menuntut adanya pemahaman yang baik dan toleransi antar umat beragama guna menciptakan harmoni dan kedamaian dalam masyarakat. Namun, terdapat beberapa tantangan yang dapat mengganggu kerukunan umat beragama, seperti perbedaan keyakinan, kurangnya pemahaman antar agama, dan adanya potensi konflik yang berkaitan dengan agama.

Peran agama dalam membangun kerukunan umat sangat penting dan memiliki dampak yang signifikan dalam masyarakat. Agama sebagai sumber ajaran moral yang menyediakan pedoman moral dan etika yang mendasar bagi para pengikutnya. Kasih sayang, toleransi dan saling menghormati menjadi dasar dalam membangun hubungan yang harmonis antara individu-individu dengan latar belakang agama yang berbeda, agama juga berperan dalam memupuk sikap saling pengertian dimana agama sering kali mengajarkan nilai-nilai seperti saling memahami, merangkul

perbedaan, dan menghargai keragaman. Hal ini membantu mengurangi konflik dan ketegangan antara kelompok agama yang berbeda. Peran lain dari agama mendorong kerjasama dalam kegiatan sosial dan kemanusiaan agar orang-orang dari berbagai agama dapat membangun hubungan yang lebih baik dan saling mendukung.

Agama dapat berperan sebagai wadah untuk mengadakan dialog antar agama. Melalui dialog ini, orang-orang dapat berbagi pengetahuan, memahami keyakinan dan praktik agama lain, serta menemukan kesamaan dan titik-titik persamaan yang dapat memperkuat kerukunan umat. Agama juga berperan dalam menumbuhkan rasa persaudaraan di antara umat manusia. Konsep persaudaraan universal sering ditemukan dalam banyak agama, di mana semua umat manusia dianjurkan untuk saling peduli, dan membantu sesama dalam hal-hal yang bersifat sosial kemanusiaan. Meskipun agama memiliki potensi yang besar dalam membangun kerukunan umat, penting untuk dicatat bahwa pelaksanaannya juga dapat bervariasi tergantung pada faktor-faktor sosial, budaya, dan politik yang ada di masyarakat. Di tengah masyarakat, sebenarnya agama telah dipahami secara proporsional dan sesuai dengan nilai-nilai dasar tujuan *syarī'ah* (*maqāṣid al-Syarī'ah*).

Dalam konteks masyarakat Indonesia, penyebutan *maqāṣid al-Syarī'ah* tidak bisa dipisahkan dari nilai-nilai yang dibawa agama seperti keadilan (*'adālah*), keseimbangan (*tawāzun*), moderat (*tawassuṭ*), proporsional (*i'tidāl*), dan toleransi (*tasāmuḥ*). Hal demikian itu sangat kental dalam tradisi dan budaya bangsa Indonesia. Ajaran Islam yang memiliki elastisitas dapat dengan

cepat menyatu dan bersinergi dengan tradisi manapun termasuk tradisi nusantara. Para ulama yang memiliki keluasan pengetahuan dapat mempertemukan Islam dengan budaya lokal tanpa resistensi yang berarti. Pada akhirnya, pengejawantahan tafsir agama ke dalam butir butir ideologi bangsa yakni Pancasila adalah sebuah terobosan yang cerdas.¹

Islam sebagai agama *Rahmatan lil 'ālamīn*, memiliki ajaran-ajaran yang mempromosikan kerukunan umat beragama, seperti tidak ada pemaksaan dalam agama dan prinsip "*bagimu agamamu, dan bagiku agamaku*". Dalam Islam, prinsip "*tidak ada pemaksaan dalam agama*" dijelaskan dalam Al-Qur'an,² dimana Allah SAW menyatakan bahwa "Tidak ada paksaan dalam beragama".

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat...”

Prinsip ini menegaskan bahwa keyakinan beragama haruslah didasarkan pada kehendak bebas individu dan tidak boleh ada paksaan atau penindasan terhadap keyakinan seseorang. Demikian juga prinsip "*bagimu agamamu, dan bagiku agamaku*": Prinsip ini menekankan pentingnya menghormati perbedaan agama dan keyakinan. Setiap individu memiliki kebebasan untuk menjalankan

¹Tim Penyusun, *Implementasi Moderasi Beragama Dalam Pendidikan Islam*, cet., 1 (Jakarta: Kelompok Kerja Implementasi Moderasi Beragama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia Bekerjasama dengan Lembaga Daulat Bangsa), hlm. vii

² Surah Al-Baqarah, ayat:256

agamanya masing-masing. Prinsip ini mempromosikan saling pengertian dan toleransi antara umat beragama.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ³

“Untukmu agamamu, dan untukku agamaku”.

Dalam konteks ini, konsep *hifẓ al-dīn* menurut pikiran *Syātibī* dapat menjadi relevan untuk dipelajari dan dianalisis. *Syātibī* memiliki pandangan dan pemahaman khusus tentang *Hifẓ al-dīn*, yang merujuk pada pemeliharaan dan penjagaan agama. Konsep ini mencakup aspek penting seperti pemeliharaan akidah, amal perbuatan yang baik, dan etika serta nilai dalam kehidupan sehari-hari. Nilai adalah fondasi di mana kerukunan dibangun, dan mereka yang memperhatikan dengan seksama hakikat dari *maqāṣid* atau tujuan *syarī'ah* akan menemukan hubungan dan koherensi antara menjaga *maqāṣid* dan penguatan nilai kerukunan beragama itu sendiri. Misalnya, memelihara agama akan mewujudkan seperangkat nilai seperti keadilan, kejujuran, kebebasan, kemuliaan dan lain-lain. Demikian juga memelihara jiwa akan mewujudkan seperangkat nilai-nilai seperti keadilan, keamanan, pembangunan, kerukunan dan lain-lain. Demikian juga menjaga akal, keturunan, dan harta, *maqāṣid al-Syarī'ah* adalah wadah bagi nilai.

Kata *maqāṣid al-Syarī'ah* adalah gabungan dari dua kata: *maqāṣid* dan *al-Syarī'ah*, yang satu tergantung pada bagian

³ Surat al-Kafirun Ayat 6

lainnya. *Maqāṣid* secara bahasa jamak dari *maqṣad*, *maṣḍar mīmī* dari *qaṣada*, dan arti secara bahasa mendatangkan sesuatu, menuju kepadanya, dikatakan memaksudkan sesuatu, itu tujuanmu, maksudmu yaitu arahmu. Ia datang dengan arti kesederhanaan, dan dikatakan: Anda memiliki niat dalam perkataan dan perbuatan, yaitu tengah, yang berlawanan dengan berlebihan antara pemborosan dan kekikiran, dan di antaranya: sederhana dalam hidup, yaitu tidak boros dan tidak kikir. Juga bermakna jalan yang lurus, Allah swt berfirman:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ يُولَوْنَ شَاءَ هَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ⁴

“Dan hak Allah menerangkan jalan yang lurus, dan di antaranya ada (jalan) yang menyimpang. Dan jika Dia menghendaki, tentu Dia memberi petunjuk kamu semua (ke jalan yang benar)”.

Yaitu menjelaskan jalan yang lurus⁵. Makna lain adalah arah dan tekad, Al-Zubaidi berkata: “Dalam kitab *Sirru Ṣinā’ah* karangan Ibnu Jinni disampaikan: asal usul niat dan posisinya dalam ungkapan orang Arab: tekad, orientasi, kebencian, dan kemajuan menuju sesuatu”.

Maqāṣid secara istilah adalah: maksud Allah dalam menetapkan hukum kepada hambaNya⁶. Dan *al-Syarī’ah* secara bahasa adalah: sumber air, yaitu tempat orang atau hewan bergegas untuk minum, dikatakan: hewan-hewan itu masuk ke dalam air

⁴ Al Quran, surat Al-Nahl, ayat: 9

⁵ Ibn Mandhur, *Lisanul Arab*, Cet. 1, Dar Sadr, Bairut, (3/353) artikel Qasd

⁶ Abdullah bin Beih, *Masyahid minal Maqasid*, Dar Salam, tt. hal. 31

untuk meminum⁷. *Al-Syari'ah* secara istilah adalah: aturan-aturan hukum yang diterima Nabi SAW. melalui wahyu⁸. Seringkali ada hubungan antara makna bahasa dan istilah, sehingga seperti air adalah kehidupan bagi tubuh, demikian pula *syari'ah* adalah kehidupan bagi jiwa. Dalam tafsir Abi Mas'ud, *Al-Syur'ah dan Syari'ah*, jalan menuju air disamakan demikian karena sebagai jalan menuju sebab kehidupan yang abadi sebagaimana air merupakan sebab untuk kehidupan yang fana ini⁹. Abu Ishaq *al-Syātibī* (w: 790H) menyebut *maqāsid* sebagai: “Sesuatu yang menjaga kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat”.¹⁰ Dari definisi global ini Ibn `Āsyur mencoba mendefinisikannya kembali dengan “Makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah dan Rasul-Nya pada setiap penciptaan hukum”.¹¹ Berdasarkan pengertian tersebut, dapat dikatakan bahwa hukum Islam yang telah Allah dan Rasul tetapkan itu tidak mungkin sia-sia dan tentu ada tujuannya.

Beberapa *fuqahā* dan ahli ushul di kalangan *mutaqaddimīn* telah membicarakan tentang *maqāsid* dalam pembahasan tentang *Istiḥsan* dan *Maṣlahah Mursalah* akan tetapi mereka tidak

⁷ Ibn Mandhur, *Lisanul Arab*, (8/175) artikel *syara'a*, *Tajul 'Arus* Dar Sadr, Bairut (31/264)

⁸ *Hasyiah an Nafahaat ala Syarhil Waraqaat*, Dar Kutub al Ilmiyah, tt. hal. 96

⁹ Hanafi, Abi al-Su'ud Ibn Muhammad al-Imadi *Tafsir Ibi Su'ud*, Jilid 3, Beirut : Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 1999. Hlm. 45

¹⁰ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad), t.t ,Vol. 2 hlm. 5

¹¹ Ibn 'Asyur, *Maqasid as Syari'ah al Islamiyah*, Yordania: Dar al-Nafais, 2001, hlm. 165

membahas definisi *maqāṣid* secara istilah, hingga datang para ahli ushul *mutaakhirīn* yang berusaha membuat definisi *maqāṣid al-Syarī'ah* secara istilah. Ibnu 'Āsyūr¹² mendefinisikannya dengan mengatakan: "*Maqāṣid adalah makna dan hikmah yang terlihat (dikehendaki) dalam semua atau sebagian besar pembentukan syarī'ahnya, tidak terbatas pada jenis hukum syarī'ah tertentu saja*"¹³. 'Ilāl Al-Fāsi¹⁴ mendefinisikannya dengan mengatakan: "*Maqāṣid adalah tujuan atau rahasia Allah dalam setiap hukum syarī'ah-Nya*".¹⁵ Yusuf Al-Alam mendefinisikannya dengan "*Tujuan yang dikehendaki oleh syarī'ah dan rahasia-rahasia yang diletakkan Allah dalam setiap pensyārī'ahan hukum*"¹⁶. Definisi ini bermakna bahwa *syarī'ah* mempunyai tujuan-tujuan dan hikmah-hikmah yang umum seperti terpeliharanya ketertiban, kemakmuran alam semesta dan kebahagiaan makhluk, sebagaimana juga ada maksud-maksud dan hikmah-hikmah khusus

¹² Beliau adalah Muhammad Al-Taher bin Asyur, syekh pada Universitas Al-Zaytouna, lahir di Tunis pada tahun 1879 M, dan diangkat sebagai syekh Islam pada tahun 1932., bermazhab Maliki. Di antara karyanya adalah: *Maqasidus Syariah Al Islamiyyah*, *Ushul Nidham Ijtima' I fil Islam*, beliau wafat pada tahun 1973 M. Al-Alam karya Al-Zarkali, yang wafat tahun 1396 H (6/174). Edisi Dar Al-Ilm.

¹³ Ibnu 'Asyur, *Maqasidus Syariah Al Islamiyyah*, Dar Salam, Cet. Kedua Hal. 49

¹⁴ Dia adalah Allal A dan Muhammad Allal bin Abd al-Wahed bin Abd al-Salam bin Alal bin Abdullah al-Majzoub al-Fasi al-Fihri, salah satu orator terkemuka di Maroko, lahir di Fez pada tahun 6231 AH, dari buku-bukunya: *Perang Dunia*, *Pembelaan Hukum*, *Tujuan-tujuan Hukum Islam*. Beliau wafat pada tahun 4931 H. Al-Alam (4/642.)

¹⁵ Alal Al Fasi, *Maqasidus Syariah wa Makaarimuha*, Hal 6. Dar Gharb Islami Cetakan kelima 1994.

¹⁶ Yusuf Al Alam, *Almaqasid Al Ammah Lis Syariah Al Islamiyyah*, Hal. 83

pada setiap hukum dan semua hikmah tersebut mengandung kemashlahatan bagi manusia.

Diantara para ulama yang paling terkenal dan memberikan perhatian yang sangat besar terhadap *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah *Syāṭibī*, jika *Syāfiī* adalah yang pertama meletakkan dasar-dasar ilmu Ushul fikih pada abad kedua hijriah, maka *Syāṭibī* adalah orang yang pertama meletakkan dasar-dasar ilmu *Maqāṣid*, dan sebagaimana *Syāfiī* adalah salah seorang dari banyaknya pembaharu terpenting di abad kedua hijriah, *Syāṭibī* dianggap sebagai salah seorang dari sedikitnya pembaharu di abad kedelapan hijriah. *Syāfiī* dan *Syāṭibī* tidak hanya disatukan keduanya oleh tendensi aslinya, tetapi juga keduanya disatukan karena mereka masing-masing berawal dari bermazhab Maliki dan berakhir dengan Mazhab baru dalam melihat persoalan *syarī'ah* dan yurisprudensi.

Nama lengkap beliau adalah Abu Ishaq Ibrahim Ibnu Musa Al-Gharnaṭī atau lebih dikenal dengan sebutan *Syāṭibī*.¹⁷ Namanya belum populer ketika beliau masih hidup, mungkin disebabkan karena dia terlahir dari keluarga yang sederhana, dan beliau juga hidup di masa transisi Granada, sebagai kota Islam terakhir di Spanyol. Beliau dapat dikatakan sebagai mata rantai ilmuwan terakhir dari ilmuwan-ilmuan besar Islam dari wilayah Barat sesudah Ibn Rusyd, Ibnu Taimiyyah, Ibnu Khaldun, Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. Spanyol jatuh ke tangan pemerintahan Kristen dalam

¹⁷ Hamka Haq, *Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam kitab Al- Muwafaqat* (Jakarta: Erlangga,2007), hlm. 17.

Tahun 892 H/ 1496 M.¹⁸ Sampai sekarang tanggal kelahiran *Syāṭibī* juga belum diketahui dengan pasti. Karena pada umumnya orang hanya menyebutkan saat dia wafat yaitu pada 790 H/1388 M. Meski demikian, dapat diduga bahwa *Syāṭibī* lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu Al-Hajjaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad V (1354-1391).¹⁹

Syāṭibī termasuk ulama yang memiliki kemampuan meneliti sesuatu guna menemukan kesalahan, kemudian memberi solusi. Beliau mampu menyimpulkan masalah dengan tepat dan jeli, serta memiliki ketelitian dalam menelaah, yang memiliki kekuatan untuk dijadikan dasar. Kesimpulan yang dipetik oleh beliau sangat berguna, semua yang dibahas olehnya adalah suatu yang mulia, dan segala sesuatu yang dijadikan dasar oleh beliau terbebas dari noda (karena telah diteliti). Beliau memiliki karya-karya yang agung, yang di dalamnya terdapat pembahasan-pembahasan yang sangat bernilai, kritikan- kritikan, penelitian, dan koreksian yang selalu dibutuhkan karena urgensitasnya. Di antara karya-karya ilmiah beliau ada yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan, seperti kitab *Al-Majālis*, *Syarah Al-Khulāṣah*, *'Unwān Al-Ittifāq Fi' ilm Al-Isytiqāq*, *Ashul An-Nahw*, *Fatāwā Al-Syāṭibī* dan kitab yang dicetak dan diterbitkan seperti *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī'ah*, *Al-I'tisām* dan *Al Ifādāt Wa Al-Irsyādāt*.²⁰

¹⁸ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Iman Asy-Syatibi* (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada), hlm.5

¹⁹ Hamka Haq, *Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al- Muwafaqat*, hlm.18.

²⁰ Ibid, hlm.25

Dari beberapa karya *Syātibī* tersebut ada dua yang paling terkenal saat ini yaitu *Al-Muwāfaqāt* dan *Al-I'tisām*. *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah* merupakan karya besar *Syātibī* dalam ushul fiqh. *Al-Muwāfaqāt* merupakan karya monumental *Syātibī* yang di dalamnya tertuang konsep teologi dan ushul fiqhnya tentang *mashlahah*. Kitab ini telah dipergunakan sedemikian luas oleh sarjana-sarjana modern sehingga seseorang bisa menemukan makna penting dari kontribusi positifnya terhadap pembuatan konsepsi hukum Islam khususnya konsep *Maṣlahah* dan unsur penting bagi konsep hukum sering kali diambil dari *Syātibī*.²¹ Karya *Syātibī* selain *Al-Muwāfaqāt* adalah *Al-I'tisām* yang mengandung pembahasan tentang arti bidah dan bagian-bagiannya, baik secara *hakiki* maupun *idāfi*. Di dalamnya juga disampaikan perbedaan antara *bid'ah*, *Maṣlahah Mursalah*, dan *Istiḥsān* dengan berbagai kaitannya. Sementara *Al Ifādāt Wa Al-Irsyādāt* merupakan kumpulan syair- syair dengan berbagai kandungan, pada tahun 1983 telah diedit oleh Muhammad Abu Al-Ajfan seorang dosen Fakultas *Syāri'ah* dan Ushuluddin Universitas Tunisia.

Pada masa modern ini gagasan *Maqāṣid* massif dikembangkan oleh ulama bagian Barat Islam, semisal Muhammad *Ṭāhir* bin 'Āsyūr (1879- 1973 M) guru besar masjid jāmi' Ezzaitouna Tunisia yang kemudian oleh komunitas tokoh-tokoh pemikir Arab dianggap sebagai *Syātibī* kecil dalam pemikiran *maqāṣid*-nya. Sebenarnya buku Ibn 'Āsyūr "*Maqāṣid al-Syarī'ah*"

²¹ Yudian w.Asmin, *Filsafat Hukum Islam Dan Perubahan Sosial* (yogyakarta:Al-iklas,1995), hlm.195.

bukan satu-satunya buku yang pertama kali mengangkat tema itu pada masa kontemporer. Sebelumnya, tema yang sama diangkat oleh Mohamad Munir Imran dalam disertasi yang diajukan pada madrasah *Qaḍā' al-Syar'ī* di Mesir tahun 1930 M dengan judul “*qaṣd al-syāri' min waḍ'i al-syarī'ah*”, dan seorang Faqih asal Tunis yang semasa dengan Ibn 'Āsyūr, Mohamad Abd Aziz telah membahas topik di atas dan dimuat di majalah *Al-Zaetuniyah* tahun 1936 M dengan judul “*Maqāṣid Syarī'ah wa Asrār al-Tasyri*”²². Tetapi memang karyanya Ibn 'Āsyūr yang pertama kali diterbitkan tahun 1946 M merupakan satu-satunya kajian yang memberikan corak lain bagi *maqāṣid syarī'ah* dari yang mulanya bagian dari ushul fiqh menjadi ilmu tersendiri.

Ide muncul karena menurut pandangannya, ilmu ushul fiqh sudah tidak bisa memenuhi kebutuhan zaman secara maksimal, karena memang ia diformat sesuai dengan kondisi pada saat itu, bahkan dengan karakteristik *fiqhiyyah* yang cenderung mengutamakan persoalan-persoalan individu dari pada kepentingan sosial. Selain itu ushul fiqh terkesan ‘mandul’ dalam memproduksi hukum-hukum yang bersifat universal dan lebih substansial, di samping ketidakmampuannya meminimalisir perbedaan pendapat yang berkembang, karena masih berlandaskan pada dasar-dasar yang bersifat *ẓannī*. Karenanya perlu ada format baru yang bisa *takayyuf*, beradaptasi dan sanggup memenuhi kebutuhan zaman yang semakin global, format baru itu bernama ilmu *maqāṣid syarī'ah*.

²² Majalah *Al-Muslim AL-Mu'asir* edisi 23 tahun 2002, hlm.10

Salah satu yang membuat latar belakang pemikiran *Syāṭibī* berbeda dengan ulama sebelumnya bahkan lebih luas adalah karena realita sosial politik di Granada/Andalusia saat itu. Pada tahun 1247M, keluarga *Syāṭibī* mengungsi ke Granada setelah Sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan raja Spanyol *Uraqun* setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239M. *Syāṭibī* lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu Al-Hajjaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad V (1354-1392) dugaan ini berdasarkan pada perbandingan antara tahun kewafatan *Syāṭibī* dengan periode kekuasaan dua Sultan Granada tersebut. Namun satu hal yang patut diingat adalah bahwa, pada masa *Syāṭibī* Granada menjadi pusat pendidikan di Spanyol dengan berdirinya universitas Granada pada masa pemerintahan Yusuf Abu Al-Hajjaj²³. Sehubungan dengan itu, dapat diduga bahwa proses belajar mengajar yang dijalani *Syāṭibī* banyak terkait dengan universitas tersebut.

Kondisi politik yang tidak stabil, dekadensi moral merambat dalam tubuh masyarakat ditambah dengan perilaku penguasa dan masyarakat yang sudah banyak menyimpang dari jalur agama serta kekacauan kondisi yang terjadi dalam masyarakat waktu itu diperparah lagi dengan hadirnya sebagian ulama yang menyebarkan kesesatan dengan mengeluarkan fatwa sesuai keinginan nafsu mereka, dan juga lahirnya sikap fanatisme

²³ Granada adalah kerajaan Islam Spanyol yang didirikan oleh Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nashr, yang dikenal dengan panggilan Ibn Al-Ahmar. Orang-orang Arab ketika itu memandang Granada sebagai kota terindah di Spanyol. Lihat : Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London :The Macmillan Press, 1974), h. 594-550.

kelompok dan Mazhab di mana-mana. Mazhab Maliki menjadi Mazhab yang dipeluk oleh sebagian besar masyarakat sejak zaman Hisyam al Awwal bin Abdurrahman al Dakhil yang berkuasa di Andalus pada tahun 173-180 H. Mereka fanatik sekali terhadap Mazhab Maliki ini, bahkan tingkat fanatisme mereka digambarkan seperti; “mereka tidak lagi mengenal selain al-Qur’an dan *al-Muwatha’* Malik”. Mazhab-mazhab lain tidak diterima, orang-orang yang berbeda aliran Mazhab dianggap sesat dan mendapat perlakuan yang kasar bahkan penyiksaan sehingga mengalami penderitaan yang cukup berat, seperti yang pernah dialami Syaikh Baqiy bin Mukhlad. Tentu saja hal ini bukan sesuatu yang diajarkan oleh Malik sendiri, karena beliau mengajarkan untuk menghargai ilmu yang dimiliki orang lain, seperti beliau menghargai Abu Hanifah²⁴.

Faktor terakhir inilah yang pada akhirnya menggerakkan *Syātibī* untuk mengarang kitabnya yang monumental “*Al-Muwāfaqāt*”, guna mempertemukan antara pandangan Mazhab Hanafi dan Mazhab Maliki, atau mencoba menjembatani dua aliran yang terkenal dengan sebutan aliran *ra’yu* (akal) dan *nash* (teks), juga ingin mengembalikan kesadaran masyarakat yang telah terbius dengan persoalan-persoalan cabang ke persoalan lebih fundamental dan pokok, serta mengungkap tujuan-tujuan dan hikmah yang ada dibalik *syarī’ah*. Sementara kitab “*Al-I’tisām*” adalah jawaban beliau terhadap kegelisahan hatinya melihat penyimpangan-penyimpangan dan kemungkaran yang ada di

²⁴ Ibid., hlm. 77

sekelilingnya²⁵.

Meskipun banyak sudah para ulama yang telah mengembangkan ilmu *Maqāṣid*, *Syāṭibī* mendapat kedudukan yang sangat penting dalam ilmu ini. Selain disepakati ia sebagai bapak ilmu *Maqāṣid* dan telah meletakkan fondasi bagi ilmu *Maqāṣid*, uraian beliau tentang nilai dan penjagaan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*) dalam bukunya *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Syarī'ah* lebih rasional dan relevan dengan kebutuhan modern dan berbeda bahkan belum dibahas sebelumnya oleh para mazhab. Beliau membagi *maqāṣid* berdasarkan kepentingannya kepada *Al-Ḍarūriyyāt* (sesuatu yang harus), *Al-Ḥājīyāt* (kebutuhan) dan *Al-Taḥsīnīyyāt* (pelengkap). Adapun *Al-Ḍarūriyyāt* adalah yang meliputi pemeliharaan salah satu dari lima hal, yaitu: pemeliharaan diri, agama, akal, harta, dan keturunan, seperti yang didefinisikan oleh Al-Razī²⁶, Al-Zarkasyi²⁷, Ibn Al-Subki²⁸, Al-Asnawi²⁹ dan As Syaukani.

Menurut *Syāṭibī*, *maqāṣid syarī'ah* terbagi kepada lima: memelihara jiwa, agama, akal, harta, dan keturunan, dan Al-Thufī

²⁵ Ibid

²⁶ Beliau adalah: Fakhr al-Din Muhammad bin Omar bin al-Husain al-Qurasy

²⁷ Badr Al-Din Muhammad bin Chadir bin Abdullah Al-Zarkasyi, *Albahr Al Muhit*. Dar Kutub Ilmiah. Beirut. Libanon (4/981.)

²⁸ Ali bin Abd Kafi As Subki, *Al Ibhaj fi Syarh Al Minhaj*, *Dar Kutub Al Ilmiah*, Bairut, Libanon, Cet Pertama, 3/55

²⁹ Jamaluddin Abd Rahim Al Asnawi, *Nihayatul Sul Syarh Minhajul Wushul*, *Dar Kutub Al Ilmiah*, Bairut, Libanon, Cet. Pertama 2/165

menambahkan: Menjaga kehormatan seseorang³⁰. Al- Al-Qarāfi berkata: “Para ulama berbeda pendapat dalam jumlah *maqāṣid Al-Darūriyyāt*, ada yang mengatakan agama menggantikan kehormatan, dan ada yang menyebutkan kehormatan tetapi tidak menyebut agama dan secara umum semua sepakat bahwa dilarang merusak kehormatan, maka Allah mensyarī’ahkan hukuman bagi pelaku *qadhf*, peminum minuman keras, dan atau mengizinkan *qishās* atas pembunuhan serta memelihara agama dengan melarang kekufuran”³¹.

Kullīyāt yang lima ini sangat diperlukan dalam urusan agama dan dunia; Oleh karena itu, tidak ada satu *syarī’ah* pun yang berbeda tentangnya, bahkan semua *syarī’ah* sepakat dalam pemeliharannya karena sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Ṭūfi: “Inilah politik dunia, kelangsungan hidupnya, dan keteraturan kondisinya”³². Dengan memeliharanya bangsa-bangsa menjadi baik, dan dengan ketiadaannya sistem mereka akan rusak, karena tidak berada dalam keadaan yang diinginkan oleh Allah.

Pikiran *Syāṭibī* tentang *ḥifz al-dīn* cakupannya luas bukan hanya dalam praktek ibadah shalat, puasa, zakat dan haji dan lain-lain untuk menjaga eksistensi agama, tetapi lebih luas termasuk membangun kerukunan beragama, menghormati orang berbeda agama dalam rangka menjaga eksistensi agama kita, tidak

³⁰ Al Thufi, *Syarh Mukhtashar Al Raudhah*, Muassasah Al Risalah 3/209

³¹ Al Al Qarafi, *Tanqihul Fushul*, Cetakan Al Fanniah, 1/392

³² Al Thufi, *Syarh Mukhtashar Al Raudhah*, Muassasah Al Risalah 3/209

memperlakukan orang berbeda agama dalam konteks diskriminasi dalam rangka menjaga eksistensi agama kita dan ini tidak ada dalam pemikiran-pemikiran Mazhab sebelumnya dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, tetapi dalam konteks penjelasan makna Al Qur'an dalam pemikiran ulama tafsir ada disebutkan namun dalam konteks *ḥifẓ al-dīn* tidak ada.

Inti dan ruh dari semua *Maqāṣid* adalah pada orientasi *ḥifẓ al-dīn*. Segala yang lain adalah merupakan cabangan dari poin ini. Hilangnya satu aspek ini dapat menyebabkan pada kerusakan juga pada aspek *Maqāṣid* yang lain. Kaitannya dengan proteksi atau penjagaan pada agama ini, terbagi kepada dua poin, pertama yaitu apa yang disebut dengan sisi pengadaan atau penetapan akan ajaran agama itu sendiri (*min jānib al-wujūd*)³³. Dari sisi ini mencakup menjalankan ajaran agama, mematuhi hukum yang ditetapkan oleh agama, berdakwah atau mensyiarkan agama, serta berjihad dengan segala tafsir sesuai dengan konteks dan kondisi sosio-kultural yang relevan. Kedua, yaitu apa yang disebut dengan sisi peniadaan atau upaya untuk membentengi agama dari unsur yang akan dapat mengganggu eksistensinya dari luar (*min jānib al-'adam*). Dalam hal ini semisal menjatuhkan hukuman bagi orang yang murtad (keluar dari agama) dan memisahkan diri dari jamaah (tentunya dengan syarat yang berlaku). Contoh lain adalah perang atau jihad untuk membela agama. Hal ini bertujuan untuk membentengi agama dari unsur yang dapat mengganggu

³³ Bayyumi, Muhammad Saad bin Ahmad bin Mas'ud al. 1998. *Maqashid Al Syariah Al Islamiyah Wa Alaqatuha Bi Al Adillah Al Syar'iyah*. Riyadh: Dar al Hijrah

eksistensinya³⁴.

Terdapat catatan menarik dalam pembahasan poin ini, di mana aspek *hifz al-dīn* (penjagaan agama) yang sebelumnya hanya berorientasi tentang Islam baik itu berupa faktor dari dalam berupa menjalankan *syarī'ah*nya, ataupun dari luar dengan melakukan proteksi akan usaha yang dapat mengganggu eksistensi agama sendiri. Salah seorang intelektual muslim kontemporer, Jaseer Audah melakukan elaborasi lebih jauh. Bahwa yang dimaksud dengan penjagaan agama di sini, tidak hanya berbicara tentang Islam dengan segala aspeknya, akan tetapi juga menyangkut agama lain dalam kaitannya dengan kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang bersama dijalani. Penjagaan akan agama, karena dengan prinsip kebebasan beragama, maka konsekuensi logisnya adalah dengan menjaga juga eksistensi keberagaman seluruh agama yang ada³⁵.

Pikiran *hifz al-dīn Syātībī* relevan dengan konteks negara kita Indonesia sekarang ini yang ragam agama, suku dan bahasa dan itu merupakan realita *sunnatullah*. Pada dasarnya, setiap agama mengajarkan pemeluknya untuk berlaku kasih dan sayang terhadap sesama sehingga menciptakan toleransi beragama. Hidup secara damai dengan seluruh makhluk ciptaan Tuhan merupakan pesan mendasar dari setiap agama. Tidak ada satupun ajaran agama yang mengajarkan pemeluknya untuk bertindak anarkis dan

³⁴ Ali, Muhammad Abdul Athi Muhammad. 2007. *Al Maqashid Al Syar'iyah Wa Atsaruhā Fi Al Fiqh Al Islami*. Kairo: Dar al Hadis.

³⁵ Jaseer Audah, *Maqashid Al Syariah Dalil Li Al Mubtadi'in*. Virginia: Al Ma'had al Alami li al Fikr al Islami. 2012. hlm. 10

menyebarkan teror. Tidak jarang Islam sering mendapat tuduhan sebagai agama yang mengajarkan radikalisme dan terorisme karena adanya ayat-ayat dan hadis tentang perang. Padahal tuduhan tersebut tidak memiliki argumen yang kuat. Hal yang perlu dikoreksi atau dikritik bukanlah ayat Al-qur'an atau hadis, tetapi pemahaman manusia yang membaca dan menafsirkan ayat-ayat Al-qur'an tersebut yang perlu dipertanyakan. Agama Islam adalah agama *rahmatan lil 'ālamīn* maksudnya, melalui seluruh ajaran yang ada di dalamnya senantiasa memberikan kasih sayang bagi seluruh alam. Karenanya Islam sangat menjunjung tinggi perdamaian dan toleransi antar umat beragama. Dengan demikian seorang Muslim adalah orang yang menganut dan menebarkan perdamaian kepada seluruh umat manusia.

Istilah "*Tolerance*" (toleransi) adalah istilah modern, baik dari segi nama maupun kandungannya.³⁶ Dalam kamus Bahasa Indonesia, toleran adalah kata kerja yang artinya bersifat atau bersikap menanggung (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan sebagainya) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri. Sedangkan toleransi memiliki beberapa pengertian, yaitu: pertama, sifat atau sikap toleran; kedua, batas ukur untuk penambahan atau pengurangan yang masih diperbolehkan; ketiga, penyimpangan yang masih dapat diterima dalam pengukuran kerja. Bertoleransi maksudnya adalah bersikap toleran. Sedangkan menoleransi berarti mendiamkan atau

³⁶ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 212.

membiarkan.³⁷

Toleransi dalam bahasa arab disebut “*tasāmuh*” artinya bermurah hati, yaitu bermurah hati dalam pergaulan. Kata lain dari tasamuh ialah “*tasāhul*” yang artinya bermudah-mudahan.³⁸ Untuk mengembangkan sikap toleransi secara umum, dapat kita mulai terlebih dahulu dengan bagaimana kita mengelola dan mensikapi perbedaan (pendapat) yang (mungkin) terjadi pada keluarga kita atau saudara sesama muslim. Sikap toleransi dimulai dengan cara membangun kebersamaan atau keharmonisan dan menyadari adanya perbedaan dan menyadari pula bahwa kita semua adalah bersaudara. Maka akan timbul rasa kasih sayang, saling pengertian dan akhirnya akan bermuara pada sikap toleran. Allah berfirman dalam Al-Qur’an:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ³⁹

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat”.

Tidak diragukan lagi bahwa Islam sangat menganjurkan sikap toleransi, tolong-menolong, hidup yang harmonis, dan dinamis di antara umat manusia tanpa memandang agama, suku, budaya, adat-istiadat mereka. Kendatipun demikian toleransi dalam

³⁷Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Cet.3, 2005), hlm. 1204.

³⁸ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufron A Mas’adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. 1, 1996), hlm. 132.

³⁹ Al Quran, Surat al-Hujurat, ayat: 10

pandangan Islam memiliki prinsip-prinsip dan batas-batas yang harus dijaga agar tidak merusak akidah seorang Muslim. *Syātībī* (790 H) pernah mengungkapkan dalam kitab *Al-Muwāfaqāt* bahwa prinsip-prinsip ritual keagamaan bertujuan untuk menjaga agama (*Hifz al-dīn*) dari aspek yang nyata seperti keimanan, pengucapan syahadat, salat, zakat, puasa, haji dan hal-hal lainnya. Karenanya dalam hal ini menjaga agama merupakan suatu kewajiban sedang merusaknya merupakan suatu keharaman⁴⁰.

Nilai merupakan suatu keyakinan atau perasaan yang diyakini sebagai identitas yang memberikan ciri khusus pada pemikiran dan perilaku. Nilai-nilai toleransi yang dirancang, didesain untuk menanamkan: sikap toleransi dari tahap yang paling kecil, mulai dari sekedar penggambaran hingga yang berbobot, klasifikasi nilai-nilai kehidupan beragama menurut perspektif agamanya masing-masing, pendewasaan emosional, kesetaraan serta partisipasi kepada keberagaman, kontak sosial baru bersama antar umat beragama.

Toleransi dan kerukunan antar umat beragama merupakan dua sisi yang tidak dapat dipisahkan, terciptanya kerukunan antar umat beragama tentunya dengan adanya sikap toleransi. Istilah toleransi dan kerukunan antar umat beragama yang dikenalkan langsung oleh Prof. Mukti Ali ketika menjadi Menteri Agama pada tahun 1971-1978 dengan membentuk proyek kerukunan hidup antar umat beragama yang menyelenggarakan dialog antar tokoh

⁴⁰ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t , hlm. 8-9.

agama. Tujuan dari hal tersebut yaitu sebagai upaya untuk membangun persepsi bahwa agama mengandung ajaran-ajaran yang mendukung gagasan pluralisme. Gagasan tersebut akan mendukung integrasi nasional, tokoh-tokoh seperti Nurcholis Majid dan Abdurrahman Wahid tercatat sebagai tokoh yang paling lantang menyuarakan ide pluralisme.

Dalam melaksanakan toleransi beragama kita harus mempunyai sikap atau prinsip untuk mencapai kebahagiaan dan ketentraman. Adapun prinsip-prinsipnya yaitu: Pertama, Kebebasan Beragama. Hak asasi manusia yang paling esensial dalam kehidupan merupakan hak kemerdekaan dan kebebasan dalam berfikir, kebebasan hak dalam memilih kepercayaan atau agama. Kebebasan beragama yang dimaksud di sini adalah bebas memilih suatu kepercayaan atau agama yang menurut mereka paling benar dan membawa keselamatan tanpa ada yang memaksa. Kedua, *Agree in Disagreement* (setuju dalam perbedaan). Dalam usaha menciptakan kondisi kerukunan hidup beragama, Mukti Ali mengusulkan prinsip “setuju dalam ketidaksetujuan” (*agree in disagreement*) dapat dikatakan sepakat dalam perbedaan untuk membangun dan memperkuat dialog, toleransi, dan harmoni antara orang-orang dari budaya, tradisi, dan agama yang berbeda-beda⁴¹.

Menurut Al Yasa' Abubakar nilai mendapat tempat yang sangat penting dalam hukum Islam. Beliau melihat bahwa nilai-nilai yang terdapat dalam konvensi Hak Asasi Manusia (HAM)

⁴¹ Sasmita, Anggiresta, Damayanti, *Studi Komparatif Agama: Pluralisme Agama Dalam Perspektif H.A Mukti Ali dan KH. Abdurrahman Wahid*. 2015. hlm. 15

hakikatnya tidak bertentangan dengan *Syarī'ah* Islam atau hukum Islam. Ia menyatakan bahwa hak asasi bertujuan untuk menjamin dan melindungi martabat setiap orang berdasarkan pertimbangan bahwa dia adalah manusia. Hak asasi memberikan kekuatan moral untuk melindungi hak-hak dasar tersebut berdasarkan hukum, bukan atas dasar kehendak, keadaan, ataupun kecenderungan politik tertentu. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa setiap manusia, karena hak asasinya memiliki sekaligus hak atas kebebasan, rasa aman, dan standar hidup yang layak. Hak asasi ini musti dilindungi dan dihormati oleh semua orang, semua pihak, termasuk negara, dan kepada yang melanggarnya akan dikenakan hukuman yang berat, lebih berat dari perbuatan pidana biasa. Lebih lanjut beliau menyatakan bahwa karena maslahat atau *maqāṣid al syarī'ah* bertujuan untuk melindungi dan memenuhi keperluan manusia agar kemanusiaannya terlindungi dengan baik, maka ada kesejalanannya dengan pengakuan atas hak asasi yang juga diperkenalkan untuk memberikan perlindungan kepada manusia agar kemanusiaannya terlindungi dengan baik. Karena itu perlu uraian tentang bagaimana kesejalan dan perbedaan antara HAM dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang sama-sama bertujuan melindungi dan memenuhi keperluan manusia⁴².

Allah SWT. tidak menetapkan suatu hukum bagi hamba-hamba-Nya kecuali untuk kemashlahatan baik yang membawa kebaikan bagi mereka atau menolak bahaya dari mereka.

⁴² Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Cetakan I, Banda Aceh: CV Diandra Priitra Media, 2012. hlm. 105

Kemashlahatan ini merupakan tujuan dari penetapan hukum dan motif yang melatarbelakanginya, sehingga selalu mengandung nilai sosial di dalamnya. Hukum Islam tidak pernah kekurangan nilai-nilai luhur. Setiap hukum Islam tidak terlepas dari perintah melakukan suatu perbuatan untuk mewujudkan nilai sosial, atau larangan dari perbuatan yang bertentangan dengan nilai sosial tersebut. *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah wadah untuk nilai-nilai sosial. Jika *maqāṣid al-Syarī'ah* diwujudkan dan dijaga, maka akan terwujud dan terjaga pula nilai-nilainya. Dan jika dia diabaikan dan tidak dijaga, maka akan runtuh pula nilai-nilainya. Secara istilah nilai sosial adalah sejumlah aturan dari kelompok tertentu yang dianggap sebagai hukum yang bersifat materi dan maknawi dan mempunyai pengaruh secara lazim dan mengikat terhadap kelompok itu, dan segala sesuatu yang keluar dan bertentangan dengannya akan dianggap keluar dari tujuan dan maksudnya.⁴³

Penelitian ini merupakan kajian tokoh, dimana peneliti berusaha mencari relevansi pemikiran *Syāṭibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan konsep kerukunan umat beragama di Indonesia sebagai sebuah negara yang memiliki keragaman agama, suku dan bahasa dan mengaitkannya dengan 3 komponen filsafat ilmu; konsep hakikat *ḥifẓ al-dīn* menurut pikiran *Syāṭibī* itu adalah ontology dan mengapa beliau berbeda dengan ulama lainnya serta bagaimana beliau membangun itu, atas dasar pertimbangan apa beliau menyusun konsep yang berbeda dengan Mazhab merupakan

⁴³ Mutsayyeb Muhammad, *Isham Al Usrah Fi Tanmiyatil al Qiyam Al Ijtima'iyah laday syabab*, Saudi Arabia, Ummul Qura University press, tt. hlm. 93

epistemologi, dan relevansi dengan kondisi kerukunan umat beragama saat ini merupakan aksiologi.

B. Definisi Operasional

1. Konsep

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, konsep berarti; pengertian, gambaran mental dari objek, proses, pendapat (paham), rancangan (cita-cita) yang telah dipikirkan.⁴⁴ Agar segala kegiatan berjalan dengan sistematis dan lancar, dibutuhkan suatu perencanaan yang mudah dipahami dan dimengerti. Perencanaan yang matang menambah kualitas dari kegiatan tersebut. Di dalam perencanaan kegiatan yang matang tersebut terdapat suatu gagasan atau ide yang akan dilaksanakan atau dilakukan oleh kelompok maupun individu tertentu, perencanaan tadi bisa berbentuk ke dalam sebuah peta konsep. Pada dasarnya konsep merupakan abstraksi dari suatu gambaran ide, atau menurut Kant yang dikutip oleh Harifudin Cawidu yaitu gambaran yang bersifat umum atau abstrak tentang sesuatu.⁴⁵ Fungsi dari konsep sangat beragam, akan tetapi pada umumnya konsep memiliki fungsi yaitu mempermudah seseorang dalam memahami suatu hal. Karena sifat konsep sendiri adalah mudah dimengerti, serta mudah dipahami.⁴⁶ Adapun

⁴⁴ Pusat Pembinaan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 520.

⁴⁵ Harifudin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 13.

⁴⁶ 3 Idtesis.Com, *Pengertian Konsep Menurut para Para Ahli*, (Diposting Tanggal 20 Maret 2015). <https://idtesis.com/konsep-menurut-para-ahli/> (Diakses; Tanggal 13 Juni 2023).

pengertian konsep menurut para ahli:⁴⁷

- a. Soedjadi, mengartikan konsep ke dalam bentuk atau suatu yang abstrak untuk melakukan penggolongan yang nantinya akan dinyatakan ke dalam suatu istilah tertentu. Bahri, konsep adalah suatu perwakilan dari banyak objek yang memiliki ciri-ciri sama serta memiliki gambaran yang abstrak.
- b. Singarimbun dan Efendi, konsep adalah suatu generalisasi dari beberapa kelompok yang memiliki fenomena tertentu sehingga dapat digunakan untuk penggambaran fenomena lain dalam hal yang sama.

Adapun konsep yang dimaksud dalam penelitian ini berdasarkan uraian di atas adalah gambaran umum atau abstrak tentang ide-ide dan gagasan-gagasan dari *Syāṭibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* yang tercantum dalam kitab beliau *Al-Muwāfaqāt* dan *Al-Iṭisām* serta pendapat ulama lainnya tentang pemikiran beliau berkaitan dengan hal tersebut.

2. *Ḥifẓ al-Dīn*

Ḥifẓ al-dīn bermakna menjaga atau memelihara agama, pemeliharaan ini menempati urutan tertinggi di antara yang lainnya dari pembagian *maqāṣid Al-Ḍarūriyyāt* atau yang dikenal dengan *Al-Ḍarūriyyāt al-khamsah* yaitu; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Yakni melestarikan agama dengan melakukan

⁴⁷ Ibid.,

aspek-aspek yang mampu memperkokoh agama. Ini disebut *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujūd*. Kemudian, mencegah unsur-unsur destruktif terhadap agama disebut *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adam*.

Menjaga agama menurut *Syāṭibī* tidak hanya fokus pada hal-hal yang merugikan agama. Melainkan juga diarahkan pada pelestarian agama dengan melakukan ritual keagamaan semisal keimanan, ikrar dua kalimat syahadat, shalat, zakat, puasa, haji, dan ritus lainnya.⁴⁸ Pada prinsipnya, ibadah-ibadah yang terangkai dalam bingkai rukun iman dan rukun Islam, merupakan pondasi agama Islam di tengah-tengah masyarakat. Sehingga, seluruhnya haruslah diekspresikan secara menyeluruh dan masuk ke dalam kesadaran komunal. Sedangkan, menjaga agama dari unsur yang merugikan seperti jihad, membunuh orang yang melakukan konversi agama (murtad), dan melarang praktik-praktik bid'ah.⁴⁹

Pembahasan dan penelitian tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adam* dirasa masih sangat kurang terutama yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama di Indonesia sehingga penelitian ini dianggap sangat perlu dilakukan untuk melihat keseimbangan antara *min jānib al-wujūd* dan *min jānib al-'adam* dalam konsep *ḥifẓ al-dīn* khususnya dan *maqāṣid al-syariah* secara lebih umum.

3. *Syāṭibī*

Syāṭibī adalah salah seorang ulama terkemuka yang hidup

⁴⁸ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t, hlm.7

⁴⁹ Ar-Raisuni, A.. *Nazhariyyat alMaqashid 'inda al- asy-Syathibi* (2nd ed.). ad-Dar al-'Alamiyyah Li al-Kitab al-Islami. (1992)

di Andalusia pada abad ke-8 hijriah, beliau terkenal dengan kedalaman ilmu agamanya dan dijuluki sebagai bapak *maqāṣid al-Syarī'ah* kerana beliaulah yang memberikan perhatian sangat besar dalam penulisan kitab dengan membuat pembahasan khusus tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu dalam karangan fundamentalnya *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*. Diantara pembahasannya adalah tentang pembagian *maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi *Al-Ḍarūriyyāt*, *Al-Ḥājīyāt* dan *Al-Taḥsīnīyyāt*. Termasuk juga pembahasan tentang *ḥifẓ al-dīn* yang merupakan bagian dari *Al-Ḍarūriyyāt*.

4. Relevansi

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, re-le-van-si /rélevansi/ n hubungan; kaitan: setiap mata pelajaran harus ada hubungannya dengan keseluruhan tujuan pendidikan;⁵⁰ Relevansi merujuk pada hubungan atau keterkaitan antara dua atau lebih hal. Ini mengacu pada sejauh mana suatu hal terkait atau berhubungan dengan yang lain, atau sejauh mana sesuatu itu memiliki kepentingan atau aplikabilitas dalam konteks tertentu. Di sini, relevansi digunakan untuk menunjukkan sejauh mana sebuah konsep, teori, atau temuan memiliki relevansi atau kaitan dengan topik penelitian yang sedang dibahas. Relevansi dapat mencakup relevansi teoritis, di mana konsep atau teori berkontribusi pada pemahaman atau penjelasan topik yang sedang diteliti, dan relevansi praktis, di mana konsep atau temuan memiliki implikasi

⁵⁰ <https://www.kbbi.co.id/arti-kata/relevansi>, diakses pada 14 Juni 2023

langsung atau aplikabilitas dalam konteks dunia nyata.

Dalam konteks kerukunan umat beragama, misalnya, relevansi berarti sejauh mana konsep *ḥifẓ al-dīn* atau pemeliharaan agama menurut *Syāṭibī* terkait dengan kerukunan umat beragama di Indonesia. Relevansi akan dilihat dari sejauh mana konsep tersebut dapat memberikan pemahaman, panduan, atau solusi dalam mempromosikan kerukunan dan toleransi antar umat beragama di Indonesia.

5. Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Kerukunan umat beragama di Indonesia dapat didefinisikan sebagai hubungan harmonis, saling menghormati, dan bekerjasama antara umat beragama yang berbeda dalam suatu konteks yang multireligius. Kerukunan umat beragama mencerminkan toleransi, pengertian, dan kesediaan untuk hidup berdampingan secara damai, tanpa diskriminasi atau konflik berbasis agama. Definisi ini mencakup sikap saling menghormati, menghargai, dan memahami perbedaan keyakinan dan praktik agama antara individu dan kelompok. Kerukunan umat beragama juga mencakup partisipasi aktif dalam kegiatan lintasagama, dialog antar agama, dan kerjasama dalam menjaga ketentraman sosial serta mempromosikan nilai-nilai universal seperti keadilan, perdamaian, dan persamaan hak.

Di Indonesia, kerukunan umat beragama merupakan prinsip yang sangat penting dalam membangun dan memelihara kehidupan beragama yang harmonis di tengah keberagaman budaya dan agama. Kerukunan umat beragama di Indonesia tercermin dalam

Pancasila, yang menegaskan prinsip-prinsip kebhinekaan, persatuan, dan kerukunan antar umat beragama. Kerukunan umat beragama di Indonesia juga mencerminkan semangat Bhinneka Tunggal Ika, yang artinya "Berbeda-beda tetapi tetap satu." Ini menggarisbawahi pentingnya menghormati perbedaan dan menerima keberagaman sebagai kekayaan bangsa, sambil menjaga hubungan saling menghormati dan saling mendukung antar umat beragama.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, penelitian ini dilakukan terfokus kepada tiga pertanyaan di bawah ini:

1. Bagaimana konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *Syātibī*?
2. Bagaimana faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam*?
3. Bagaimana relevansi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui bagaimana konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *Syātibī*?
2. Untuk mengetahui bagaimana faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam*?
3. Untuk mengetahui bagaimana relevansi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia?

E. Manfaat Penelitian

Disertasi ini akan memberikan manfaat signifikan baik bagi aktifitas akademik maupun masyarakat umum secara meluas. Adapun secara akademik, penelitian ini memperkaya khazanah intelektual ushul fiqh dan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Penelitian ini akan menjadi literatur jawaban bagi kekosongan akademik tentang konsep pemikiran *Syātibī* tentang *Ḥifẓ al-dīn* dan relevansinya dengan kerukunan umat beragama di Indonesia. Disamping itu penelitian ini akan sangat berkontribusi bagi pembentukan bangunan keilmuan Islam, khususnya Ushul Fiqh dalam paradigma *maqāṣid al-Syarī'ah*.

F. Tinjauan Kepustakaan

Sejauh penelusuran, belum ditemukan penelitian secara langsung yang menghubungkan antara *ḥifẓ al-dīn* berdasarkan pikiran *Syātibī* dengan toleransi beragama khususnya di Indonesia. Referensi yang ditemukan adalah tulisan yang menghubungkan antara *maqāṣid al-Syarī'ah* secara umum dengan toleransi seperti di beberapa referensi berikut:

*Altasāmuḥ Wa Al-ta'āyusy Ma'al Adyān Fi al-Islam: Qira'at Maqāṣidia*⁵¹, Jurnal yang ditulis oleh Hanane Khiyati, Thought and Society Studies Laboratory, Faculty of Letters and Human Sciences, El Jadida, Morocco. Beliau menyampaikan tentang Toleransi dan hidup bersama antar agama menurut Islam, dalam pandangan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Toleransi dan hidup

⁵¹ Hanane Khiyati, *Jurnal Thought and Society Studies Laboratory*, Faculty of Letters and Human Sciences, El Jadida, Morocco, tt.

bersama antar agama adalah tugas kemanusiaan dan sebuah pilihan yang realistis dan sah, termasuk pengakuan terhadap yang lain dan merupakan hak untuk eksis. Tanpa itu, kondisi kehidupan yang aman dan kondisi sosial kemasyarakatan yang damai tidak ada. Namun, masalah yang sebenarnya dihadapi umat manusia saat ini bukanlah perbedaan peradaban, budaya dan agama, melainkan terletak pada soal mengelola perbedaan dan keragaman tersebut secara rasional dan objektif, jauh dari kecenderungan intoleransi, ekstrimisme dan dominative. Berdasarkan teori *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Al-Qur'an, memungkinkan hal tersebut berubah menjadi mekanisme kognitif bersama yang dapat menjadi landasan yang kokoh dalam menyelesaikan persoalan yang paling kompleks dan sulit, yaitu persoalan koeksistensi antara agama dan peradaban.

Dalam penelitian ini penulis cenderung mengkaji tentang toleransi dan kerukunan beragama dari sisi kajian *maqāṣid al-Syarī'ah* secara umum dimana ketika nilai-nilai toleransi dan kerukunan diterapkan secara baik dan benar, maka akan melahirkan keharmonisan dan ketentraman dan akan mengokohkan nilai peradaban yang telah ada di dalam masyarakat.

*Al-Wa'ū bi Ashl I'tibāril Ma'āl wa dauruh ū fi tahqīqi ta'āyusy as silm fi al-mujtama', murtakizāt wa tathbiiqāt*⁵², oleh Amal Samir Nazal Marja, Jurnal *Majallah As Syarī'ah Wal Qānun*, Edisi 35, 2020, ini merupakan jurnal yang dikeluarkan oleh Fakultas *Syarī'ah* dan Studi Islam, Universitas Al Qasimiah, UAE, tulisan ini membahas tentang pentingnya mempertimbangkan

⁵² Amal Samir Nazal Marja, Jurnal *Majallah As Syarī'ah Wal Qānun*, Edisi 35, 2020

Maālātil Af'āl dalam mewujudkan kerukunan beragama, *Maālātil Af'āl* merupakan bagian pembahasan *maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu upaya melirik atau memprediksi akibat yang akan ditimbulkan oleh sebuah permasalahan atau tindakan apakah akibatnya baik sehingga perbuatan itu dibolehkan dan dianjurkan, atau justru berakibatkan kepada kemudharatan dan menimbulkan kerusakan, atau mengakibatkan sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dan *Maqāṣid al-syarī'ah* sehingga perbuatan tersebut menjadi terlarang. Dalam konteks menjaga kerukunan dan toleransi beragama sangat perlu memperhatikan konsep *Maālātil Af'āl* ini agar terhindar dari hal-hal yang dapat menimbulkan hilangnya rasa aman dan hilangnya toleransi beragama antar pemeluk beda agama.

Menafsir Ulang Konsep Hifz Ad-Dîn Dalam Konteks Indonesia,⁵³ sebuah jurnal ilmiah karangan Supardi dan Abdur Rokhim. Penelitian ini merupakan penelitian hukum Islam normatif, yang memiliki tujuan untuk menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk memperoleh kaidah tingkah laku yang dipandang terbaik. Pada penelitian ini, penulis memanfaatkan pendekatan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Dari kajian yang dilakukan dapat diketahui bahwa melestarikan agama *min jānib al-wujud* sejalan dengan hukum positif sebagaimana tercantum dalam Pasal 28E ayat 1 dan 2, 28I ayat 1, dan Pasal 29 ayat 2. Sedangkan, *min jānib al-'adam* terdapat dalam UU No. 1 Tahun 1965 berikut sanksi hukum dalam Pasal 156a KUHP. Sehingga, beberapa kebijakan

⁵³ Supardi dan Abdur Rokhim, *Jurnal Ilmiah Mahasiswa, Raushan Fikr*, Vol. 10 No. 1 Januari – Juni 2021

hukum yang terdapat dalam kerangka *ḥifẓ al-dīn* klasik seperti jihad dan hukuman bagi murtad, perlu dipertimbangkan kembali.

Tulisan lain yang berkaitan dengan penelitian ini adalah jurnal yang ditulis oleh Zulkarnain Abdurrahman yang berjudul *Teori Maqāṣid Al-Syāṭibī dan Kaitannya Dengan Kebutuhan Dasar Manusia Menurut Abraham Maslow*⁵⁴ dimana beliau menyampaikan bahwa tulisannya sebagai usaha untuk melihat kembali konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* menurut *Syāṭibī* dan kesesuaiannya dengan kondisi saat ini sekaligus mengaitkannya dengan tingkat kebutuhan dasar manusia menurut Abraham Maslow. Beliau melanjutkan bahwa untuk memperjelas tingkatan *Maqāṣid al-syāri'ah* berdasarkan klasifikasi *Al-Ḍarūriyyāt*, *Al-Ḥājīyāt* dan *Al-Taḥsīnīyyāt* dan keterkaitan satu sama lain dapat dilihat dari contoh-contoh berikut ini: Memelihara Agama. Menjaga dan memelihara agama berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat. Beliau juga menyatakan bahwa bila ditelaah lebih dalam, berbagai tingkat kebutuhan yang dikemukakan oleh Maslow di atas secara umum telah terakomodasi dalam konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Bahkan, konsep yang telah dikemukakan oleh *Syāṭibī* mempunyai keunggulan komparatif yang sangat signifikan, yakni menempatkan agama sebagai faktor utama dalam elemen kebutuhan dasar manusia, satu hal yang luput dari perhatian Maslow.

Seperti yang telah dimaklumi bersama, agama merupakan

⁵⁴ Zulkarnain Abdurrahman, *Jurnal Al-Fikr*, Volume 22 Nomor 1 Tahun 2020.

fitrah manusia dan menjadi faktor penentu dalam mengarahkan kehidupan umat manusia di dunia ini. Dalam perspektif Islam, berpijak pada doktrin keagamaan yang menyatakan bahwa pemenuhan kebutuhan hidup manusia dalam rangka memperoleh kemaslahatan di dunia dan di akhirat merupakan bagian dari kewajiban agama, manusia akan termotivasi untuk selalu berkreasi dan melakukan yang terbaik.

G. Kerangka Teori

Beberapa kerangka teori dalam penelitian ini, antara lain:

1. Grand Theory: Teori Maslahat

Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti mendefinisikan maslahat dengan manfaat yang ditetapkan Pembuat *Syari'ah* untuk para hambaNya yang meliputi pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka sesuai dengan urutannya.⁵⁵ *Syātibī* menjelaskan bahwa tujuan agama adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat.⁵⁶ Tujuan *syari'ah* mewujudkan kemaslahatan umum dengan cara menjadikan hukum paling utama serta sesuai dengan kebutuhan dan maslahat mukalaf. Maslahat merupakan suatu metode yang digunakan dalam memutuskan beberapa hukum agama.

Menurut al-Ghazali, maslahat adalah menggapai manfaat dan menolak kemudaratan atau kerusakan. Lebih lanjut lagi al-Ghazali

⁵⁵Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1982), h. 58

⁵⁶Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t , hlm.30..

mengatakan bahwa maslahat adalah meraih manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan *Syari'ah* yang meliputi lima hal, yaitu; memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara akal, memelihara keturunan, dan memelihara harta.⁵⁷ Menurut Salam Madkur, landasan teori maslahat adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa tujuan diutusnya Rasulullah SAW. di muka bumi adalah sebagai rahmat untuk seluruh alam, seperti firman Allah dalam Al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ⁵⁸

"Dan tidaklah Kami mengutusmu (Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi semesta alam". Ayat ini jelas menunjukkan bahwa tujuan Allah swt. mengutus Rasulullah SAW. adalah untuk memberi rahmat kepada hambaNya dan asas rahmat adalah membawa kebaikan dan manfaat serta menolak kemudharatan dan kerusakan.⁵⁹

Sedangkan menurut *Syātibī*, landasan teori maslahat disimpulkan dari ayat-ayat al-Qur'an dengan metode induktif (*istiqrā'*) dari beberapa ayat yang menunjukkan bahwa tujuan *Syari'ah* adalah untuk kemaslahatan.⁶⁰ Beberapa ayat yang beliau kutip adalah sebagai berikut: QS. al-Nisa/4: 165; QS. Hud/11: 7;

⁵⁷Al-Gazāli, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971, hlm. 286.

⁵⁸ Al Quran, surat al-Anbiya, ayat: 107

⁵⁹Muhammad Salam Madkur, *al-Madkhal li al-Fiqhi al-Islami* (al-Qahirah: Dar al-Qaumiyah, 1994), h. 93.

⁶⁰Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t , Vol III, hlm.. 6.

QS. al-Mulk/67: 2; QS. al-Baqarah/2: 183; QS. al-Baqarah/2: 150; QS. al-Baqarah/2: 179; QS. al-Anbiya/21: 110; QS. Zariyat/51: 56; QS. al-Maidah/5: 6; QS. al-Ankabut/29: 45; QS. al-Haj/22: 39 dan al-A'raf/7: 172.

Kemaslahatan yang diwujudkan itu menurut *Syāṭibī* terbagi kepada tiga tingkatan, yaitu kebutuhan *Al-Ḍarūriyyāt* (primer), kebutuhan *Al-Ḥājīyāt* (sekunder) dan kebutuhan *Al-Taḥsīnīyyāt* (pelengkap).

Al-Ḍarūriyyāt

Kebutuhan *Al-Ḍarūriyyāt* adalah kebutuhan yang harus ada dan dipenuhi untuk menunaikan kemaslahatan agama dan dunia. Apabila tingkat kebutuhan tersebut tidak terpenuhi, tidak tercapai kemaslahatan dan terancam kerusakan dalam kehidupan di dunia, begitu pula akan merasakan kerugian di akhirat.⁶¹

Konsep masalah dan kerukunan umat beragama sama-sama mendukung upaya menjaga perdamaian dan kesejahteraan masyarakat. Kedua konsep ini dapat bekerja bersama untuk menciptakan lingkungan yang inklusif, adil, dan harmonis di mana semua individu dan kelompok dapat hidup bersama dengan damai.

Al-Ḥājīyāt

Kebutuhan *Al-Ḥājīyāt* (sekunder) adalah kebutuhan-kebutuhan jika tidak terwujudkan tidak sampai mengancam keselamatannya dan membuat kerusakan, namun mengalami kesulitan.⁶² Adanya

⁶¹Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t, hlm. 6.

⁶²Ibid, hlm. 8.

hukum *rukhsah* (dispensasi) adalah sebagai contoh dari kepedulian *syarī'ah* Islam terhadap kebutuhan tersebut.

Al-Taḥsīnīyyāt

Kebutuhan *Al-Taḥsīnīyyāt* adalah kebutuhan yang tidak sampai kepada tingkatan pokok dan sekunder, tingkat kebutuhan tersebut hanyalah pelengkap.⁶³ Hal-hal yang merupakan kepatutan menurut *'urf*, menghindarkan hal-hal yang tidak enak dipandang mata dan berhias dengan keindahan yang sesuai dengan tuntuan norma dan akhlak.

Fuqaha menjelaskan beberapa syarat kemaslahatan, yaitu: Maslahat tersebut adalah bersifat *ḥaqīqī* bukan *wahmīyah* (dugaan). Maksudnya pembentukan hukum dengan maslahat harus mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan.⁶⁴

Maslahat yang bersifat *ḥaqīqī* tersebut adalah umum (*'ammah*). Maksudnya bukan maslahat perorangan (*syakhṣīyah*) serta pembentukan hukum yang mendatangkan manfaat dan menolak kemudharatan tersebut karena kebutuhan mayoritas (*aghlab*) manusia.⁶⁵

Maslahat tersebut tidak bertentangan dengan nash (al-Qur'an dan Sunnah), *Ijma'* dan *Qiās*.⁶⁶ Apabila bertentangan dengan nash dan *ijma'*, maslahat tersebut bersifat *wahmīyah* (dugaan) karena

⁶³Ibid, hlm. 9.

⁶⁴Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, (al-Qahirah; Dar al-H{adis|: 2005), h. 200.

⁶⁵Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 200.

⁶⁶Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, *D{awabit al-Maslahah fi al-Syariah al-Islamiyyah* (Cet X; Dimasyq: Dar al-Fikri, 2010), h. 141.

masalah yang dianggap oleh nash dan ijma' adalah masalah *ḥaqīqī* bukan *wahmīyah* (dugaan).⁶⁷

Hubungannya dengan penelitian ini, toleransi beragama, menghargai perbedaan dan menghormati pemeluk agama yang berbeda merupakan perintah Allah dan merupakan tujuan dari menjaga agama untuk mencapai kemaslahatan, kemanfaatan dan ketentraman dalam hidup bersama sebagai manusia serta untuk mewujudkan keamanan, keadilan dan kerukunan dalam masyarakat. Pemikiran masalah *Syātibī* yang kemudian kita jelaskan tidak seberani gagasan *Al-Ṭūfī*.⁶⁸ Pandangan *Al-Ṭūfī* mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang masalah.⁶⁹ *Al-Ṭūfī* berpendapat bahwa prinsip masalah dapat membatasi (takhsis) Alquran, sunnah dan ijma' jika penerapan nas Al-Qur'an, sunnah dan ijma' itu akan menyusahkan manusia.⁷⁰ Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya masalah *Al-Ṭūfī* tersebut adalah mu'amalah.

Al-Ṭūfī membangun pemikirannya tentang masalah tersebut berdasarkan atas empat prinsip⁷¹, yaitu :

⁶⁷ Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, h. 200.

⁶⁸ Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan :Pustaka Widyasarana,1995),hlm.34-35.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Najmuddin at-Tufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Asfar Kuwait, tt. hlm. 46.

⁷¹ Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin at-Tufi*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1954),hlm 127-132 dan Husein Hamid Hasan, *Nazariah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1971), hlm. 529.

Akal bebas menentukan maslahat dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan mu'amalah dan adat. Sebagai kelanjutan dari pendapatnya yang pertama di atas, *Al-Tūfi* berpendapat bahwa maslahat merupakan dalil syar'i mandiri yang kehujujahannya tidak tergantung pada konfirmasi nas, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian, maslahat merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum.

- 1) Maslahat hanya berlaku dalam lapangan mu'amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadat (mahdah) dan ukuran-ukuran yang ditetapkan syara', seperti salat zuhur empat rakaat, puasa ramadan selama satu bulan, dan tawaf itu dilakukan tujuh kali, tidak termasuk objek maslahat, karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata.
- 2) Maslahat merupakan dalil syara' paling kuat. Oleh sebab itu, *Al-Tūfi* juga menyatakan apabila nas dan ijma' bertentangan dengan maslahat, didahulukan maslahat dengan cara pengkhususan (takhsis) dan perincian (bayan) nas tersebut. Dalam pandangan at-Tufi secara mutlak maslahat itu merupakan dalil syara' yang terkuat. Bagi *Al-Tūfi*, maslahat itu bukan hanya merupakan dalil ketika tidak adanya nas dan ijma', juga hendaklah lebih diutamakan atas nas dan ijma' ketika terjadi pertentangan antara keduanya..⁷²

72 At-Tufi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Asfar Kuwait, tt. hlm. 19

2. Middle Theory; Teori Perubahan dan Teori Perubahan Hukum

Taghayyur al-ahkām bi taghayyuril zamān wa al-makān

Teori Perubahan mengacu pada kerangka konseptual yang digunakan untuk memahami dan menjelaskan proses perubahan dalam berbagai konteks, seperti organisasi, masyarakat, dan individu. Teori perubahan membantu mempelajari bagaimana dan mengapa perubahan terjadi, serta faktor-faktor yang mempengaruhi keberhasilan atau kegagalan perubahan tersebut. Teori perubahan melibatkan pemahaman tentang proses, strategi, dan pendekatan yang terlibat dalam mengelola perubahan. Ini mencakup analisis mengenai alasan di balik perubahan, dinamika yang terlibat, resistensi terhadap perubahan, serta strategi dan langkah-langkah yang diperlukan untuk mencapai perubahan yang diinginkan.

Sementara Teori Perubahan Hukum adalah suatu kerangka konseptual yang digunakan untuk memahami dan menjelaskan proses perubahan dalam sistem hukum suatu negara atau yurisdiksi. Teori ini berkaitan dengan studi tentang bagaimana hukum berubah seiring waktu, baik dalam hal substansi hukum (isinya) maupun dalam hal proses pembentukan dan pelaksanaannya. Teori Perubahan Hukum melibatkan analisis tentang faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan hukum, seperti perubahan sosial, perubahan politik, perkembangan teknologi, dan perubahan nilai-nilai masyarakat. Hal ini juga melibatkan pemahaman tentang mekanisme atau proses hukum yang digunakan dalam menghasilkan perubahan hukum, seperti

legislasi, preseden, keputusan pengadilan, atau interaksi antara lembaga-lembaga hukum.

Hukum yang dibangun atas hal-hal berkaitan dengan uruf, muamalah, atau semacamnya yang sesuai dengan kebutuhan dan maslahat hamba. Hukumnya berkaitan erat dengan makna, pengaruh *'illat* yang dibentuk atas hal tersebut. Apabila hal tersebut tidak ditemukan, hukumnya wajib berubah bersamaan dengan hilangnya hal tersebut. Suatu hukum berubah bersamaan dengan ada atau tidak adanya *'illat*. Salah satu dalil tentang berubahnya suatu hukum karena berubahnya kemaslahatan, seperti yang diriwayatkan dari 'Umar bin al-Khattab yang menggugurkan *had* pemotongan tangan bagi pencuri pada masa paceklik dan tidak melaksanakan pemotongan tangan pemuda yang kelaparan karena tidak memenuhi syarat yang mengharuskan penerapan sanksi tersebut, termasuk kasus yang serupa dengan paceklik adalah pengungsi yang mengambil hak milik orang lain karena darurat.⁷³ Contoh tersebut terlihat bahwa ketika memutuskan perkara, baik itu seorang pemimpin, hakim, maupun pembuat fatwa (*mufti*) yang bijaksana seperti Umar, sepatutnya mempertimbangkan prinsip keadilan dan kemaslahatan.

Ketika *Syāfi'i* menetap di Mesir banyak pendapatnya yang berubah tentang permasalahan yang dihadapinya, pendapatnya dikenal dengan *qaul al-jadīd* (pendapat pembaharuan). Sebab berubahnya pendapat *Syāfi'i* karena berbedanya generasi dan

⁷³Abd al-'Aziz Muhammad 'Azzam, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, al-Qahirah; Dar al-Hadis, 2005. hlm. 213.

lingkungan.⁷⁴ Sejatinya, setiap produk hukum tidak hanya dicapai dari penelusuran dari teks-teks suci saja (al-Qur'an dan Hadis), tapi juga hasil pantauan mendalam dari realitas yang ada. Oleh karena itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah mengungkapkan satu ungkapan yang monumental, yaitu:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة و الأحوال و النيات

والعوائد⁷⁵

Maksudnya:

“Suatu fatwa (tentang hukum syar‘i tertentu) bisa saja berubah karena berubahnya zaman, tempat, kondisi, niat, dan uruf”.

Ibnu Qayyim mencantumkan materi khusus terkait ungkapan tersebut. Dia menjelaskan urgensi merubah fatwa karena terjadinya perubahan kondisi, *‘urf*, zaman dan tempat dengan menyertakan teori dan aplikasinya.

3. Applied Teory; Teori Kerukunan Umat Beragama dan Teori Moderasi Beragama

Teori Kerukunan Umat Beragama adalah kerangka konseptual yang digunakan untuk memahami dan menganalisis hubungan antara individu-individu dari berbagai agama dalam suatu masyarakat atau komunitas. Teori ini berfokus pada upaya memahami faktor-faktor yang berkontribusi pada terciptanya

⁷⁴ Ibid, hlm. 213

⁷⁵ Abu ‘Abdullah Muhammad Ibnu Abu Bakr Ibnu Ayyub Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *‘Ilam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-Alamin*, (Riyad: Dar Ibnu al-Jauzi, 1423 H), Vol 4, h. 337.

kerukunan, toleransi, dan harmoni antar umat beragama. Teori ini melibatkan pemahaman tentang prinsip-prinsip dialog antar agama, penghargaan terhadap perbedaan agama, dan upaya untuk mempromosikan kesadaran, saling pengertian, dan keterlibatan aktif antara umat beragama yang berbeda. Hal ini juga melibatkan analisis tentang faktor-faktor yang mempengaruhi kerukunan, seperti faktor sosial, politik, ekonomi, dan budaya.

Beberapa aspek yang dapat dibahas dalam Teori Kerukunan Umat Beragama meliputi pentingnya dialog antar agama, penghargaan terhadap kebebasan beragama dan hak asasi manusia, pengembangan pemahaman dan pengetahuan agama yang lebih mendalam, peningkatan kesadaran lintas agama, dan upaya kolaboratif untuk memecahkan masalah sosial bersama.

Sementara teori Moderasi Beragama adalah suatu konsep atau pendekatan yang menganjurkan sikap tengah atau moderat dalam praktik agama. Teori ini menekankan pentingnya menemukan keseimbangan antara keyakinan agama yang kuat dan penghargaan terhadap perbedaan serta toleransi terhadap pandangan agama yang berbeda. Teori ini menghargai prinsip-prinsip dasar agama, namun juga mengajarkan pentingnya menghindari ekstremisme dan fanatisme agama. Dalam konteks ini, moderasi berarti menolak sikap dan tindakan yang ekstrem, intoleran, atau mengancam kerukunan antar umat beragama. Konsep ini mendorong umat beragama untuk mempraktikkan agama mereka dengan penuh kasih sayang, keadilan, toleransi, dan pengertian terhadap agama lain. Teori Moderasi Beragama menekankan pentingnya mengembangkan pemahaman yang lebih

mendalam tentang nilai-nilai universal agama, seperti cinta, perdamaian, kerukunan, dan kasih sayang, yang dapat membantu mengatasi perbedaan dan membangun hubungan yang lebih harmonis antara umat beragama.

H. Metode Penelitian

1. Pendekatan Penelitian

Dilihat dari pendekatannya, penelitian ini merupakan model penelitian tokoh dengan pendekatan kualitatif sehingga metode yang diterapkan ialah metode kualitatif.⁷⁶ Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang temuan-temuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya.⁷⁷ Secara metodologis penelitian ini termasuk penelitian hukum normatif yang menelaah konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *Syātibī* dan relevansinya dengan kerukunan umat beragama di Indonesia. Soerjono Soekanto menjelaskan, bahwa penelitian hukum normatif adalah penelitian hukum yang dilakukan dengan cara meneliti bahan pustaka yang ada atau data sekunder belaka, atau disebut juga penelitian hukum kepustakaan.⁷⁸ Dilihat dari sifatnya, penelitian ini termasuk penelitian deskriptif, yaitu penelitian yang memberikan data yang seteliti mungkin tentang

⁷⁶ Metode kualitatif adalah metode penelitian yang mengumpulkan data melalui pengamatan, wawancara, atau penelaahan dokumen. Lihat: Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosda, 2013 M), Cet. Ke-31, hlm. 9.

⁷⁷ Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Hlm. 4.

⁷⁸ Soerjono Soekanto, *Penelitian Hukum Normatif*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013 M), Cet. Ke-15, hlm. 13-14.

manusia, keadaan atau gejala-gejala lain dengan maksud utama untuk mempertegas hipotesa-hipotesa, memperkuat teori-teori lama, atau untuk menyusun teori-teori baru.⁷⁹

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan historis dan pendekatan perbandingan. Dalam melakukan analisis terhadap sumber sekunder diterapkan pendekatan masalah (*istislahiah*).

2. Tehnik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini data didapatkan melalui penelaahan dokumen atau tehnik studi dokumenter. Instrumen pengumpul data ialah peneliti sendiri sebagai konsekuensi logis dari metode kualitatif yang digunakan.⁸⁰ Sumber data yang digunakan adalah sumber data sekunder berupa bahan primer, bahan sekunder, dan bahan tersier. Bahan primer yang digunakan adalah kitab karya originalnya *Syāṭibī; Al-Muwāfaqāt dan Al-I'tisām*. Sementara bahan sekunder yang digunakan terdiri atas hasil-hasil penelitian, hasil karya karangan ulama lain tentang *Syāṭibī* dan *ḥifz al-dīn*. Adapun bahan tersier yang digunakan berupa kamus, ensiklopedia dan sebagainya. Bahan primer hukum Islam yang digunakan terdiri atas al-Qur'an dan hadits. Sementara bahan hukum sekundernya berupa karya ilmiah tentang fikih. Adapun bahan tersiernya juga terdiri atas kamus, ensiklopedia, dan sebagainya.

Langkah-langkah pengumpulan data melalui teknik studi dokumenter sebagai berikut. *Pertama*, menelaah dan mengkaji bahan-bahan pustaka yang ada, baik yang bersifat primer, sekunder

⁷⁹ Sarjono Soekamto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI-Press, 2012 M), hlm. 10.

⁸⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian...*, hlm. 9.

maupun tersier menyangkut konsep *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *syātibī* dan relevansinya dengan kerukunan umat beragama di Indonesia . *Kedua*, menyusun saripati makna dari informasi-informasi dalam bahan pustaka tersebut. *Ketiga*, merekonstruksi saripati makna tersebut dalam format tulisan sesuai dengan kerangka pembahasan.

3. Analisis Data

Data yang terkumpul diolah dengan menggunakan metode kualitatif, kemudian data dianalisis dengan menggunakan analisis kritis. Analisis kritis diterapkan pada pengkajian terhadap bahan primer dan bahan sekunder dengan mendeskripsikan gagasan-gagasan serta memberi penafsiran untuk mendapatkan informasi yang komprehensif tentang masalah yang dibahas. Penelitian ini sifatnya adalah penelitian kualitatif, teknik analisisnya dapat pula dilakukan dengan teknik analisis isi (*content analysis*).⁸¹

Adapun cara yang peneliti lakukan untuk mengambil data dari kitab-kitab, yaitu dengan cara: studi dokumen yaitu mempelajari, membaca, menganalisa, mengklarifikasi dan mengklasterkan, misalkan tentang konsep *ḥifẓ al-dīn*, mungkin *Syātibī* tidak membuat definisi, penulis melakukan pengecekan di *mausu'ah*, kamus atau tempat lain tentang beberapa kata dan kategori yang dimaksud dengan *ḥifẓ al-dīn* setelah itu mencari

⁸¹ *Content analysis* adalah suatu teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replecabel*). *Content Analysis* juga dikenal dengan analisis dokumen, analisis aktifitas dokumen, dan analisis informasi. Lihat: Klaus Krippendorff, *Content Analysis; Introduction to it's Theory and Methodology*. Terj. Farid Wajdi dengan judul *Analisis Isi, Pengantar Teori dan Methodology*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hlm 15, dan Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000 M), Cet. Ke-4, hlm. 68.

pada karangan-karangan *Syātibī* kata/kalimat yang bisa disimpulkan sebagai definisi *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn*. Cara lain, misalnya *Syātibī* tidak membuat definisi *ḥifẓ al-dīn* maka penulis terbantu dengan definisi yang dibuat oleh ilmuan lain, penulis teliti apakah unsur-unsur ini ada atau tidak di dalam pandangan *Syātibī*? Jika ditemukan ada dengan kalimat tertentu sehingga bisa rumuskan seperti ini definisi yang beliau buat. Selanjutnya penulis lakukan analisis, komentar dan penjelasan. “Salah satu format penelitian kualitatif adalah deskriptif dimana ianya lebih banyak atau masih dipengaruhi oleh paradigma positivistik”.⁸²Format deskriptif kualitatif pada umumnya dilakukan pada penelitian dalam bentuk studi kasus dan untuk meneliti masalah-masalah yang membutuhkan studi mendalam.⁸³

⁸² Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2007. Hlm. 67

⁸³ Ibid, hlm. 69.

BAB II

KONSEP *HIFẒ AL-DĪN* MENURUT PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ*

A. Teori *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Syarī'ah Islam merupakan *rahmatan lil 'ālamīn* memiliki maksud dan tujuan untuk mendatangkan kemaslahatan (kebaikan) bagi umat manusia dan menolak kemudharatan (bahaya) darinya. Tujuan dan maksud *syarī'ah* ini dikenal dengan sebutan *maqāṣid syarī'ah*. Secara bahasa *maqāṣid syarī'ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqāṣid* dan *syarī'ah*. *Maqāṣid* adalah bentuk jama' dari *maqṣud* yang berarti kesengajaan atau tujuan.⁸⁴ Dalam kamus *Lisan al-Arab* bahwa makna asli *Maqāṣid* yang paling tepat adalah الإعتقاد والإعتصام.⁸⁵ Menurut Louis Ma'luf dalam kamus *Munjid* diartikan sebagai tempat tujuan, maksud dan kesengajaan.⁸⁶ *Syarī'ah* yang berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju air ini dapat dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.⁸⁷

Ada beberapa definisi yang telah disampaikan oleh para ulama usul fiqh modern tentang istilah *maqāṣid*. Dimana para ulama *mutaqaddimīn* tidak pernah mengemukakan definisi yang spesifik terhadap *maqāṣid*, malah *Syāṭibī* yang terkenal sebagai

⁸⁴ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed)(London: Mac Donald &Evan Ltd, 1980), hlm. 767

⁸⁵ 6 Ibn Manzur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, Dar al-Sadr, Beirut, h. 258

⁸⁶ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 632.

⁸⁷ Ibn Mandhur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, Dar al-Sadr, Beirut, hlm.175

pelopor ilmu *maqāṣid*-pun tidak pernah memberikan definisi tertentu kepadanya. Namun ini tidak bermakna mereka mengabaikan *maqāṣid al-Syarī'ah* di dalam hukum-hukum syara'. Berbagai ungkapan tentang *maqāṣid* dapat dilihat di dalam karya-karya mereka. Kita dapati beberapa ungkapan ulama klasik yang beragam yang menjadi unsur di dalam definisi-definisi yang dikemukakan oleh ulama *mutaakhhirīn* setelah mereka. Nilai-nilai *maqāṣid al-Syarī'ah* itu terkandung di dalam setiap ijihad dan hukum-hukum yang dikeluarkan oleh mereka. Ini karena nilai-nilai *maqāṣid al-Syarī'ah* itu sendiri memang telah terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah⁸⁸.

Ada yang mengartikan *maqāṣid* ialah *Maṣlahah* itu sendiri, sama dengan menarik *Maṣlahah* atau menolak *mafsadah*. Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa *syarī'ah* itu berasaskan kepada hikmah-hikmah dan *maṣlahah-maṣlahah* untuk manusia di dunia atau di akhirat. Perubahan hukum yang berlaku berdasarkan perubahan zaman dan tempat adalah untuk menjamin bahwa *syarī'ah* dapat mendatangkan kemaslahatan (kebaikan) kepada manusia⁸⁹. Adapun Al-'Izz bin Abdul Salam berpendapat bahwa "*Syarī'ah itu semuanya Maṣlahah, menolak kejahatan atau menarik kebaikan...*"⁹⁰. Yang lain ada juga yang mendefinisikan *maqāṣid* sebagai lima prinsip Islam yang asas yaitu menjaga

⁸⁸ Muhammad Fathi al-Duraini, *al-Manahij al-Usuliyah*, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1997, hal..48.

⁸⁹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996M, jil.3, hal. 37

⁹⁰ Al-Izz bin Abdul Salam, *Qawaidul Ahkam fi Mashalihil Anam*, jil.1 Cet. DKI Beirut. tt, hlm. 9

agama, jiwa, akal , keturunan dan harta. Sementara di sisi yang lain, ada juga ulama klasik yang menganggap *maqāṣid* itu sebagai logika *pensyarī'ahan* sesuatu hukum⁹¹.

Abu Ishaq Al- *Syāṭibī* (w:790H) mendefinisikannya sebagai:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين

والدنيا معا

“*Sesungguhnya syarī'ah itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia dalam agama dan dunia secara bersama-sama*”⁹²

الأحكام مشروعة لمصالح العباد

”*Hukum-hukum diundangkan untuk kemashlahatan hamba*”.

Syāṭibī tidak mendefinisikan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai mashlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun diakhirat. *Syāṭibī* meletakkan posisi maslahat sebagai ‘illat hukum atau alasan *pensyarī'ahan* hukum Islam, berbeda dengan ahli ushul fiqih lainnya An-Nabhani misalnya, beliau dengan hati-hati menekankan berulang-ulang, bahwa maslahat itu bukanlah ‘illat atau motif (*al-ba'its*) penetapan *syarī'ah*, melainkan hikmah, hasil (*natījah*), tujuan (*ghāyah*), atau akibat (*‘āqibah*) dari penerapan *syarī'ah*.

⁹¹ Nuruddin Mukhtar, al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqasidi*, Cet. DKI Beirut. tt , 1998M , hal. 50

⁹² Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia:Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t ,Vol. 2 hlm.5

Dari definisi global ini Ibn 'Āsyūr mencoba mendefinisikannya kembali dengan “*Makna dan hikmah-hikmah yang keberadaannya selalu diperhatikan oleh Allah dan Rasul-Nya pada setiap penciptaan hukum*”.⁹³ Sedangkan menurut ‘Alāl al Fāsi: *Maqāṣid al-syarī’ah adalah tujuan syarī’ah dan rahasia yang diletakkan oleh Allah SWT pada setiap hukum-hukum-Nya*⁹⁴. Ahmad Al-Raisuni mendefinisikannya dengan: “*tujuan-tujuan yang ditentukan oleh syarī’ah untuk diwujudkan demi kemaslahatan manusia*”.⁹⁵ Pandangan Satria Efendi tentang *Maqāṣid al-syarī’ah* berarti “*Tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam*”.⁹⁶ Berdasarkan pengertian tersebut, dapat dikatakan bahwa hukum Islam yang telah Allah dan Rasul tetapkan itu tidak mungkin sia-sia dan tentu ada maksudnya. Hukum-hukum diundangkan untuk kemaslahatan hamba.

Dalam konsep *maqāṣid al-Syarī’ah*, ada lima pokok dalam kehidupan yang wajib dijaga dan dilindungi, dikenal dengan istilah *Al-Ḍarūriyyāt Al-khamsah*, yaitu agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-‘aql*), harta (*al-māl*) dan keturunan (*al-nasb*). Demi terjaga hal ini, maka Islam mengharamkan perbuatan yang membahayakan atau melanggar lima hal pokok tersebut dan mensyarī’ahkan

⁹³ Ibn ‘Asyur, *Maqasid as Syari’ah al Islamiyah*, Yordania: Dar al Nafais, 2001, hlm. 165

⁹⁴ Al-Fasi, ‘Ilal, *Maqashid Al-Syari’ah Al-Islamiyah wa Makarimuha*, Maroko, 1979, Mathba’ah AlRisalah , hlm, 3.

⁹⁵ Al-Raisuni, Ahmad, *Nazhariyah Al-Maqashid ‘inda Al- Al-Syathibi*, Al-Dar Al-‘Alamiyah li AlKitab Al-Islamiyah, hlm, 17

⁹⁶ Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, Pertama Cetakan Ke 2. Penerbit : Kencana Prenada Media Group : Jakarta, 2008, hlm. 233

hukumannya. Pelanggaran terhadap salah satunya dianggap suatu kriminal yang patut diberikan hukuman yang tegas, demi terjaganya kemaslahatan publik.

Adalah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan primer. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, akan terancam keselamatan umat manusia. Keperluan dan perlindungan *Al-Darūriyyāt* ini dalam buku ushul fiqh, termasuk *Syātibī*, membagi menjadi lima buah, yaitu pemenuhan keperluan serta perlindungan yang diperlukan untuk:⁹⁷

- a. Keselamatan agama (ketaatan ibadah kepada Allah swt)
- b. Keselamatan nyawa (perindividu),
- c. Keselamatan akal (termasuk hati nurani),
- d. Keselamatan atau kelangsungan keturunan (eksistensi manusia) serta terjaga dan terlindunginya harga diri dan kehormatan seorang
- e. Keselamatan serta perlindungan atas harta kekayaan yang dikuasai atau dimiliki seorang.

Kelima *Al-Darūriyyāt* tersebut dikenal dengan *Al-Darūriyyāt al-Khamsah* adalah hal yang mutlak harus ada pada diri manusia. Karenanya Allah swt menyuruh manusia untuk melakukan segala upaya untuk keberadaan dan kesempurnaannya. Sebaliknya Allah swt melarang melakukan perbuatan yang dapat menghilangkan atau mengurangi salah satu dari lima *Al-Darūriyyāt* yang lima itu. Segala perbuatan yang dapat

⁹⁷ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Banda Aceh: CV Diandra Pritra Media, 2012), hal. 85

mewujudkan atau mengekalkan lima unsur pokok itu adalah baik, dan karenanya harus dikerjakan. Sedangkan segala perbuatan yang merusak atau mengurangi nilai lima unsur pokok itu adalah tidak baik, dan karenanya harus ditinggalkan. Semua itu mengandung kemaslahatan bagi manusia.⁹⁸ Bila salah satunya tidak ada maka hidup manusia akan terancam, berada dalam kesulitan yang sangat besar dan berkepanjangan, yang akan membawanya kepada kepunahan.⁹⁹

Maqāsid ditetapkannya *syāri'at* tersebut adalah untuk kemaslahatan umat Islam dan dapat dipahami secara rasional. Hal tersebut dapat dilihat dari beberapa dasar penetapan *maqāsid al-syārī'ah* berikut ini:

Pertama:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

“Dan perangailah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah”.¹⁰⁰

Ayat di atas menunjukkan bahwa tujuan disyārī'ahkan perang adalah untuk melancarkan jalan dakwah jika adanya gangguan dan mengajak manusia untuk menyembah Allah SWT.

⁹⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II, cet. ke-4 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hal 209

⁹⁹ Al Yasa' Abubakar, *Metode Istishlahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, (Banda Aceh: CV Diandra Pritra Media, 2012), hal. 85

¹⁰⁰ Al-Baqarah, ayat: 193

Kedua:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Dan dalam *qiṣāṣ* itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa”.¹⁰¹

Isi kandungan ayat di atas menerangkan bahwa adanya *qiṣāṣ* bertujuan untuk menghilangkan ancaman kehidupan bagi manusia.

Ketiga:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

“Dan Dia (Allah) tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”.¹⁰²

Ayat tersebut menerangkan bahwa agama Allah tidak akan memberatkan pemeluknya, apapun yang *disyarī’ahkan* tentu itu bertujuan untuk kemaslahatan manusia. Pemahaman mengenai *maqāṣid al-syarī’ah* tersebut sangatlah penting bagi *mujtahid* dalam penggalian hukum *syara’* dalam berijtihad. Karena, jika dalam berijtihad hanya menggunakan pendekatan *lafziyyah* dan mengabaikan maksud-maksud *syāri’ah*, maka akan dihadapkan pada beberapa kekeliruan dalam berijtihad.

Secara umum dipahami bahwa *syarī’ah* Islam *disyarī’atkan* untuk umat manusia, dan hukum-hukumnya pun selalu berkisar pada satu titik yang dituju oleh pembuatnya yaitu Allah Swt dan rasul Nya. Kajian Ibn. ‘*Āsyūr* terhadap beberapa dalil baik al-Qur`an maupun as-Sunnah mengharuskan kita percaya bahwa semua

¹⁰¹ Al-Baqarah, ayat: 179

¹⁰² Al-Maaidah, ayat: 6

hukum-hukum Islam digantungkan pada hikmah ataupun ‘*Illat* (sebab) yang semuanya kembali pada kemaslahatan umat manusia. Dalam literatur Islam, istilah *Maqāṣid Syari`ah* erat hubungannya dengan kajian fiqh dan ushulnya. Terutama dalam bahasan *masāliku al-‘illāt* (metode menemukan sebab) dalam bab *al-Qiyās* (dalil analog) lebih spesifik lagi ketika membahas *al-munāsabāt* (keselarasan antara hukum dengan tujuan), dimana istilah lain dari *al-munāsabāt* adalah *Ri’āyatu al-Maqāṣid* (memperhatikan tujuan). Sehingga *Syātibī* - bapak ilmu *Maqāṣid* - dalam kitabnya "*Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Al-Syarī`ah*" telah menyediakan porsi tersendiri bagi kajian ini dengan menyusun sebuah bab bernama "*Maqāṣid al-Syarī`ah*". Seiring dengan berkembangnya zaman dan permasalahan yang muncul pun cenderung sulit terpecahkan, pemahaman mengenai maslahat yang menjadi tujuan akhir dari *maqāṣid al-syarī`ah* merupakan kunci dalam menyelesaikannya. Hal tersebut dapat dilakukan melalui empat media, yaitu penegasan al-Qur’an, penegasan al-Hadis, *istiqrā’* (riset atau kajian induktif), dan *al-ma’qul* (logika).¹⁰³

Seperti kebanyakan ilmu-ilmu yang lain, ilmu *maqāṣid al-Syarī`ah* telah melewati beberapa fase mulai dari pembentukan hingga mencapai kematangannya, ada dua fase dalam perkembangannya, yaitu fase pra kodifikasi, dan fase kodifikasi.

Pertama: Fase Pra Kodifikasi

Bila dilihat dengan teliti, *maqāṣid syarī`ah* sebenarnya

¹⁰³ Ahmad Mawardi, *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2010, hlm. 208

sudah ada sejak al-Qur'an diturunkan dan hadits disampaikan oleh Rasulullah SAW. Karena *maqāṣid syarī'ah* pada dasarnya tidak pernah meninggalkan nash, tapi ia selalu bersamanya. Seperti yang tercermin dalam ayat “*wamā arsalnāka illā rahmatan lil'ālamīn*”, bahwa Allah SWT menurunkan *syarī'ah*Nya tidak lain adalah untuk kemaslahatan makhlukNya¹⁰⁴.

Oleh karena itu, setelah Nabi SAW. wafat dan wahyu terputus, sementara persoalan hidup terus berkembang, dan masalah-masalah baru yang tidak pernah terjadi pada masa Nabi menuntut penyelesaian hukum, maka para sahabat mencoba mencari sandarannya pada ayat-ayat al Qur'an maupun hadits. Jika mereka tidak menemukan nash yang sesuai dengan masalah tadi pada al-Qur'an maupun hadis, maka mereka akan berijtihad mencari hikmah-hikmah dan alasan di balik ayat maupun hadis yang menerangkan tentang suatu hukum, jika mereka menemukannya maka mereka akan menggunakan alasan dan hikmah tersebut untuk memberi hukum terhadap persolan baru tersebut.

Pada umumnya, para sahabat tidak mengalami kesulitan dalam menghukumi suatu persoalan baru yang muncul, karena dalam keseharian mereka telah bergaul dengan Rasulullah SAW. Mereka mengetahui peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab diturunkannya sebuah ayat, mereka melihat bagaimana nabi Muhammad SAW. menjalankan sesuatu atau meninggalkannya dalam situasi dan kondisi yang berlainan. Mereka mengerti alasan

¹⁰⁴ Nuruddin Mukhtar, al-Khadimi, *Ilm al Maqaasid al Syar'iyah*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2001, hal. 53

kenapa Nabi SAW. lebih mengutamakan sesuatu dari pada yang lain dan seterusnya, yang hal ini semua pada akhirnya melekat dalam diri mereka hingga kemudian membentuk rasa dan mempertajam intuisi serta cara berpikir mereka sesuai dengan *maqāṣid syarī'ah*.

Maqāṣid al-Syarī'ah pada masa mereka terlihat dari penggunaan *qiyās*, *ra'i* dan *ta'lil* serta mengacu kepada *'urf* dan maslahat, Ahmad berkata: “para sahabat dalam banyak persoalan berhujjah dengan *nusus* sebagaimana juga mereka berijtihad dengan pikirannya dan berhujjah dengan qiyas”¹⁰⁵, dan menurut beliau bahwa penggunaan akal pikiran dan qiyas termasuk bagian dari *maqāṣid* dengan ungkapannya: “dan keduanya bagian dari pemahaman maksud *syāri*”¹⁰⁶.

Di antara peristiwa-peristiwa baru yang muncul di era sahabat dan tidak terjadi pada saat Nabi SAW. masih hidup antara lain; pengumpulan al-Quran, pembagian *ghanīmah*, shalat Tarawih, thalaq tiga, berkumpul untuk shalat Tarawih, tidak memberlakukan potong tangan bagi pencuri karena keadaan kelaparan dan lain-lain¹⁰⁷.

Begitu pula ketika masa *tabi'in*, mereka bergerak dan melangkah di atas *manhaj* yang telah dilalui oleh guru-gurunya yaitu para sahabat. Sehingga corak yang terlihat dalam penggunaan

¹⁰⁵ Ibn Taymiah, *Fatawa Ibn Taymiah*, Dar Ibn Hazm Beirut, tt 19/285

¹⁰⁶ Ibid, 19/286

¹⁰⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Abu 'Abdullah Muhammad Ibnu Abu Bakr Ibnu Ayyub, *Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*, Riyad: Dar Ibnu al-Jauzi, 1423,hlm. 8

maqāsid syarī'ah untuk menyelesaikan masalah-masalah baru pada masa ini masih sama dengan masa sebelumnya. Misalnya tentang masalah *tas'īr* (penetapan harga untuk menjadi patokan umum) ketika harga kebutuhan-kebutuhan naik. Rasulullah SAW. sendiri enggan menetapkan harga meskipun waktu itu harga-harga naik, dengan memberi isyarat bahwa *tas'īr* mengandung unsur tidak rela dan pemaksaan terhadap orang untuk menjual harganya.

Namun, Sa'id bin al Musayyab, Rabi'ah bin Abdul Rahman dan lain-lain mengeluarkan fatwa boleh *tas'īr* dengan alasan kemaslahatan umum, serta menjelaskan alasan keengganan Rasul untuk *tas'īr* adalah tidak adanya tuntutan yang mendesak waktu itu, karena naiknya harga-harga di masa Nabi lebih dipicu oleh perubahan kondisi alam, yaitu kemarau panjang yang terjadi waktu itu. Sementara pada masa tabi'in, kenaikan harga dipicu oleh merebaknya penimbunan barang, kerakusan para pedagang, serta melemahnya kecenderungan beragama, sehingga hal ini menuntut penetapan harga umum untuk menjaga keseimbangan dan menghindari praktek penimbunan. Masih banyak contoh yang lain yang dilakukan oleh para tabiin. Sayangnya, pemahaman yang dimiliki para tabi'in dalam menggunakan *maqāsid syarī'ah* tidak dibarengi dengan kesadaran mereka untuk membukukan ilmu ini sehingga menjadi khazanah bagi generasi berikutnya agar mudah dipelajari.

Kedua: Fase Kodifikasi

Bila melihat sejarah, *maqāsid al-syarī'ah* telah dikembangkan oleh para mujtahid sebelum *Syātibī* dan bahkan

dikembangkan dan disempurnakan juga oleh para pemikir Islam kontemporer saat ini. Kata *al-maqāṣid* sendiri menurut Ahmad Raisuni, pertama sekali digunakan oleh Hakim al-Turmudzi, ulama yang hidup pada abad ke-3 hijriah. beliaulah, menurut Ahmad Raisuni, yang pertama kali mempopulerkan *maqāṣid al-syarī'ah* melalui kitab-kitabnya, *al-Shalah wa Maqāṣiduhu*, *al-Haj wa Asrāruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarī'ah*, *'Ilal al-'Ubudiyah* dan juga bukunya *al-Furūq* yang kemudian diadopsi oleh al-Qarafi menjadi judul buku karangannya.¹⁰⁸

Setelah al-Hakim kemudian muncul Abu Mansur al-Maturidy (w. 333. H.) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi (w.365 H.) dengan bukunya *Ushul al-Fiqh* dan *Mahāsin al-Syarī'ah*. Setelah al-Qaffal muncul Abu Bakar al-Abhari (w.375 H.) dan al-Baqillany (w. 403 H.) masing-masing dengan karyanya, di antaranya, *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalail wa al-'Illah* dan *al-Taqrīb wa al-Irsyad fī Tartīb Thuruq al-Ijtihad*. Sepeninggal al-Baqillany muncullah al-Juwainy, al-Ghazali, al-Razy, al-Amidy, Ibnu Hajib, al-Baidhawi, al-Asnawi, Ibnu Subuki, Ibnu Abd al-Salam, al-Qarafi, al-Thufi, Ibnu Taimiyyah dan Ibnu al-Qayyim.¹⁰⁹

Fase munculnya pembahasan *maqāṣid* di atas adalah versi Ahmad Raisuni, sedangkan menurut Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawy, sejarah *maqāṣid al-syarī'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum Ibnu Taimiyyah dan fase setelah Ibnu

¹⁰⁸ Ar-Raisuni, Ahmad, *Nazariyat al-Maqasid 'inda Al- Syatibi*. Riyadh: al-Dar al-'Ilmiah li al-Kitab al-Islami, 1992. hlm.32

¹⁰⁹ Ibid, hlm.40-71

Taimiyah.¹¹⁰ Adapun menurut Hammadi al-Ubaidy orang yang pertama kali membahas *maqāṣid al-syarī'ah* adalah Ibrahim al-Nakha'i (w.96H.), seorang *tabi'in* sekaligus gurunya Hammad ibnu Sulaiman gurunya Abu Hanifah. Setelah itu lalu muncul al-Ghazali, al-Izzu ibn Abdi al-Salam, Najamu *al-dīn* al-Thufi dan terakhir *Syāṭibī*.¹¹¹

Tapi jika kita menelusuri karangan-karangan yang sudah menyinggung tentang *maqāṣid syāri'ah*, maka kita akan menemukannya jauh sebelum al-Tirmidzi. Karena Malik (w. 179 H) dalam *Muwatthā'*nya sudah menuliskan riwayat yang menunjuk pada kasus penggunaan *maqāṣid* pada masa sahabat. Kemudian setelah itu diikuti oleh Syāfi'i (w. 204 H) dalam karyanya yang sangat populer *al-Risālah*, dimana ia telah menyinggung pembahasan mengenai *ta'lil ahkam* (pencarian alasan pada sebuah hukum), sebagian *maqāṣid kullīyah* seperti *ḥifẓ al-nafs* dan *ḥifẓ al-māl*, yang merupakan cikal bakal bagi tema-tema ilmu *maqāṣid*. Setelah Syāfi'i, muncul al-Hakim al-Tirmidzi, disusul Abu Bakar Muhammad al-Qaffal al-Kabir (w. 365H) dalam kitabnya *Mahāsinu al-Syarī'ah*, yang mencoba membahas alasan-alasan dan hikmah hukum supaya lebih mudah dipahami dan diterima oleh manusia.

Kemudian datang setelahnya al-Syaikh al-Shaduq (w. 381H) dengan kitabnya *Ilalu al-Syarai' wa al-Ahkām*, yang

¹¹⁰ Ahmad, Yusuf Muhamad al-Badawi. *Maqasid al-Syari'ah Inda Ibn Taimiyah*. Cairo: Dar al-Nafais, 2000. Hlm. 75-114.

¹¹¹ Al-Ubaidi, Hammadi. *al-Syatibi wa Maqashid al-Syari'ah*, Beirut: Dar alQutaibah, 1992. Hlm. 134

mengumpulkan riwayat-riwayat tentang *ta'lilu al-ahkām* dari ulama-ulama Syiah, dan al 'Amiri (w. 381 H) dalam kitabnya *al I'lam bi Manāqibi al Islām*, meskipun kitab ini membahas tentang perbandingan agama, namun ia menyinggung tentang *Al-Darūriyyāt al-Khamsah* (lima hal pokok yang dijaga dalam agama, yaitu; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) yang merupakan tema pokok dalam ilmu *maqāsid syarī'ah*.

Setelah itu datang Haramain (w. 478 H) dalam kitabnya *al Burhān* yang menyinggung tentang *Al-Darūriyyāt*, *Al-Taḥsīniyyāt* dan *Al-Ḥājīyāt*, yang juga menjadi tema pokok dalam Ilmu *Maqāsid*. Kemudian datang Ghazali (w. 505H) yang membahas beberapa metode untuk mengetahui *maqāsid*.

Kemudian al Razi (w. 606H), lalu al Amidi (w. 631H), dan 'Izzuddin bin 'Abd al Salam (w. 660H), kemudian al Qarafi (w. 684H), al-Thufi (w. 716H), Ibnu al-Taimiyyah (w. 728H), Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah (w. 751H), baru setelah itu disusul oleh *Syāṭibī*.

Menurut Ismail al-Hasani dalam kitabnya "*Nadhariyat al-Maqāsid 'inda al-Muhammad al-Thahir ibnu 'Āsyūr*" menyatakan bahwa pemikiran *al-maqāsid* dikenal dalam dua sumber; sumber dari ulama ushul dan ulama fiqih. Pemikiran *al-maqāsid* dalam pandangan ulama ushul ini diwakili oleh al-Juwaini (w. 478 H.) dan al-Ghazali (w. 505 H.). Sedangkan dalam pandangan ulama fiqih ditemukan al-'Izzu ibnu 'Abdi al-Salam (w. 660 H.), Syihab *al-dīn* al-Qarafi (w. 685 H.), Najam *al-dīn* al-Thufi (w. 716 H.), Ibnu Taimiyah (w. 728 H.), muridnya Ibnu al-Qayyim (w. 751 H.)

dan Abu Ishaq Al-Syātibī (w. 790 H.)¹¹²

Walaupun dengan versi yang berbeda-beda, namun dapat dipahami bahwa sebelum *Syātibī*, *maqāṣid al-syarī'ah* sudah ada dan sudah dikenal serta dibahas oleh sebagian ulama hanya saja susunannya belum sistematis seperti yang dibuat oleh *Syātibī*. Dan juga bisa disimpulkan bahwa dalam ilmu *maqāṣid syarī'ah*, *Syātibī* melanjutkan apa yang telah dibahas oleh ulama-ulama sebelumnya. Namun apa yang dilakukan oleh *Syātibī* bisa menarik perhatian banyak pihak karena ia mengumpulkan persoalan-persoalan yang tercecer dan dibahas sepotong-sepotong oleh ulama sebelumnya menjadi sebuah pembahasan tersendiri dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* dimana ia mengkhususkan pembahasan mengenai *maqāṣid* ini satu juz (yaitu juz dua) dari empat juz isi kitabnya. Ia juga mengembangkan dan memperluas apa yang telah dibahas oleh ulama-ulama sebelumnya mengenai *maqāṣid* ini, juga menyusunnya secara urut dan sistematis seperti sebuah disiplin ilmu yang berdiri sendiri, sehingga lebih mudah untuk dipelajari¹¹³.

Hal inilah yang menjadi kontribusi signifikan *Syātibī* dalam ilmu *maqāṣid syarī'ah*, sehingga amal yang dilakukannya menyadarkan banyak pihak tentang pentingnya *maqāṣid* ini, serta memberi inspirasi banyak orang untuk membahas *maqāṣid syarī'ah* ini lebih jauh, hingga Ibnu 'Āsyūr (w. 1393H) pada akhirnya mempromosikan *maqāṣid syarī'ah* ini sebagai sebuah

¹¹² Al-Ḥasani, Ismail, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1415H/1995M, Hlm. 41-71.

¹¹³ Nuruddin Mukhtar, al-Khadimi, *Ilm al Maqaasid al Syar'iyah*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2001, hal. 56-57

disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

Perhatian dan kecenderungan berbagai pihak terhadap pembahasan *Maqāṣid al-Syarī'ah* akhir-akhir ini semakin tinggi baik dalam bentuk kajian, tulisan maupun tahqiq, juga dalam bentuk pembelajaran, pengajaran dan sosialisasi serta pencerahan lainnya. Yang demikian itu disebabkan kebutuhan yang mendesak dan bersifat darurat untuk memahami ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam bidang *ijtihād, istinbāt, fatwa dan qaḍā* dan dalam bidang pemahaman taklif (keterikatan, cakupan dan implementasinya) serta dalam bidang tanggung jawab terhadap tuntutan *taklif* dan pelaksanaan risalah *Istikhlaf* dan kewajiban *Ishlah, Taujih* dan *Irsyad* di dunia ini.

Sebagaimana dipahami bahwa *Maqāṣid al-Syarī'ah* ini ibarat senjata bermata dua, bisa dimanfaatkan dalam kebaikan dan *ma'ruf* juga bisa digunakan untuk mendatangkan kejelekan, *munkar* dan *fasad*, oleh karena itu wajib bagi ulama dan orang-orang yang belajar agama untuk memahaminya dengan baik dan benar, dengan mengetahui kandungan, unsur dan *dhawābitnya* sehingga dapat diimplementasikan secara baik dengan metode yang benar yang bisa mendatangkan kemashlahatan yang hakiki dan syar'i bagi manusia dan menolak dari mereka keburukan dan kerusakan, menghindari dari ijtihad dan istinbat yang mengandung kesewenang-wenangan dalam penafsiran dan kesalahan dalam niat dan maksud, sebagaimana juga dapat menjauhkan dari penafsiran secara *dhahir* dan pemahaman tekstual terhadap nash dan dalil yang hanya melihat kepada fisik, *dhahir* dan bentuknya saja tanpa menggunakan pemikiran dalam peninjauan kepada bathin, makna,

tujuan dan maksudnya secara lebih detail¹¹⁴.

Teori *maqāṣid* berlandaskan kepada keseimbangan antara *dhahir* nash dan maksudnya, antara fisik dan maknanya, sesuai dengan pertimbangan syara' dan standar ijtihad yang benar dan *dhawābitnya*. Pembahasan tentang teori *maqāṣid al-Syarī'ah* yang menjadi landasan dan tolak ukur para mujtahid dalam memahami hukum dari dalil-dalil yang ada adalah sangat penting, sehingga hukum yang dihasilkan sesuai dengan maksud *syāri'* dalam mewujudkan kemashlahatan dan menolak kemudharatan bagi manusia di dunia dan akhirat.

Untuk mengungkapkan dan menentukan *maqāṣid al-Syarī'ah* terdapat dua cara yaitu sebagaimana yang telah disampaikan oleh *Syāṭibī*:

- a. Pertama: *Istinbath* (mengambil kesimpulan) langsung dari Al-Qur'an dan Sunnah, baik melalui *Amr* dan *Nahi*¹¹⁵ atau melalui pertimbangan *Illat Amr* dan *Nahi*¹¹⁶

Contohnya adalah perintah Allah untuk melaksanakan shalat, zakat dan haji dan larangan melakukan perbuatan keji dan maksiat, semua perintah tersebut mengandung hikmah dan maksud mendatangkan kebaikan dan manfaat bagi manusia dan menolak kejelekan dan mudharat dari mereka. Maka dipahami dari perintah

¹¹⁴ Nuruddin Mukhtar, al-Khadimi, *Ilm al Maqaasid al Syar'iyah*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2001, hal. 8

¹¹⁵ Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia:Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t ,Vol. 2 hlm.393

¹¹⁶ Ibid, 2/394

syara' bahwa maksud *syāri'* agar perintah tersebut dilaksanakan begitu juga dengan larangan tujuannya supaya ditinggalkan dan dijauhan. Perintah dan larangan merupakan cara pertama untuk mengetahui *maqāsid al-Syarī'ah* dan penetapan serta pengakuannya. Ataupun juga melalui *naṣuṣ taqrīriyah*¹¹⁷, yaitu nushus yang menetapkan *maqāsid* bukan hanya sunnah *taqrīriyah* saja. Contohnya adalah sejumlah ayat dan hadits yang menyatakan tentang *maqāsid* dan mashalih seperti maksud menghilangkan kesukaran yang dinyatakan oleh ayat: وما جعل عليكم في الدين من حرج

- b. Kedua: mengeluarkan dari *maqāsid aṣliyah* dan *tabī'ah*
Maqāsid Ashliyah adalah *maqāsid* asal dan asas seperti, berketurunan dan memakmurkan dunia yang merupakan maksud asal dari perkawinan, adapun *maqāsid tabī'ah* adalah maksud pada derajat kedua setelah maksud asal dan yang menguatkannya, seperti dalam maksud perkawinan: bersenang-senang dengan istri dan berbahagia dengan keturunan serta mendapatkan ketenangan jiwa.

Pemahaman terhadap *maqāsid al-syarī'ah* sangatlah penting bagi *mujtahid* dalam proses penggalian hukum *syara'* dalam berijtihad. Karena, jika dalam berijtihad hanya menggunakan pendekatan *lafziyyah* dan mengabaikan maksud-maksud *syarī'ah*,

¹¹⁷ Nuruddin Mukhtar, al-Khadimi, *Ilm al Maqaasid al Syar'iyah*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2001, hal. 67-68

maka akan dihadapkan pada beberapa kekeliruan dalam berijtihad. Secara umum dipahami bahwa *syari'ah* Islam disyari'atkan untuk umat manusia, dan hukum-hukumnya pun selalu berkisar pada satu titik yang dituju oleh pembuatnya yaitu Allah Swt dan rasul Nya. Kajian Ibnu 'Āsyūr terhadap beberapa dalil baik al Qur'an maupun as Sunnah mengharuskan kita percaya bahwa semua hukum-hukum Islam digantungkan pada hikmah ataupun 'Illat (sebab) yang semuanya kembali pada kemaslahatan umat manusia.

Dalam literatur Islam, istilah *maqāṣid* syari'ah erat hubungannya dengan kajian fiqh dan ushulnya. Terutama dalam bahasan *masaliku al illat* (metode menemukan sebab) dalam bab *al Qiyas* (dalil analog) lebih spesifik lagi ketika membahas *al munasabah* (keselarasan antara hukum dengan tujuan), dimana istilah lain dari *al-Munasabah* adalah *Riayatu al-Maqāṣid* (memperhatikan tujuan). Sehingga Abu Ishak al-Syātibī dalam kitabnya "*al Muafaqat fi Ushuli as Syari'at*" telah menyediakan porsi tersendiri bagi kajian ini dengan menyusun sebuah bab bernama "*Maqāṣid as Syari'ah*". Sejalan dengan perkembangan zaman dan permasalahan yang muncul pun cenderung sulit terpecahkan, pemahaman mengenai maslahat yang menjadi tujuan akhir dari *maqāṣid al-syari'ah* merupakan kunci dalam menyelesaikannya. Hal tersebut dapat dilakukan melalui empat media, yaitu penegasan al-Qur'an, penegasan al-Hadis, *istiqrā'* (riset), dan *al-ma'qul* (logika).¹¹⁸

Dalam praktiknya, ijtihad dengan menggunakan pendekatan

¹¹⁸ Mawardi, Ahmad , *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2010. hlm., 208

maqāṣid al-syarī'ah lebih mengutamakan media *istiqrā'*, yaitu dengan melakukan riset atau kajian secara kolektif. Maksudnya kolektif di sini yaitu dilakukan oleh para ahli dalam bidang yang berbeda-beda, seperti ekonomi, politik, kesehatan dan psikologi. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh permasalahan kontemporer yang semakin kompleks dan dirasa tidak akan bisa terpecahkan jika hanya dilakukan oleh seseorang yang hanya ahli dalam satu bidang ilmu saja.

Selain itu, kajian tersebut tentu harus diiringi dengan logika yang rasional dan menitikberatkan pada hasil akhir yang akan tercapai, akan tetapi juga tidak mengabaikan dalil al-Qur'an atau Sunah yang merupakan sumber utama hukum. Dengan begitu, *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan ijtihad tidak hanya berdasar logika saja dalam mencapai kemaslahatannya, tapi juga bertumpu pada dalil yang ada. Sehingga, tidaklah benar jika ada pernyataan bahwa dengan menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan ijtihad merupakan metode yang hanya mementingkan hawa nafsu.

Dalam prakteknya, ada tiga hal pokok yang menjadi dasar utama ijtihad dengan pendekatan *maqāṣid al-Syarī'ah*: pertama, orang yang menentukan hukum benar-benar memenuhi syarat sebagai *mujtahid*. Kedua, mengetahui dengan baik konteks problematika hukum yang ada. Ketiga, berpegang teguh pada dalil-dalil yang diperhitungkan. Dalam prosesnya, tiga dasar tersebut dilakukan dalam tiga tahapan besar, yaitu: pertama *tashawwur*, yaitu tahapan pengenalan hakikat permasalahan dan konteksnya dalam realitas. Kedua *takyif*, yaitu menyusun dalil-dalil yang dianggap sesuai dengan masalah-masalah baru tersebut. Ketiga *tathbiq*, yaitu

tahapan terakhir penentuan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, akibat hukum dan tujuan-tujuan utama hukum itu sendiri.¹¹⁹

Beberapa ulama dan cendekiawan muslim modern berusaha merumuskan konsep modern terhadap makna dan cakupan *maqāṣid*, diantaranya adalah Jasser Auda dalam beberapa karyanya mencoba memberikan ide pembaruan tersebut seperti pengembangan makna dalam pembahasan *Al-Darūriyyāt* dari “penjagaan” dan “perlindungan” menuju “pengembangan” dan “hak-hak asasi”. Secara tradisional, *ḥifẓ al-nasl* (perlindungan keturunan) adalah salah satu keniscayaan yang menjadi tujuan hukum Islam, beberapa ulama terdahulu memberikan makna yang tidak jauh berbeda dari makna penjagaan dan perlindungan, namun di abad ke-20 M para penulis *maqāṣid* secara signifikan berusaha mengembangkan “perlindungan keturunan” menjadi “teori berorientasi keluarga”, Ibn ‘Āsyūr misalnya menjadikan “peduli keluarga” sebagai *maqāṣid* hukum Islam¹²⁰.

Begitu juga dengan *ḥifẓ al-‘aql* (perlindungan akal) yang awalnya bermaksud larangan minuman keras, sekarang ini maknanya berkembang menjadi “pengembangan pikiran ilmiah”, “perjalanan menuntut ilmu”, “melawan mentalitas taklid” dan “mencegah mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri”. Sama halnya dengan *ḥifẓ al-‘Ird* (perlindungan kehormatan), akhir-akhir ini dalam hukum Islam secara berangsur-angsur diganti dengan

¹¹⁹ Ibid, hlm. 237

¹²⁰ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Mizan, Bandung, 2015, Hal. 56-57.

“perlindungan harkat dan martabat manusia”, bahkan menjadi “perlindungan hak-hak asasi manusia” sebagai *maqāṣid* dalam hukum Islam¹²¹.

Dengan cara serupa, *ḥifẓ al-dīn* bermakna perlindungan agama dalam terminology al-Ghazali ‘hukuman atas meninggalkan keyakinan yang benar’ menurut al-Amiri, namun akhir-akhir ini makna ini diinterpretasikan ulang menjadi konsep yang sama sekali berbeda yaitu “kebebasan kepercayaan” atau “kebebasan berkeyakinan” dalam ungkapan kontemporer lainnya, mereka berpedoman pada ayat “*tiada paksaan dalam agama*” sebagai prinsip fundamental.

Terakhir, *ḥifẓ al-māl* (perlindungan harta) versi al-Ghazali dan ‘hukuman bagi pencurian’ menurut al Amiri serta “proteksi uang” versi al Juwaini, akhir-akhir ini berkembang menjadi istilah-istilah sosio ekonomi yang familier, misalnya “bantuan sosial”, ‘pengembangan ekonomi’, ‘distribusi uang’, ‘masyarakat sejahtera’ dan ‘pengurangan perbedaan antar-kelas sosial-ekonomi’¹²². Pengembangan ini memungkinkan penggunaan *maqāṣid* untuk mendorong pengembangan ekonomi yang sangat dibutuhkan di kebanyakan negara-negara berpenduduk mayoritas muslim.

Tingginya perhatian terhadap *maqāṣid al-Syarī’ah* akhir-akhir ini karena beberapa hal, diantaranya adalah:

¹²¹ Yusuf Al Qaradawi, *Madkhal li-Dirasah al-Syariah al-Islamiyah*, Cairo, Wahba, 1997, Hal. 101.

¹²² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, Mizan, Bandung, 2015, Hal. 59

- Dalam rangka mencari solusi atas persoalan baru saat ini melalui *maqāṣid al-Syarī'ah*, khususnya pada kasus yang tidak ada nash dan ijma' ulama ataupun sudah ada nash tapi bersifat *dhanni* yang mengandung takwil dan penelitian lebih lanjut, atas kondisi demikian dirasa perlu untuk kembali melihat sisi *maqāṣid* untuk menjelaskan hukum terhadap persoalan tersebut.
- Penekanan pada moderasi dan keadilan *syarī'ah* Islam dengan menjauhi sifat *ifrath* dan *tafrith* dalam menggunakan *maqāṣid*
- Menghadapi tuduhan orang-orang bathil yang membawa *syarī'ah* ke arah kejumudan yang berlawanan dengan realisme *syarī'ah* itu sendiri.

B. *Maqāṣid al-Syarī'ah* Menurut *Syāṭibī*

Sesuatu yang tidak asing lagi di lingkungan para ulama yang berkecimpung dalam jurisprudensi Islam (*ushul al-fiqh*) tentang teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang disistematisasi dan dikembangkan oleh *Syāṭibī*. Bahkan Musthafa Said al-Khin dalam bukunya *al-Kafi al-Wāfi fi Uṣul al-Fiqh al-Islamy* membuat kategorisasi baru dalam aliran Ilmu Ushul Fiqh. Apabila sebelumnya hanya dikenal dua aliran saja, yaitu aliran *Mutakallimīn* dan *fuqaha* atau *Syafi'iyah* dan *Hanafīyah*, maka al-Khin menambahnya lagi menjadi lima aliran: *Mutakallimīn*, *Hanafīyah*, *al-Jam'i*, *Takhrij al-Furu'* 'alal

*Uşul dan Syātibīyyah.*¹²³

Dengan demikian, pembagian tersebut telah menempatkan pemikiran *Syātibī* dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* menjadi salah satu bagian corak aliran yang terpisah dari aliran ushul fiqh lainnya. Hal ini karena dalam coraknya, *Syātibī* mencoba menggabungkan teori-teori (*nadhāriyyāt*) ushul fiqh dengan konsep *maqāsid al-syarī'ah* sehingga produk hukum yang dihasilkan lebih hidup dan kontekstual.

Syātibī dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* mempergunakan kata yang berbeda-beda berkaitan dengan *maqāsid al-syārī'ah*. Kata-kata itu ialah *maqāsid al-syārī'ah*¹²⁴, *al-maqāsid al-syar'īyah fi al-syarī'ah*¹²⁵, dan *maqāsid min syar'i al-hukm*¹²⁶. *Maqāsid al-Syarī'ah* sebagaimana dikutip dari ungkapannya sendiri:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا
معا¹²⁷

“Sesungguhnya *syarī'ah* itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dalam urusan agama dan dunia secara bersama-sama.”

Dalam ungkapan yang lain dikatakan oleh *Syātibī*

¹²³ Al-Khin, Musthafa Said, *Al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Beirut: Muassasah Risalah, 2000, hlm. 24-30

¹²⁴ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uşul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm.21

¹²⁵ Ibid, hal. 23

¹²⁶ Ibid, hal. 374

¹²⁷ Ibid, hal. 6

“*Hukum-hukum disyāri’atkan untuk kemaslahatan hamba.*”

Jadi, *maqāṣid* merupakan maksud atau tujuan yang ingin dicapai dalam melakukan sesuatu.

Syātibī dengan metodologinya dalam *Al-Muwāfaqāt* mencoba menggabungkan teori-teori ushul fiqih dengan *maqāṣid al-syarī’ah* dengan maksud menjadikannya sebagai penghubung sekaligus jembatan untuk meng-“*ishlahkan*” kedua kecenderungan tersebut. Dengan tidak mengecilkan arti penting pemikiran *maqāṣid* dan peran para sebelum *Syātibī*, pemikiran sistematis *Syātibī* sudah dianggap mewakili untuk mengungkapkan pendekatan *al-Maqāṣid* ini. Dengan demikian pemikiran *maqāṣid* selain *Syātibī*, dalam pembahasan ini, hanya menjadi pelengkap dan untuk memperkaya teori yang dikembangkannya.

Membahas pemikiran *Syātibī* tentang *maqāṣid* yang ditulis dalam kitabnya “*Al-Muwāfaqāt*”, tidak bisa dilepaskan dengan dua tujuan asasi penulisan kitab tersebut yang terkait erat dengan kondisi objektif masyarakatnya. Tujuan pertama adalah mengungkap rahasia di balik beban *syarī’ah*, sebagaimana judul bukunya sebelum diganti dengan *Al-Muwāfaqāt*, dan kedua adalah mempertemukan dua Mazhab yang berseberangan dalam

¹²⁸ Ibid, hal. 54

pemikiran hukum Islam; yaitu Ibnu al-Qasim dan Abu Hanifah.¹²⁹ Tujuan ini telah diungkapkan sendiri oleh *Syātibī* dalam *mukaddimah* kitabnya tersebut. Dengan demikian, menelaah pemikiran *Syātibī* harus selalu dikaitkan dengan tujuan asasi tersebut dan kondisi obyektif masyarakat dan para pemimpin masa *Syātibī*. Keinginannya menyingkap rahasia-rahasia diturunkannya *syārī'ah* tidak lain dikarenakan perselisihan para ulama yang semakin meruncing; antara pengikut Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i, dan antara para kaum sufi dan ahli hukum.

Sebelum membahas lebih jauh pemikirannya, perlu kiranya terlebih dahulu diungkapkan gambaran sekilas mengenai kitab *Al-Muwāfaqāt*. Pemikiran *Syātibī* tentang *maqāsid al-syarī'ah* tertuang dalam satu kitab yang bernama *Al-Muwāfaqāt*. Kitab ini merupakan kitab yang terbesar yang menjadi rujukan utama untuk mempelajari dan menggunakan *maqāsid al-syarī'ah* dalam memecahkan persoalan hukum. Rasyid Ridha berkata dalam sebuah syairnya yang dituangkan dalam *Muqaddimah Kitab Al-I'tishām*, ketika mengomentari dua buah kitab karya *Syātibī*, yaitu *Al-Muwāfaqāt* dan *Al-I'tishām* menyatakan “*Qalilun minka yakfīni wa lakin qalīluka la yuqalu lahū qalīl*”. Bahkan ia lebih jauh memberikan dua buah gelar bagi *Syātibī* yaitu *Mujaddid fī al-Islam* dengan Kitab *Al-Muwāfaqāt*-nya dan *al-Mushlih* dengan Kitab *Al-I'tishām*-nya.¹³⁰

¹²⁹ Al-Hasani, Ismail, *Naẓariyah al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1415H/1995M, hlm. 66

¹³⁰ Ridha, Muhammad Rasyid, *Mukaddimah Kitab al-I'tishām*, Dar Kutub al-Araby, t.th. hlm. 4

Sudah selayaknya *Syāṭibī* menyanggah dua gelar di atas karena dalam *Al-Muwāfaqāt* ia mencoba memperbaharui pemahaman *syārī'ah* dengan jalan membawa *aqal* untuk memahami *maqāsid* dan rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya. Sementara dalam *Al-I'tisām* ia mencoba mengembalikan *bid'ah* kepada *sunnah* serta mencoba menawarkan konsep untuk membangun sebuah kehidupan masyarakat yang sesuai dengan apa yang dipraktikkan pada masa Rasulullah SAW. dan *al-Khulafa al-Rasyidin*.

Kitab *Al-Muwāfaqāt* awalnya diberi judul *al-Ta'rif bi Asrār al-Taklīf* karena mengungkap rahasia-rahasia di balik hukum *taklīf*. Akan tetapi *Syāṭibī* merasa kurang cocok dengan judul ini sehingga suatu hari beliau bermimpi. Dalam mimpinya ini *Syāṭibī* bertemu dengan salah seorang gurunya, keduanya berjalan dan bercerita dengan seksama. Lalu gurunya itu berkata kepada *Syāṭibī*: “Kemarin saya bermimpi melihat kamu membawa sebuah buku hasil karyamu sendiri. Lalu saya bertanya kepadamu tentang judul buku itu dan kamu mengatakan bahwa judulnya adalah *Al-Muwāfaqāt*. Saya lalu bertanya kembali maknanya dan kamu menjawab bahwa kamu mencoba menyelaraskan dua Mazhab yaitu Maliki dan Hanafi”. Setelah mimpi itu, *Syāṭibī* mengganti nama bukunya dengan nama *Al-Muwāfaqāt*.¹³¹

Dari apa yang disampaikan oleh *Syāṭibī* ini menunjukkan bahwa ia mencoba menyamakan kedudukan Malik dan Abu

¹³¹Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia:Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t ,Vol. 2 hlm.17

Hanifah. Ia mengangkat kedudukan Malik dan menjadikan Abu Hanifah sejajar dengan kedudukan Ibnu al-Qasim, salah seorang murid Malik. Kitab *Al-Muwāfaqāt* ini pertama kali dikenal di Tunis oleh para mahasiswa dan para ulama Tunis saat itu. Kemudian untuk pertama kalinya dicetak di Tunisia pada tahun 1302 H atau 1884 M di *Mathba'ah al-Daulah al-Tunisiyyah* dengan *tashih* dari tiga ulama besar Tunisia saat itu yaitu: Syaikh Ali al-Syanufi, Syaikh Ahmad al-Wartany dan Syaikh Shalih Qayiji. Sedangkan di Mesir baru dicetak pertama kali tahun 1341H /1922 M atau setelah kurang lebih 38 tahun dicetak di Tunisia.¹³²

Sedangkan di Mesir, Kitab ini mulai dikenal semenjak Muhammad Abduh mengadakan kunjungan ke Tunisia tahun 1884 M. Sejak kunjungan itulah, Abduh kemudian memperkenalkannya kepada Mesir dan langsung dicetak dua kali cetakan, yang pertama ditahkik oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid (dicetak oleh *Maktabah Shabih* di Mesir tahun 1969M) dan yang kedua ditahkik oleh Syaikh Abdullah Darraz (dicetak oleh *al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra* di Mesir tanpa tahun cetakan).¹³³

Di antara ulama yang mempunyai peran sangat penting dalam mempopulerkan kitab ini adalah Muhammad Abduh dan muridnya Muhammad Rasyid Ridha serta murid Rasyid Ridha, Abdullah Darraz. Bahkan Rasyid Ridha melihat kitab *Al-Muwāfaqāt* ini sebanding dengan *al-Muqaddimah*-nya Ibnu

¹³²Ibn Asyur, Muhammad Thahir, *Maqashid asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Malaysia: Dar al-Fajr, 1999. Hlm. 76

¹³³ Al-Ubaidi, Hammadi. *al-Syatibi wa Maqashid al-Syari'ah*, Beirut: Dar alQutaibah, 1992. Hlm. 1001

Khaldun.¹³⁴

Kitab *Al-Muwāfaqāt* bahkan kini menjadi sangat populer bukan hanya di Timur Tengah, tetapi juga di Barat. Di Kanada, Belanda dan Amerika misalnya, *Al-Muwāfaqāt* menjadi buku rujukan wajib bagi mereka yang mengambil jurusan *Islamic Studies*. Karya-karya besar pun telah banyak dihasilkan, terutama dalam bentuk disertasi dan tesis, dari mengkaji buku ini. Di antara karya-karya dimaksud adalah Ahmad Raisuni; *Nadhariyyatul Maqāṣid ‘Inda al-Syātibī*; Hammadi al-Ubaidi; *Syātibī wa Maqāṣid al-Syāri’ah*, Abd Majid Najar; *Masalik al-Kasyf ‘an Maqāṣid al-Syāri’ah Baina Syātibī wa Ibn ‘Āsyūr*, Abdul Mun’in Idris; *Fikru al-Maqāṣid ‘Inda Syātibī min Khilal Kitab Al-Muwāfaqāt*, Jailani al-Marini; *al-Qawaid al-Ushuliyyah ‘Inda Syātibī*, Basyir Mahdi al-Kabisi; *Syātibī wa Manhajatuhu fi Maqāṣid al-Syāri’ah*, Abdurrahman Zaid al-Kailani; *Qawaid al-Maqāṣid ‘Inda al-Syātibī*, dan Habib Iyad; *Maqāṣid al-Syāri’ah fi Kitab Al-Muwāfaqāt li Syātibī*.

Demikianlah beberapa buku yang ditulis oleh para ulama tentang *maqāṣid Syātibī* terutama tentang kitabnya *al-muwafaqat* yang hingga saat ini menjadi rujukan para peneliti hukum Islam, terutama yang berkaitan dengan *maqāṣid al-syarī’ah* atau ilmu *maqāṣid al-Syarī’ah*.

Melakukan pembahasan tentang *maqāṣid al-syarī’ah* yang secara sistematis telah digagas oleh *Syātibī* tidak bisa begitu saja dilepaskan dari para pendahulunya. Hal ini karena sebenarnya titik

¹³⁴ Ridha, Muhammad Rasyid, *Mukaddimah Kitab al-I’tisham*, Dar Kutub al-Araby, t.th. hlm. 4

tekan dari ilmu *maqāṣid* adalah memberikan manfaat dan menolak *mudharat*. Karena itu arti *maqāṣid al-syarī'ah* dan teori *Maṣlahah* bisa dianggap sama, bahkan disebutkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah *Maṣlahah* itu sendiri. Terkait hal ini al-Ghazali menyatakan: “...Akan tetapi yang kami maksudkan dengan *Maṣlahah* adalah memelihara maksud *syāri'at*, sedangkan maksud *syāri'at* itu ada lima; menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila kelima hal tersebut tidak dipelihara, maka yang terjadi adalah kerusakan dan menjaganya adalah *Maṣlahah*”.¹³⁵

Agar tercapainya tujuan *syāri'at* dan *Maṣlahah* yang diinginkan, pengambilan keputusan tidak bisa hanya disandarkan kepada satu teks al-Qur'an dan hadits, namun harus dilakukan dalam bentuk penelitian komprehensif kepada seluruh dalil, baik dalam bentuk teks maupun lainnya.¹³⁶ Ketidakpastian hadits ahad sudah jelas dan kepastian hadits mutawatir juga telah diakui secara universal, namun sebuah periwayatan dalam jangka waktu yang lama tidak bisa dijamin kepastiannya, apalagi bahasa yang digunakan memiliki struktur yang kompleks yang dalam perpindahannya mungkin terjadi distorsi. Karena itu, kebenaran maksud *syarī'ah* yang diakui adalah kebenaran yang diambil secara kolektif dari dalil-dalil yang ada. Metode inilah yang sering disebut sebagai *istiqrā'* (pembuktian induktif).¹³⁷

¹³⁵ Abu Hamid Ibn Muhammad Al-Ghazali. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Jilid I-II, Dar alFikr, t.th. h. 286.

¹³⁶ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet. (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 38

¹³⁷ Ibid. hlm. 31

Pembuktian induktif ini tidak hanya menelaah satu atau dua teks, tapi menelaah semua sumber, dari al-Qur'an, hadits, ijma', qiyas dan bukti-bukti kontekstual. Dia juga tidak boleh melewatkan sejarah kelahiran teks yang terekam dalam *asbāb al-nuzūl* dan *asbāb al-wurūd*, baik secara mikro maupun makro. Dalam pandangan ini, al-Qur'an dianggap sebagai satu kesatuan. Tidak ada ayat dan bagianpun yang dapat dipahami dengan semestinya tanpa memperhatikan bagian yang lain, termasuk perhatian terhadap peristiwa-peristiwa yang umum maupun khusus di mana al-Qur'an diturunkan.¹³⁸

Selain itu, maksud *syāri'at* atau *Maṣlahah* umat harus dibuat atas dasar prinsip-prinsip universal yang oleh *Syātibī* dikatakan *al-Kullīyāt*. Prinsip-prinsip umum (*al-Kullīyāt*) inilah yang membentuk dasar-dasar *syāri'at*. Prinsip-prinsip umum ini terbentuk dari prinsip-prinsip khusus (*al-Juz'īyah*). *Al-juz'īyah* merupakan bagian dari *al-kullīyah*, karena ketika *al-juz'aīyah* berdiri sendiri ia tidak berarti apa-apa. Begitu juga *al-kullīyah* tidak akan berarti apa-apa tanpa *al-juz'īyah*. Dalam proses pembuktian induktif ini, seluruh unsur *al-juz'īyah* bergabung dalam satu bentuk *al-kullīyah*, dan ketika ada *al-juz'īyah* tidak ikut dalam kesatuan tersebut, maka dia dikeluarkan dan menjadi hukum pengecualian. Untuk kepentingan ini dan dikaitkan dengan dalil-dalil, maka *Syātibī* membahas *naskh*, *'am*, *khas*, *mutasyabih*, *amr*,

¹³⁸ Ibid. hlm. 347

nahy dan lainnya.¹³⁹

Hal penting lainnya bahwa di satu sisi, kemaslahatan itu bersifat relatif dan tidak absolut, tapi pada sisi lainnya kemaslahatan diartikan sebaliknya. Untuk menjawabnya dapat dikatakan bahwa *maṣlahah* memang untuk kepentingan manusia, tetapi dengan cara yang diatur oleh Tuhan, bukan berdasarkan kesewenang-wenangan manusia. Itulah sebabnya kewajiban menjalankan hukum yang sebenarnya untuk kemaslahatan manusia dianggap cukup berat, meskipun dengan cara-cara yang adil dan beralasan. Beratnya menjalankan hukum juga karena kemaslahatan yang terbentuk tidak untuk mengakomodasi kehendak pribadi dan kesenangan hawa nafsu, karena pertimbangan dua kepentingan tersebut tidak akan menyebabkan timbulnya *maṣlahah*, sebaliknya mudlarat. Dalam hal ini, *maṣlahah* ditujukan untuk kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat, maka dia harus ditentukan oleh Tuhan, bukan oleh hukum 'sekuler' atau kebutuhan hidup manusia yang pragmatis.¹⁴⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa teori *maqāṣid al-Syari'ah* adalah kerangka pemikiran dalam Islam yang menekankan pada tujuan-tujuan yang diinginkan atau maksud-maksud yang dikejar oleh hukum *Syari'ah*. *Maqāṣid al-Syari'ah* mengarah pada pemahaman bahwa hukum-hukum Islam didasarkan pada tujuan-tujuan yang baik dan berfungsi untuk

¹³⁹ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia:Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t ,Vol. 3 hlm. 8–10)

¹⁴⁰ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, RajaGrafindo Persada , 200, hlm. 269-270

melindungi kepentingan dan kesejahteraan individu dan masyarakat.

Ada beberapa aspek penting dalam teori *Maqāṣid al-Syarī'ah*: *Pertama*; Tujuan Utama: *Maqāṣid al-Syarī'ah* berfokus pada pemahaman dan pencapaian tujuan utama atau prinsip-prinsip yang mendasari hukum Islam. Tujuan utama ini meliputi perlindungan agama, jiwa, akal pikiran, keturunan, dan harta benda. *Kedua*; Kontekstualitas: Teori *maqāṣid al-Syarī'ah* mengakui bahwa hukum Islam harus diterapkan secara kontekstual dan responsif terhadap perubahan dan perkembangan sosial, ekonomi, dan budaya. Hal ini memungkinkan penyesuaian dan interpretasi hukum *Syarī'ah* sesuai dengan kebutuhan dan tantangan zaman. *Ketiga*; Prioritas dan Proporsionalitas: Teori *maqāṣid al-Syarī'ah* menekankan pada prioritas dan proporsionalitas dalam menjaga tujuan-tujuan hukum Islam. Hal ini berarti bahwa tujuan yang lebih tinggi harus diberikan prioritas dan tidak boleh dikompromikan demi mencapai tujuan yang lebih rendah. *Keempat*; Keselarasan dan Keseimbangan: Teori *maqāṣid al-Syarī'ah* menekankan pentingnya mencapai keselarasan dan keseimbangan antara tujuan-tujuan yang berbeda dalam hukum Islam. Tujuan-tujuan tersebut harus saling melengkapi dan tidak boleh saling bertentangan.

Dalam aplikasinya, teori *maqāṣid al-Syarī'ah* memberikan ruang bagi ijtihad (usaha interpretasi) dan pemikiran kontemporer untuk menjawab tantangan yang dihadapi oleh umat Islam. Teori ini telah digunakan dalam berbagai bidang, termasuk dalam pengembangan hukum Islam, ekonomi Islam, etika bisnis, hukum

keluarga, dan pemikiran sosial dalam Islam. Penting untuk dicatat bahwa teori *maqāṣid al-Syarī'ah* terus berkembang dan diperdebatkan oleh para ulama dan cendekiawan Islam. Meskipun terdapat kesepakatan pada prinsip-prinsip dasar, interpretasi dan penggunaan teori ini dapat bervariasi di antara para pemikir dan mazhab dalam Islam.

C. Pembagian *Maqāṣid al-Syarī'ah* Menurut *Syātibī*

Syātibī membahas *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* juz II sebanyak 307 halaman (menurut buku cetakan *Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād*). Terdapat 62 masalah dan pembahasan yang dikemukakan di dalamnya.

Dalam pembahasannya, *Syātibī* membagi *al-maqāṣid* ini kepada dua bagian penting yakni **maksud *syāri'*** (*qaṣd al-syāri'*) dan **maksud mukallaf** (*qaṣd al-mukallaf*). Maksud *syāri'* kemudian dibagi lagi menjadi 4 bagian yaitu:

1. **Maksud *Syāri'* (Allah) dalam menetapkan *syarī'ah*** *Qaṣd al-syāri' fi Wadh'i al-Syāri'ah*.

Dalam pembahasan ini terdapat 13 permasalahan yang dikemukakan, namun semuanya mengacu kepada suatu pertanyaan: “Apakah sesungguhnya maksud *syāri'* dengan menetapkan *syāri'*atnya itu?” Menurut *Syātibī*, Allah menurunkan *syarī'ah* (aturan hukum) tiada lain kecuali untuk mengambil kemaslahatan dan menghindari kemadaratan (*jalb al-mashalih wa dar' al-mafāsīd*). Dengan bahasa yang lebih mudah, aturan-aturan hukum yang Allah tentukan hanyalah untuk kemaslahatan manusia

itu sendiri.¹⁴¹

Syātibī selanjutnya membagi maslahat ini kepada tiga bagian penting yaitu *Al-Darūriyyāt* (primer), *Al-Hājīyāt* dan (skunder) dan *Al-Taḥsīnīyyāt* (tersier). *Maslahat Al-Darūriyyāt* adalah sesuatu yang mesti ada demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila hal ini tidak ada, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan seperti makan minum, shalat, shaum dan ibadah-ibadah lainnya.¹⁴² Yang termasuk *maqāṣid Al-Darūriyyāt* ini ada lima yaitu: agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*an-nasl*), harta (*al-māl*) dan akal (*al-‘aql*).¹⁴³

Untuk menjaga yang lima tadi dapat ditempuh dengan dua cara yaitu, **pertama**, dari segi adanya (*min nāhiyyati al-wujūd*) yaitu dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya, dan **kedua**, dari segi tidak ada (*min nāhiyyati al-‘adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya. Untuk lebih jelasnya, perhatikan contoh: a) Menjaga agama dari segi *al-wujud* misalnya shalat dan zakat, b) menjaga agama dari segi *al-‘adam* misalnya jihad dan hukuman bagi orang murtad, c) menjaga jiwa dari segi *al-wujud* misalnya makan dan minum, d) menjaga jiwa dari segi *al-‘adam* misalnya hukuman qishash dan diyat, e) menjaga akal dari

¹⁴¹ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī‘ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu‘un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da’wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 6

¹⁴² Ibid. Hlm. 7

¹⁴³ Ibid. Hlm. 8

segi *al-wujūd* misalnya makan dan mencari ilmu, f) menjaga akal dari segi *al-‘adam* misalnya had bagi peminum khamr, g) menjaga keturunan dari segi *al-wujūd* misalnya nikah, h) Menjaga keturunan dari segi *al-‘adam* misalnya had bagi pezina dan *muqdzif*, i) menjaga harta dari segi *al-wujūd* misalnya jual beli dan mencari rizki, dan j) menjaga harta dari segi *al-‘adam* misalnya riba, memotong tangan pencuri.

Urutan kelima *Al-Ḍarūriyyāt* ini bersifat *ijtihady* bukan *naqly*, artinya ia disusun berdasarkan pemahaman para ulama terhadap nash yang diambil dengan cara *istiqrā’* (induktif). Dalam merangkai kelima *Al-Ḍarūriyyāt* ini (ada juga yang menyebutnya dengan *al-kulliyat al-khamsah*), *Syātibī* terkadang lebih mendahulukan ‘*aql*’ dari pada *nasl*, terkadang *nasl* terlebih dahulu kemudian ‘*aql*’ dan terkadang *nasl* lalu *māl* dan terakhir ‘*aql*’. Namun satu hal yang perlu dicatat bahwa dalam susunan yang manapun *Syātibī* tetap selalu mengawalinya dengan *dīn* dan *nafs* terlebih dahulu.

Di dalam kitab *Al-Muwāfaqāt* sendiri urutannya berbedabeda seperti dalam I/38, II/10, III/10 dan IV/27 urutannya adalah sebagai berikut: *al-dīn* (agama), *al-nafs* (jiwa), *al-nasl* (keturunan), *al-māl* (harta) dan *al-‘aql* (akal). Sedangkan dalam *Al-Muwāfaqāt* III/47: *al-dīn*, *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl* dan *al-māl*. Dan dalam *Al-I’tiṣām* II/179 dan *Al-Muwāfaqāt* II/299: *al-dīn*, *al-nafs*, *al-nasl*, *al-‘aql* dan *al-māl*. Perbedaan urutan di atas, menunjukkan bahwa semuanya boleh-boleh saja karena sifatnya *ijtihādi*. Para ulama ushul lainnya pun tidak pernah ada kata sepakat tentang hal ini. Bagi al-Zarkasyi misalnya, urutan itu

adalah: *al-nafs*, *al-māl*, *al-nasb*, *al-dīn* dan *al-‘aql*.¹⁴⁴ Sedangkan menurut al-Amidi: *al-dīn*, *al-nafs*, *al-nasl*, *al-‘aql* dan *al-māl*.¹⁴⁵ Bagi al-Qarafi: *al-nufus*, *al-adyan*, *al-ansab*, *al-‘uqul*, *al-amwal* atau *al-a’radh*.¹⁴⁶ Sementara menurut al-Ghazali: *al-dīn*, *al-nafs*, *al-‘aql*, *al-nasl* dan *al-māl*.¹⁴⁷ Namun urutan yang dikemukakan al-Ghazali ini adalah urutan yang paling banyak dipegang para ulama fiqh dan ushul fiqh yang datang setelah mereka. Bahkan, Abdullah Darraz, pentahkik kitab *Al-Muwāfaqāt* sendiri, memandang urutan versi al-Ghazali ini adalah yang lebih mendekati kebenaran.

Cara kerja dari kelima *Al-Darūriyyāt* di atas adalah masing-masing harus berjalan sesuai dengan urutannya. Menjaga *al-dīn* harus lebih didahulukan daripada menjaga yang lainnya; menjaga *al-nafs* harus lebih didahulukan dari pada *al-‘aql* dan *al-nasl* begitu seterusnya. Salah satu contohnya adalah membunuh diri atau menceburkan diri dalam kebinasaan adalah sesuatu yang dilarang sebagaimana bunyi teks dalam surat al-Baqarah. Akan tetapi kalau untuk kepentingan berjihad dan kepentingan agama Allah, menjadi boleh karena sebagaimana telah disinggung di atas bahwa menjaga agama harus didahulukan dari pada menjaga jiwa. Oleh kerena itu, sebagian besar para ulama

¹⁴⁴ Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith*, (Kuwait: Wizarat al-Auqaf wa al-syu’un al-Islamiyyah, 1993), Jilid VI, h. 612

¹⁴⁵ Saefuddin al-Amidi, *Al-Ihkam fī Ushul al-Ahkam*, (Kairo, Muassasah al-Halabi, 1976), hlm. 252

¹⁴⁶ Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, t.th), hlm. 391

¹⁴⁷ Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), Juz I, h. 258.

membolehkan *istisyhād* para pejuang Palestina dengan pertimbangan hukum di atas.

Akan tetapi bagaimana dengan kasus orang sakit yang karena suatu kebutuhan pengobatan boleh dilihat auratnya atau musafir yang boleh mengqashar shalat, bukankah itu berarti *al-nafs* lebih didahulukan dari pada *al-dīn*? Persoalan ini sesungguhnya bukanlah persoalan baru. Al-Amidy dalam kitabnya *al-Ihkām*, misalnya, telah mengulas secara panjang lebar tentang hal tersebut pada juz IV¹⁴⁸. Sebagaimana juga pendapat Abdullah Darraz tentang hal ini dimana beliau mengatakan “bahwa dalam tataran umum agama harus lebih didahulukan daripada yang lainnya karena ini menyangkut *ushul al-dīn*, sedangkan dalam hal tertentu jiwa dan harta terkadang lebih didahulukan dari pada agama (*mustathnayyāt*). Disinilah dibutuhkan kejelian seorang mujtahid”.

Maqāṣid atau *Maṣlahah Hājīyāt* adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dalam melaksanakannya leluasa dan terhindar dari kesulitan. Kalau sesuatu ini tidak ada, maka ia tidak akan menimbulkan kerusakan atau kematian tetapi akan mengakibatkan kesusahan (*masyaqqah*) dan kesempitan.¹⁴⁹ Misalnya, dalam masalah ibadah adalah adanya *rukhsah*; shalat *jama'* dan *qaṣar* bagi *musafir*.

Maqāṣid atau *Maṣlahah Tahsināt* adalah sesuatu yang

¹⁴⁸ Saefuddin al-Amidi, *Al-Ihkām fī Uṣul al-Ahkām*, (Kairo, Muassasah al-Halabi, 1976), hlm. 243-245

¹⁴⁹ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 9

sebaiknya ada demi kesuainya dengan keharusan akhlak yang baik atau dengan adat. Kalau sesuatu ini tidak ada, maka tidak akan menimbulkan kerusakan atau hilangnya sesuatu juga tidak akan menimbulkan kesusahan (*masyaqqah*) dalam melaksanakannya, hanya saja dinilai tidak pantas dan tidak layak menurut ukuran tata krama dan kesopanan. Di antara contohnya adalah bersuci (*thaharah*), menutup aurat dan menghilangkan najis.¹⁵⁰

Untuk memperjelas, *Maṣlahah* dikaitkan dengan tiga tingkat kepentingan; *Al-Darūriyyāt*, *Al-Ḥājīyāt* dan *Al-Taḥsīnīyyāt*, maka perlu diterangkan keterkaitan atau cara kerjanya:

1. Memelihara Agama

Menjaga dan memelihara agama berdasarkan kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- 1) Memelihara agama dalam peringkat *Al-Darūriyyāt*, yaitu memelihara dan melaksanakan kewajiban keagamaan yang termasuk peringkat primer, seperti melaksanakan shalat lima waktu. Bila shalat ini diabaikan, maka terancam eksistensi agamanya.
- 2) Memelihara agama dalam peringkat *Al-Ḥājīyāt*, yaitu melaksanakan ketentuan agama, dengan maksud menghindari kesulitan, seperti shalat jama' dan qasar bagi musafir. Kalau ketentuan ini tidak dilaksanakan, tidak mengancam eksistensi agama, cuma dapat mempersulit pelaksanaannya.
- 3) Memelihara agama dalam peringkat *Al-Taḥsīnīyyāt*, yaitu mengikuti petunjuk agama guna menjunjung tinggi martabat

¹⁵⁰ Ibid.

manusia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan. Misalnya menutup aurat baik di dalam maupun di luar shalat dan membersihkan pakaian, badan dan tempat. Kegiatan ini erat kaitannya dengan akhlak terpuji. Apabila semua itu tidak dilakukan karena tidak memungkinkan, maka tidak mengancam eksistensi agama. Namun demikian, tidak berarti *Al-Taḥsīnīyyāt* itu dianggap tidak perlu, sebab peringkat ini akan menguatkan dlaruriyat dan *Al-Ḥājīyāt*.

2. Memelihara Jiwa

Memelihara jiwa berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat:

- 1) Memelihara jiwa pada peringkat *Al-Ḍarūriyyāt* adalah memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup. Kalau kebutuhan pokok itu diabaikan akan berakibat terancamnya eksistensi jiwa manusia
- 2) Memelihara jiwa pada peringkat *Al-Ḥājīyāt* adalah dibolehkannya berburu dan menikmati makanan yang lezat dan halal. Kalau kegiatan ini diabaikan tidak akan mengancam eksistensi kehidupan manusia, melainkan hanya dapat mempersulit hidupnya.
- 3) Memelihara jiwa pada peringkat *Al-Taḥsīnīyyāt* seperti ditetapkannya tata cara makan dan minum. Kegiatan ini hanya berhubungan dengan kesopanan dan etika. Sama sekali tidak akan mengancam eksistensi jiwa manusia atau mempersulitnya.

3. Memelihara Akal

Memelihara akal, dilihat dari kepentingannya dapat dibagi

menjadi tiga peringkat:

- 1) Memelihara akal pada peringkat *Al-Darūriyyāt*, seperti diharamkan minum minuman keras. Apabila ketentuan ini dilanggar akan berakibat terancamnya eksistensi akal manusia.
- 2) Memelihara akal pada peringkat *Al-Hājīyāt*, seperti dianjurkan untuk menuntut ilmu pengetahuan. Seandainya kegiatan itu tidak dilakukan tidak akan merusak eksistensi akal, akan tetapi dapat mempersulit seseorang terkait dengan pengembangan ilmu pengetahuan dan akhirnya berimbas kesulitan dalam hidup.
- 3) Memelihara akal pada peringkat *Al-Taḥsīniyyāt*, menghindarkan diri dari kegiatan menghayal dan mendengarkan atau melihat melihat sesuatu yang tidak berfaedah. Kegiatan itu semua tidak secara langsung mengancam eksistensi akal manusia.

4. Memelihara Keturunan

Memelihara keturunan, ditinjau dari kebutuhannya dapat dibagi menjadi tiga:

- 1) Memelihara keturunan pada peringkat *Al-Darūriyyāt*, seperti disyarī'ahkannya menikah dan dilarangnya berzina. Apabila hal ini diabaikan dapat mengancam eksistensi keturunan.
- 2) Memelihara keturunan pada peringkat *Al-Hājīyāt*, seperti ditetapkan menyebut mahar bagi suami ketika melangsungkan akad nikah dan diberikannya hak talak kepadanya. Bila penyebutan itu tidak dilakukan maka akan mempersulit suami, karena diharuskan membayar mahar misl. Juga talak, bila tidak dibolehkan akan mempersulit rumah tangga yang tidak bisa

dipertahankan lagi.

- 3) Memelihara keturunan pada peringkat *Al-Taḥsīnīyyāt*, seperti *disyarī'ah*kannya *khitbah* (peminangan) dan *walimah* (resepsi) dalam pernikahan. Hal ini dilakukan untuk melengkapi acara pernikahan. Bila tidak dilakukan tidak mengancam eksistensi keturunan dan tidak pula mempersulit.

5. Memelihara Harta

Memelihara harta, ditinjau dari kepentingannya dibagi menjadi tiga peringkat:

- 1) Memelihara harta pada peringkat *Al-Ḍarūriyyāt*, seperti *disyarī'ah*kan tata cara kepemilikan melalui jual beli dan dilarangnya mengambil harta orang lain dengan cara tidak benar seperti mencuri dan merampok. Apabila aturan ini dilanggar akan mengancam eksistensi harta
- 2) Memelihara harta pada peringkat *Al-Ḥājīyāt*, seperti *disyarī'ah*kannya jual beli dengan cara salam. Apabila cara ini tidak dipakai tidak akan mengancam eksistensi harta
- 3) Memelihara harta pada peringkat *Al-Taḥsīnīyyāt*, seperti perintah menghindarkan diri dari penipuan dan spekulatif. Hal ini berupa etika bermuamalah dan sama sekali tidak mengancam kepemilikan harta apabila diabaikan.¹⁵¹

¹⁵¹ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 11

2. Maksud *Syāri'* dalam menetapkan *syāri'*ahnya Agar dapat dipahami (*Qaṣd al-syāri' fi Waḍ'i al-Syāri'ah li al-Ifhām*).¹⁵²

Bagian ini merupakan pembahasan yang paling singkat karena hanya mencakup 5 masalah. Dalam menetapkan *syāri'*atnya, *Syāri'* bertujuan agar *mukallaf* dapat memahaminya, itulah maksud dari bagian kedua.

Ada dua hal penting yang dibahas dalam bagian ini.

Pertama, *syāri'*ah ini diturunkan dalam bahasa Arab sebagaimana firmanNya dalam al-Quran:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ¹⁵³

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya sebagai Qur'an berbahasa Arab, agar kamu mengerti*”.

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ¹⁵⁴

“*dengan bahasa Arab yang jelas*”.

Oleh kerana itu, untuk dapat memahaminya harus terlebih dahulu memahami seluk beluk dan *uslūb* bahasa Arab. Dalam hal ini *Syāṭibī* berkata: “Siapa yang hendak memahaminya, maka dia seharusnya memahami dari sisi lidah Arab terlebih dahulu, karena tanpa ini tidak mungkin dapat memahaminya secara baik¹⁵⁵. Inilah yang menjadi pokok dari pembahasan masalah ini,

¹⁵² Ibid. hlm. 49

¹⁵³ Surat Yusuf, ayat: 2

¹⁵⁴ Surat Al-Syu'ara, ayat: 195

¹⁵⁵ Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syāri'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t ,Vol. 2 hlm. 50

dengan bahasa lebih mudah, di samping mengetahui bahasa Arab, untuk memahami *syāri'at* ini juga dibutuhkan ilmu-ilmu lain yang erat kaitannya dengan lisan Arab seperti Ushul fiqh, Mantiq, ilmu Ma'ani dan yang lainnya. Karenanya, tidaklah heran apabila bahasa Arab dan ushul fiqh termasuk persyaratan pokok yang harus dimiliki seorang mujtahid.

Kedua, bahwa *syāri'at* ini *ummīyah*, maksudnya untuk dapat memahaminya tidak membutuhkan bantuan ilmu-ilmu alam seperti ilmu Hisab, Kimia, Fisika dan lainnya. Hal ini dimaksudkan agar *syāri'ah* mudah dipahami oleh semua kalangan manusia. Apabila untuk memahami *syāri'at* ini memerlukan bantuan ilmu lain seperti ilmu alam, paling tidak ada dua kendala besar yang akan dihadapi manusia umumnya, yaitu kendala dalam hal pemahaman dan dalam pelaksanaan.¹⁵⁶ *Syāri'ah* mudah dipahami oleh siapa saja dan dari bidang ilmu apa saja karena ia berpangkal kepada konsep *Maṣlahah* (*fahuwa ajrā 'ala i'tibāri al-Maṣlahah*).

Di antara landasan bahwa *syāri'at* ini *ummīyah* adalah karena pembawa *syāri'at* itu sendiri (Rasulullah SAW.) adalah seorang yang *ummī* sebagaimana ditegaskan dalam al-quran di antaranya:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ ۖ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Dialah yang mengutus seorang Rasul kepada kaum yang buta huruf dari kalangan mereka sendiri, yang membacakan kepada

¹⁵⁶ Ibid, hlm. 53

mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah (Sunnah), meskipun sebelumnya, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata”

Ada kecenderungan berlebihan dari sebagian ulama yang tidak sesuai dengan sifat *syāri’ah ummīyah* ini, lanjut *Syātibī*, yaitu bahwa al-Qur’an mencakup semua bidang keilmuan, baik keilmuan lama ataupun modern. Betul, lanjut *Syātibī*, al-Qur’an menyinggung dan sesuai dengan berbagai disiplin ilmu, namun tidak berarti al-Qur’an mencakup semuanya, itu semua hanyalah isyarat saja dan bukan sebagai legitimasi semua disiplin ilmu.

Ayat yang sering dijadikan dalil adalah surat an-Nahl 89 yang berbunyi: “*Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur’an untuk menjelaskan segala sesuatu*”, dan surat al-An’am ayat 38 yang berbunyi: “*Tidaklah Kami lewatkan sesuatupun dari al-Qur’an*”. Menurut *Syātibī*, kedua ayat di atas mempunyai makna tertentu. Ayat pertama mengenai masalah *taklif* dan ibadah sedangkan maksud Allah dalam ayat kedua adalah di *al-lauh al-mahfuz*.¹⁵⁷

3. Maksud *Syāri’* dalam menentukan *syāri’at* adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang dituntut-Nya (*Qaṣd al-syāri’ fi Waḍ’i al-Syāri’ah li al-Taklif bi Muqtadhāhā*).¹⁵⁸

¹⁵⁷ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī’ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu’un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da’wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 61

¹⁵⁸ Ibid. hlm. 82

Masalah yang dibahas dalam bagian ini ada 12 masalah, semuanya fokus kepada dua masalah pokok yaitu:

Pertama, taklif yang di luar kemampuan manusia (*at-taklif bimā lā yuthāq*). Pembahasan ini tidak akan dibahas lebih jauh karena sebagaimana telah diketahui bersama bahwa tidaklah dianggap *taklif* apabila berada di luar batas kemampuan. Dalam hal ini *Syāṭibī* mengatakan: “Setiap *taklif* yang di luar batas kemampuan manusia, maka secara *Syar’i taklif* itu tidak sah meskipun akal membolehkannya.”¹⁵⁹

Apabila dalam teks *Syāri’* ada redaksi yang mengisyaratkan perbuatan di luar kemampuan manusia, maka harus dilihat pada konteks, unsur-unsur lain atau redaksi sebelumnya. Misalnya, firman Allah: “*Dan janganlah kalian mati kecuali dalam keadaan muslim*”. Ayat ini bukan berarti larangan untuk mati karena mencegah kematian adalah di luar batas kemampuan manusia. Maksud larangan ini adalah larangan untuk memisahkan antara keislaman dengan kehidupan di dunia ini karena datangnya kematian tidak akan ada seorangpun yang mengetahui. Begitu juga dengan sabda Nabi: “*Janganlah kamu marah*” tidak berarti melarang marah, karena marah adalah tabiat manusia yang tidak mungkin dapat dihindari. Akan tetapi maksudnya adalah agar sedapat mungkin menahan diri ketika marah atau menghindari hal-hal yang mengakibatkan marah.

Kedua, *taklif* yang di dalamnya terdapat *masyaqqah*, kesulitan (*al-taklif bimā fīhi masyaqqah*). Persoalan inilah yang kemudian

¹⁵⁹ Ibid

dibahas panjang lebar oleh *Syātibī*. Menurut beliau, dengan adanya *taklif*, *Syāri'* tidak bermaksud menimbulkan *masyaqqah* bagi pelakunya (*mukallaf*) akan tetapi sebaliknya di balik itu ada manfaat tersendiri bagi *mukallaf*. Bila dianalogikan kepada kehidupan sehari-hari, obat pahit yang diberikan seorang dokter kepada pasien, bukan berarti memberikan kesulitan baru bagi sang pasien akan tetapi hikmah di balik itu untuk kesehatan si pasien itu sendiri pada masa yang akan datang. Dalam masalah agama misalnya, ketika ada kewajiban jihad, maka sesungguhnya tidak dimaksudkan dengannya untuk menceburkan diri dalam kebinasaan, tetapi untuk kemaslahatan manusia itu sendiri yaitu sebagai *wasilah amar makruf nahyil munkar*. Demikian pula dengan hukum potong tangan bagi pencuri, tidak dimaksudkan untuk merusak anggota badan akan tetapi demi terjaganya harta orang lain.

Apabila dalam *taklif* ini ada *masyaqqah*, maka sesungguhnya ia bukanlah *masyaqqah* tapi *kulfah*, sesuatu yang tidak mungkin dapat dipisahkan dari kegiatan manusia sebagaimana dalam kaca mata adat, orang yang memikul barang atau bekerja siang malam untuk mencari kehidupan tidak dipandang sebagai *masyaqqah*, tetapi sebagai salah satu keharusan dan kelaziman untuk mencari nafkah. Demikian juga halnya dengan masalah ibadah. *Masyaqqah* seperti ini menurut *Syātibī* disebut *Masyaqqah Mu'tādah* karena dapat diterima dan dilaksanakan oleh anggota badan dan karenanya dalam syara' tidak dipandang

sebagai *masyaqah*.¹⁶⁰Yang dipandang sebagai *masyaqah* adalah apa yang disebutnya dengan *Masyaqah Ghair Mu'tadah* atau *Ghair 'Adiyyah* yaitu *masyaqah* yang tidak lazim dan tidak dapat dilaksanakan atau apabila dilaksanakan akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan. Misalnya, keharusan berpuasa bagi orang sakit dan orang tua renta. Semua ini adalah *masyaqah ghair mu'tadah* yang dikecam oleh Islam. Untuk mengatasi *masyaqah* ini, Islam memberikan jalan keluar melalui *rukhsah* atau keringanan.

4. Maksud *Syāri'* supaya *Mukallaf* tunduk di bawah Hukum *Syarī'ah* (*Qaṣd al-syāri' fi Dukhul al-Mukallaf Tahta Ahkam al-Syāri'ah*)

Pembahasan ini merupakan pembahasan yang paling panjang yang mencakup 20 masalah. Namun semuanya mengacu kepada pertanyaan: “*Mengapa mukallaf melaksanakan hukum Syāri'ah?*” Jawabannya adalah untuk mengeluarkan *mukallaf* dari tuntutan dan keinginan hawa nafsunya sehingga ia menjadi seorang hamba yang dalam istilah *Syātibī* disebut: “*hamba Allah yang ikhtiyāran dan bukan yang idthirāran*”.¹⁶¹ Untuk itu, setiap perbuatan yang mengikuti hawa nafsu, maka ia batal dan tidak ada manfa'atnya. Sebaliknya, setiap perbuatan harus senantiasa mengikuti petunjuk *Syāri'* dan bukan mengikuti hawa nafsu.

¹⁶⁰ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 84

¹⁶¹ Ibid. hlm. 128

Sedangkan pembagian *maqāsid* yang kedua menurut *Syātibī* adalah Maksud Mukallaf (*Qaṣd al-mukallaf*). Dalam kaitan ini *Syātibī* menekankan pada dua hal:

a) Tujuan *Syāri'* kepada subyek hukum (*mukallaf*) adalah segala niat atau maksud dari perbuatan yang akan dilakukan harus sejalan dengan tuntunan *syarī'ah*, sehingga dalam hal ini "niat" yang menjadi dasar dari suatu amal perbuatan. Niatlah yang menjadikan amal seorang menjadi sah dan diterima atau tidak sah atau tidak diterima, niatlah yang bisa menjadikan amal perbuatan menjadi suatu ibadah atau sekedar perbuatan biasa, menjadikan perbuatan menjadi wajib atau sunnat dan seterusnya;

b) Siapapun yang menjalankan perintah Allah swt akan tetapi mempunyai maksud dan niat lain tidak seperti yang dimaksudkan oleh *syarī'ah*, maka perbuatannya dikategorikan batal.¹⁶²

Beliau juga mengatakan tentang *maqāsid* al-mukallaf dalam *Al-Muwāfaqāt* sebagai sesuatu yang sangat penting dan jika hal tersebut tidak pahami, maka taklif yang dibebankan kepada mukallaf tersebut hanya bersifat konsep *ilahīyah* yang hanya terdapat dalam kibab suci saja. Hal ini sangat tidak mungkin terjadi sebab mengabaikan *maqāsid al-mukallaf* sama halnya menjalankan *syarī'ah* tanpa ruh, sebab kaitan antara *maqāsid al-mukallaf* dengan *maqāsid al-syarī'ah* sangat erat. Pembahasan tentang *maqāsid al-mukallaf* dalam kitabnya itu terdiri dari 12

¹⁶² Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 323

permasalahan, diantaranya adalah:

1. *Maqāṣid* itu menjadi acuan¹⁶³

Setiap perbuatan itu tergantung niatnya, sebab niat itu menjadi acuan dalam menilai perbuatan, baik terkait dengan ibadah maupun kebiasaan sehari-hari, dan membedakan antara ibadah dan adat, dalam hal ibadah membedakan antara sesuatu yang wajib dan tidak wajib, sedangkan dalam hal adat membedakan antara wajib, sunnah, mubah, haram, makruh, perbuatan baik dan lain-lain. Suatu perbuatan jika dibarengi dengan niat, maka yang demikianlah yang ada kaitannya dengan hukum taklif, jika tidak maka perbuatan itu tidak ada kaitannya dengan hukum taklif, seperti perbuatan orang gila.

2. Sejalannya antara *maqāṣid al-mukallaf* dengan *maqāṣid al-syarī'ah*)

Syāri' menginginkan dari seorang mukallaf adalah hendaknya tujuan atau maksud perbuatan orang mukallaf tersebut sesuai dengan tujuan *pensyari'ahan*, dan dalil tersebut adalah sangat jelas dari penetapan *syarī'ah*, ketika telah ditetapkan *syarī'ah* itu untuk kemaslahatan umat secara umum, maka mukallaf dengan sendirinya akan melaksanakannya, sungguh ini tidak bermaksud untuk menyalahi apa yang diinginkan *syāri'*, dan sebab mukallaf diciptakan untuk mengabdikan kepada Allah swt. dan ini kembali pada pekerjaan yang sesuai dengan tujuan ditetapkannya *syarī'ah*, sehingga bila hal tersebut telah dilakukan, maka mukallaf mendapatkan balasan dunia dan akhirat.

¹⁶³ Ibid. Hlm. 276

Pada prinsipnya *syāri'* menurunkan *syarī'ah* untuk menjaga tiga kemaslahatan berupa kemaslahatan *al-daruriyyah*, *al-hajiyyah* dan *al-tahsiniyyah*,¹⁶⁴ Penegakan kemaslahatan di dunia untuk melaksanakan hukum taklif itu harus sesuai dengan tujuan *syarī'ah*, sehingga tidak diperkenankan untuk menyalahi apa yang telah ditetapkan oleh *syāri'*, sehingga dalam kaidah besar ini mempunyai dua kaidah kecil:

- 1) Batalnya perbuatan yang berbeda dengan maksud *syāri'*¹⁶⁵

Agama Islam telah sempurna, semuanya telah dihimpun dalam *syarī'ah*, sehingga segala sesuatu yang berlawanan dengan *syarī'ah* itu batal. Karena yang *disyarī'ahkan* itu berfungsi untuk menghasilkan kemaslahatan dan menolak kerusakan apabila perbuatan tersebut bertentangan, maka perbuatan tersebut tidak menghasilkan kemaslahatan dan tidak menolak kerusakan.

- 2) Niat ditinjau apakah sudah sesuai atau menyalahi dalam perbuatan

Mengerjakan suatu pekerjaan atau meninggalkannya adakalanya sejalan atau tidak sejalan antara *maqāṣid al-syāri'ah* dan *maqāṣid al-mukallaḥ*, dalam hal ini ada empat bentuk:

- a. Bentuk ini sudah disepakati oleh ulama tentang keabsahannya yaitu kesesuaian antara *maqāṣid al-syāri'ah*

¹⁶⁴ Muhammad Mawardi Djalaluddin, *al-Maslahah al-Mursalah dan Pembaharuan Hukum Islam (Suatu Kajian terhadap Beberapa Permasalahan Fiqh)* (Yogyakarta: Kota Kembang, 2009), h. 30.

¹⁶⁵ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 283

dan *maqāsid al-mukallaf*, seperti seseorang menunaikan kewajiban yang sudah *disyarī'ahkan* dengan benar dan dibarengi dengan niat yang mulia oleh mukallaf dalam melaksanakannya.

- b. Bentuk ini juga sudah disepakati hukumnya yaitu tidak diperbolehkan, berupa perbuatan antara *maqāsid al-syāri'ah* dan *maqāsid al-mukallaf* semuanya bermasalah atau menyalahi aturan, seperti mukallaf yang meninggalkan salat karena merasa malas.
 - c. Bentuk ini masih diperselisihkan oleh ulama tentang keabsahannya, yaitu perbuatan mukallaf tersebut sudah sejalan dengan maksud *Syāri'* akan tetapi maksud mukallaf dalam melaksanakannya menyalahi ketentuan,
3. Perbuatan itu mengandung manfaat bagi diri sendiri dan mudarat bagi yang lain.

Mendapatkan manfaat atau menolak mudarat yang dibolehkan ada dua macam:

- a. Tidak menyebabkan mudarat bagi yang lain.
- b. Menyebabkan mudarat bagi yang lain.

Bagian ini juga terbagi kepada dua bagian:

1) Mukallaf sengaja bermaksud menyebabkan mudarat bagi yang lain, seperti membanting harga jualannya agar laku terjual untuk memenuhi biaya hidup, di satu sisi dia juga bermaksud menyebabkan kemudharatan bagi yang lain sebab dagangan orang lain tidak laku.

2) Tidak bermaksud membahayakan yang lain. Ini juga terbagi pada dua bagian:

a) Kemudahan yang ditimbulkan bersifat umum, seperti, menghalangi transaksi penjualan rumah atau sawah padahal hak tersebut dibutuhkan untuk pembangun sebuah masjid atau yang lainnya.

b) Kemudahan yang ditimbulkan bersifat khusus. Pertama, apa yang menyebabkan pada bahaya tersebut biasa terjadi, seperti menjual senjata pada ahli perang atau menjual anggur pada pembuat khamar. Kedua, apa yang menyebabkan pada bahaya tersebut tapi tidak biasa terjadi, seperti persoalan jual beli yang mempunyai batas waktu.

4. Menunaikan kemaslahatan mukalaf

Setiap mukalaf wajib melaksanakan apa yang telah menjadi ketentuan bagi dirinya sendiri, ketentuan tersebut tidak dapat dijalankan oleh orang lain, namun ketentuan tersebut haruslah dengan pertimbangan. *Maṣlahah* terdiri dari dua yaitu *dinīyah ukhrawīyah* dan *dunyawīyah*. *Maṣlahah* dinīyah tidak dapat digantikan oleh orang lain. Orang lain sama sekali tidak boleh menggantikan kedudukan orang tersebut dikarenakan dia juga telah wajib untuk melakukannya. Berbeda dengan *Maṣlahah* yang berkaitan dengan dunia yang orang lain dapat menggantikannya.

4. Bertujuan hanya untuk melaksanakan perintah dalam mendapatkan maslahat.

Pembebanan hukum jika diketahui kemaslahatannya oleh mukalaf ada tiga macam:

a. Mukalaf bermaksud menjalankan hukum taklif itu sesuai dengan apa yang dia pahami dari maksud *syāri‘*. Hal ini tidak ada persoalan di dalamnya, akan tetapi sebaiknya tetap berorientasi

ta'abbud (ibadah) juga, sebab kemaslahatan seorang hamba itu didapatkan dengan jalan ibadah.

b. Mukalaf melakukan sesuatu perbuatan yang dianggap sebagai maksud *syāri'* tetapi lebih mengutamakan *ta'bbud*.

c. Mukalaf murni hanya untuk melaksanakan perintah, baik dia memahaminya ataupun tidak terhadap maksud *syāri'* tersebut.¹⁶⁶

5. Seorang Hamba mempunyai pilihan dalam menggugurkan haknya dan tidak ada pilihan dalam menggugurkan hak Allah¹⁶⁷

Segala hal yang menyangkut hak-hak Allah, maka tidak ada pilihan bagi mukalaf dalam hal itu, sedangkan hak seorang hamba yang menyangkut dirinya sendiri, maka dalam hal ini mukalaf bebas menentukan pilihannya. Sehingga dalam masalah hak Allah mukalaf hanya bisa melakukan penelitian terhadap sumber atau asal *penyari'ahan*, seperti taharah, zakat, salat, puasa, haji, amar makruf nahi munkar, dan yang tertinggi adalah jihad.¹⁶⁸ Jika dalam *syari'ah* itu terkandung dua hak sekaligus, maka seorang hamba tidak boleh menggugurkan haknya atau hak Allah secara bersamaan atau salah satunya, sehingga hak seorang hamba tetap baginya dalam kehidupan, kesempunaan jasmaninya, akal serta harta yang ada pada dirinya, sedangkan bila ada yang

¹⁶⁶ Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 283

¹⁶⁷ Ibid, hlm. 284

¹⁶⁸ Ibid, hlm. 285

mengganggu tersebut, maka di sana ada hak Allah yang harus ditegakkan.

6. Trik/tipu daya tidak boleh meninggalkan kemaslahatan.¹⁶⁹

Al-hiyal adalah memanipulasi *syarī'ah* dengan cara membentuk suatu hukum yang secara lahiriah sudah sesuai dengan *syarī'ah*, ataukah tidak sesuai sehingga menggugurkan suatu hukum atau membalikkan pada hukum yang lain. Setelah ditetapkan bahwa hukum-hukum Islam *disyarī'ahkan* untuk kemaslahatan manusia, maka seluruh perbuatan diarahkan ke arah kemaslahatan itu, karena itulah maksud *syāri'* dalam menetapkan *syarī'ah*.

Maqāṣid al-mukallaf atau niat sangat berpengaruh terhadap perbuatan, karena suatu perbuatan terkadang sangat ditentukan oleh niat pelakunya. Perkara yang sama misalnya, terkadang menjadi haram dan terkadang menjadi halal disebabkan oleh niat pelakunya. Kedudukan niat bagaikan ruh dalam perbuatan mukallaf terutama ibadah. Kedudukan niat dalam perbuatan sama dengan kedudukan ruh dalam jasad, sehingga dianggap mustahil jika ada perbuatan yang tidak memiliki ruh, sebab perbuatan yang tidak memiliki niat di dalamnya berarti sama dengan jasad yang tidak memiliki ruh. Allah dan Rasul-Nya memberikan beban *syarī'ah* kepada hamba-Nya untuk dijalankan oleh seorang mukallaf. Secara hakikat, jiwa manusialah yang harus menanggungnya, sebab jasad hanya sebagai alat saja dalam menjalankan tugas tersebut, sebab bila jiwa manusia sudah

¹⁶⁹ Ibid, hlm. 287

kehilangan gairah atau acuan dalam melaksanakan apa yang diperintahkan dengan niat ikhlas, niscaya tubuh yang melaksanakan hal tersebut hanya akan dipenuhi oleh kesesatan dan kesia-siaan. Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa berniat untuk suatu perbuatan itu sangat penting bagi jiwa, sehingga bila seorang hamba dibebani melakukan suatu pekerjaan tanpa niat, sesungguhnya hamba tersebut akan dibebani sesuatu yang tidak dapat dikerjakannya.¹⁷⁰

D. Makna *Ḥifẓ al-dīn* Menurut *Syātibī*

Ḥifẓ al-dīn adalah salah satu dari tujuan utama dalam *maqāṣid al-Syarī'ah* menurut *Syātibī*. Maksud terbesar dan tuntutan tertinggi adalah menjaga dan memelihara agama, dalam arti mengkhususkan ibadah hanya kepada Allah SWT. Tuhan yang Maha Tinggi yang tidak ada sekutu baginya. Terkait hal ini Syekh Al-Islam Ibnu Taimiyyah mengatakan: “*Mengenal Tuhan semesta alam adalah pengenalan tertinggi dan beribadah kepada-Nya adalah tujuan yang paling mulia, dan mencapai-Nya adalah setinggi tingginya maksud*”.¹⁷¹

Syātibī dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* mengatakan bahwa *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama) didasarkan pada dua fondasi:

Pertama: menjaga agama dari segi eksistensinya (*min nāhīyati al-wujūd*) yaitu dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaannya dengan menjaga apa yang

¹⁷⁰ Ibn Taymīyah, *Fatawa Ibn Taymīyah*, Dar Ibn Hazm Beirut, tt op. cit., Juz XX, h. 359.

¹⁷¹ Ibid, hlm. 132

menjadi tiang penyangganya dan mengokohkan landasannya.

Kedua: menjaga agama dari segi tidak adanya (*min nāhīyati al-'adam*) yaitu dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaannya dengan menghilangkan kerusakan yang terjadi dan menolak segala kerusakan yang akan terjadi.¹⁷² Untuk lebih jelasnya, perhatikan contoh: a) Menjaga agama dari segi *al-wujud* misalnya shalat dan zakat, b) menjaga agama dari segi *al-'adam* misalnya jihad dan hukuman bagi orang murtad. Menjaga agama dari segi wujud bisa dilakukan dengan ilmu dan melaksanakan apa yang diketahuinya tentang agama, dakwah ke jalan Allah, berhukum dengan hukumNya dan berjihad karenaNya

Melaksanakan amal memiliki batas minimal yang tidak boleh ditinggalkan oleh siapa pun, yaitu menjalankan kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang dilarang, dan batas yang lebih tinggi, yaitu melakukan perbuatan sunnah yang dianjurkan dan menghindari hal-hal yang *makruh* (tidak disukai).

Makna dan definisi *hifz al-dīn* menurut *Syāṭibī* dapat dijelaskan sebagai berikut: *Hifz al-dīn* secara harfiah berarti "menjaga agama". Ini mencakup pemeliharaan, perlindungan, dan kebebasan untuk beragama serta menjaga keutuhan dan keberlanjutan agama. Agama dalam konteks ini merujuk pada Islam sebagai agama utama dalam masyarakat muslim. *Hifz al-dīn* sebagai tujuan utama dalam hukum *Syarī'ah* yang berkaitan

¹⁷² Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 7

dengan perlindungan dan pemeliharaan agama serta kebebasan beragama. Definisi ini mencakup beberapa aspek penting:

- a. Perlindungan Kebebasan Beragama: *ḥifẓ al-dīn* menjamin kebebasan individu untuk menjalankan dan mengamalkan agama mereka tanpa adanya tekanan atau penindasan. Ini mencakup hak individu untuk beribadah, mempraktikkan keyakinan agama, dan menyebarkan ajaran agama dengan damai.
- b. Pemeliharaan Agama: *ḥifẓ al-dīn* melibatkan pemeliharaan agama secara keseluruhan. Ini mencakup perlindungan terhadap ajaran, nilai-nilai, dan prinsip-prinsip agama Islam, serta pemeliharaan warisan agama dan tradisi keagamaan.
- c. Keutuhan Agama: *ḥifẓ al-dīn* menekankan pentingnya menjaga keutuhan agama. Ini melibatkan penolakan terhadap pengenalan dan penyebaran ajaran atau praktik-praktik yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Ḥifẓ al-dīn merupakan bagian penting dari *maqāṣid al-Syarī'ah* yang menunjukkan bahwa perlindungan agama dan kebebasan beragama adalah tujuan utama dalam Islam. *Syātibī* menganggap *ḥifẓ al-dīn* sebagai salah satu aspek kunci yang harus diperhatikan dalam pengembangan dan penerapan hukum *Syarī'ah* untuk menjaga integritas dan keberlanjutan agama.

Hakikat *ḥifẓ al-dīn* menurut *Syātibī* mengacu pada pemeliharaan dan perlindungan agama secara menyeluruh. *Syātibī* percaya bahwa setiap individu memiliki tanggung jawab untuk menjaga dan melindungi agama mereka dengan sepenuh hati. *Ḥifẓ al-dīn* melibatkan aspek spiritual, moral, dan sosial dalam kehidupan seorang muslim. *Ḥifẓ al-dīn* tidak hanya mencakup

pemeliharaan ritual dan praktik keagamaan, tetapi juga melibatkan perlindungan terhadap nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam dalam segala aspek kehidupan. Hal ini mencakup kepatuhan terhadap hukum agama, menjaga akhlak yang baik, menjaga hubungan yang harmonis dengan sesama manusia, serta membangun dan memperkuat ikatan dengan Tuhan.

Hifz al-dīn bukan hanya tentang menjaga agama secara pribadi, tetapi juga tentang memastikan bahwa agama tidak terancam oleh faktor internal dan eksternal yang dapat menghancurkannya. Ini termasuk melawan godaan dan pengaruh negatif yang dapat merusak keyakinan dan praktik agama. Juga untuk menciptakan masyarakat yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip agama, menjunjung tinggi nilai-nilai moral, dan mempromosikan keadilan dan kebaikan. Dengan menjaga dan melindungi agama, individu dan masyarakat dapat mencapai kehidupan yang lebih baik dan harmonis, serta membangun kerukunan beragama yang kuat.

Syātibī membahas konsep ini dalam konteks menjaga dan melindungi agama secara holistik. Berikut adalah beberapa makna *hifz al-dīn* menurut *Syātibī* dalam kitab *Al-Muwāfaqāt*:¹⁷³

1. Memelihara Aqidah (keyakinan): *hifz al-dīn* melibatkan memelihara keyakinan Islam yang benar dan menjauhkan diri dari *bid'ah* (inovasi agama) dan pemahaman yang

¹⁷³ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 7-8

salah. Ini mencakup pemahaman yang benar tentang konsep Allah, nubuwah (kenabian), dan akhirat.

Hifz al-dīn dengan kewajiban melakukan jihad terhadap kekufuran tidak bermakna boleh memerangi orang kafir *zimmi* (yang tidak memerangi orang Islam) dan orang kafir yang memohon perlindungan dan juga tidak membunuh wanita dan pendeta serta menerima *jizyah*. Yang demikian itu sejalan dengan pengertian *hifz al-dīn* dengan tidak memerangi orang kafir yang akan membuat terbunuhnya orang Islam dan terjadinya fitnah dalam agamanya.¹⁷⁴

2. Menjaga Ibadah: *hifz al-dīn* mengharuskan individu untuk menjaga dan mempraktikkan ibadah sesuai dengan tuntunan agama. Ini mencakup menjaga shalat, puasa, zakat, dan haji, serta memelihara moralitas dan akhlak yang baik.
3. Perlindungan dari dosa dan kemaksiatan: *hifz al-dīn* melibatkan perlindungan dari dosa dan kemaksiatan yang dapat merusak hubungan dengan Allah dan mengganggu ketenteraman jiwa. Ini melibatkan menjaga diri dari perilaku yang dilarang dalam Islam dan berusaha untuk hidup dalam ketaatan.
4. Menjaga *Syarī'ah* dan Hukum Islam: *hifz al-dīn* menekankan pentingnya menjaga dan melindungi *syarī'ah* (hukum Islam) sebagai bagian dari agama. Ini termasuk memahami dan menerapkan hukum-hukum Islam dalam

¹⁷⁴ Ibid. hlm. 7

berbagai aspek kehidupan, baik dalam masalah pribadi maupun sosial.

5. Pemeliharaan Masyarakat Muslim: *ḥifẓ al-dīn* tidak hanya berlaku pada tingkat individu, tetapi juga pada tingkat masyarakat muslim secara keseluruhan. Ini melibatkan memelihara moralitas, keadilan, dan nilai-nilai Islam dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam kitab *Al-Muwāfaqāt*, *Syāṭibī* menguraikan konsep *ḥifẓ al-dīn* dengan mendalam, menghubungkannya dengan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai yang diperlukan untuk membangun masyarakat yang kuat dan harmonis. *ḥifẓ al-dīn* menjadi pijakan utama dalam mengkaji bagaimana agama Islam harus dipelihara dan diimplementasikan dalam kehidupan individu dan masyarakat secara menyeluruh.

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا

معاً¹⁷⁵

“*Sesungguhnya syarī’ah itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia dalam urusan agama dan dunia secara bersama-sama*”

Agama dimaksudkan oleh *Syāṭibī* dengan hukum-hukum yang *syarī’ah*kan Allah kepada hamba-hambanya sebagai sesuatu yang *Dharury* (harus ada) untuk menguatkan nilai-nilai sosial seperti keadilan, persamaan, kebebasan, saling tolong menolong, toleransi dan lain sebagainya, yang demikian itu bagian dari memelihara

¹⁷⁵ Ibid, hal. 6

agama dan merupakan tujuan utama dari *syari'ah* Islam untuk mewujudkan kemashlahatan dalam urusan agama dan dunia sekaligus.

Masih dalam pembahasan ini, *Syātibī* mengatakan: “...jihad terhadap pemimpin yang dhalim boleh menurut ulama, Malik mengatakan: seandainya jihad itu ditinggalkan maka akan memudharatkan kaum muslimin. Jihad itu merupakan sesuatu yang *dharury* (harus) dan adanya pemimpin juga *dharury* (harus) dan sikap adil dari pemimpin itu merupakan pelengkap bagi yang *dharury* dan pelengkap itu tidak bisa membatalkan yang *dharury* (asal)”¹⁷⁶ yang demikian itu sesuai dengan sabda Rasulullah SAW tentang perintah jihad terhadap pemimpin yang dhalim: “*wajib atasmu berjihad terhadap semua pemimpin baik itu pemimpin yang baik (adil) maupun yang tidak baik (dhalim)...*”. Jihad terhadap pemimpin yang baik tentunya dengan mendukungnya dan tetap menasehatinya agar selalu dalam keadilan dan jihad terhadap pemimpin yang dhalim dengan cara mencegah kedhalimannya.

Terdapat beberapa dalil dari al-Quran dan sunnah yang mendukung konsep *hifz al-dīn*, di antaranya adalah:

Firman Allah dalam Al-Quran:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُّبِينٌ¹⁷⁷

¹⁷⁶ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Cet, (Saudi Arabia: *Wizārah Syu'un al-Islāmiyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād*), t.t ,Vol. 2, hlm. 12

¹⁷⁷ Al-Qur'an Surah Al-Baqarah, ayat: 208

"Wahai orang-orang yang beriman! Masuklah ke dalam Islam secara keseluruhan, dan janganlah kamu ikuti langkah-langkah setan. Sungguh, ia musuh yang nyata bagimu."

Dalil ini menunjukkan pentingnya menjaga dan memelihara agama secara menyeluruh, tanpa terpengaruh oleh tipu daya setan atau godaan yang dapat mengancam keselamatan dan kerukunan beragama.

Di dalam ayat yang lain Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا
تَعْدِلُوا لِإِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu sebagai penegak keadilan karena Allah, (ketika) menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan."¹⁷⁸

Ayat ini menggarisbawahi pentingnya menjaga dan memelihara agama dengan berpegang pada prinsip-prinsip keadilan. Melalui pemeliharaan agama yang adil, akan tercipta kerukunan beragama di antara umat manusia.

¹⁷⁸ Al-Qur'an Surah Al-Ma'idah, ayat: 8

Rasulullah bersabda di dalam hadisnya:¹⁷⁹

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُتَّقِ اللَّهَ تَقَاتًا، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ."

Artinya: Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Rasulullah SAW bersabda: "Siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata baik atau diam. Siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tetangganya. Siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tamunya." (HR. Bukhari dan Muslim).

Hadis ini menunjukkan pentingnya menjaga hak-hak dan hubungan baik dengan tetangga, yang termasuk dalam aspek kerukunan beragama. Pemeliharaan agama juga melibatkan perlindungan dan penghargaan terhadap hak-hak individu lain di sekitar kita.

Di dalam hadis yang lain riwayat Muslim:¹⁸⁰

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - خَادِمِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ" رَوَاهُ مُسْلِمٌ

¹⁷⁹ Imam Nawawi, *Arba'in Nawawiyah*, Darul Haq, tt. hadis ke-15.

¹⁸⁰ Ibid. hadis ke 45

Dari Abu Hamzah Anas bin Malik radhiyallahu ‘anhu, pembantu Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam, dari Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Salah seorang di antara kalian tidaklah beriman (dengan iman sempurna) sampai ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri.” (HR. Muslim)

Hadis ini menggarisbawahi pentingnya menjaga dan memelihara agama melalui sikap saling mencintai, menghormati, dan berempati terhadap sesama. Cinta dan perhatian yang diberikan kepada sesama muslim juga merupakan bagian dari pemeliharaan agama.

Dalil-dalil ini menunjukkan pentingnya *hifz al-dīn* dalam agama Islam dan relevansinya dengan kerukunan beragama. Pemeliharaan agama tidak hanya menjadi tanggung jawab individu dalam mempraktikkan ibadah, tetapi juga melibatkan hubungan yang baik dengan sesama manusia, keadilan, dan penghargaan terhadap hak-hak individu lain.

Syātibī mengelaborasi terma *maqāṣid al-Syarī’ah* secara serius. Seakan ingin menjawab apa yang digaungkan oleh al-Juwaini tentang posisi penting memahami tujuan-tujuan *syarī’ah*. Sekurang-kurangnya, kontribusi *Syātibī* membahas *maqāṣid al-syarī’ah* dalam satu topik khusus. Dengan mengumpulkan kepingan-kepingan pemikiran ulama terdahulu tentang *maqāṣid*. Lalu, memberikan sentuhan sana-sini meski berskala kecil. Semisal teori *masyaqqah mulāzamah li at-taklif* yang diilhami

pemikiran Izzuddin bin Abdissalam bersama muridnya, al-Qarafi.¹⁸¹

Melalui pendekatan induksi-tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawi*), *Syātibī* menyimpulkan maksud-maksud penetapan *syarī'ah* itu ke dalam lima macam: yakni menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*). Lima maksud *syarī'ah* ini kemudian dikenal dengan sebutan *Maqāṣid al-sharī'ah*. *Al-istiqrā' al-ma'nawi* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi dengan sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lain yang mengandung aspek dan tujuan yang berbeda, sehingga terbentuklah suatu perkara hukum berdasarkan gabungan dalil-dalil tersebut.¹⁸² *Istiqrā'* berarti induktif dan *al-ma'nawi* bermakna integralistik. Metode ini disebut dengan asumsi integralistik. Pengembangan metode *istiqrā'* ini oleh *Syatibi* paling tidak merupakan tawaran yang menarik tatkala memahami nash hukum. Sebab hal ini berbeda dengan formulasi metodologis yang telah ditawarkan oleh mazhab-mazhab sebelumnya yang masih bersifat deduksi peraturan-peraturan konkrit dari nash-nash.¹⁸³

Teori *maqāṣid Syātibī* ini tentu saja dikembangkan menurut tuntutan zamannya dan perubahan sosial yang terjadi pada saat itu. Karena tidak ada yang tetap di dunia ini kecuali perubahan itu

¹⁸¹ Abu Ishaq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu'un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da'wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm.5-7

¹⁸² Ibid. hlm. 39

¹⁸³ <https://muhammadiyah.or.id/metode-istiqrā-manawi-apa-maksudnya/>

sendiri, maka tuntutan untuk mengembangkan pemaknaan dan substansi *maqāṣid syari'ah* juga menjadi kebutuhan yang terus bergulir. Sebagai misal, *Syātibī* pada masanya belum menghadapi problem lingkungan sekusial sekarang ini, sehingga dapat diterima jika dalam teori *Maqāṣidnya* belum memasukkan unsur pelestarian lingkungan (*ḥifẓ al-bi'ah*).

Teori *maqāṣid* syariah dan pengembangannya memiliki potensi besar dalam rangka memerankan agama sebagai pelindung atas hak-hak individu. Bila perlindungan atas hak-hak individu ini berjalan menurut koridor yang benar, maka agama dalam hal ini merupakan modal sosial (social capital) bagi terbangunnya masyarakat madani (civil society). Dan dengan cara itu agama sekaligus memberikan kontribusi bagi pemeliharaan kehidupan demokrasi.

E. Ciri Dan Karakteristik *Ḥifẓ al-dīn* Menurut Pemikiran *Syātibī*

Dari pembahasan *Syātibī* tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* di dalam kitabnya *Al-Muwāfaqāt* dapat disimpulkan bahwa *ḥifẓ al-dīn* memiliki ciri dan karakteristik tertentu. Berikut adalah beberapa ciri dan karakteristik *ḥifẓ al-dīn* menurut pemikiran *Syātibī*:

1. Keselamatan Agama: *ḥifẓ al-dīn* menekankan pentingnya menjaga dan melindungi agama (*dīn*). Hal ini meliputi perlindungan terhadap keyakinan, prinsip, dan nilai-nilai agama, serta menjaga keutuhan ajaran agama dari penyimpangan dan distorsi.

2. Keseimbangan antara aspek-aspek yang mampu memperkokoh agama *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujūd* dengan unsur-unsur destruktif terhadap agama disebut *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adam*.
3. Memahami Hukum Allah: *ḥifẓ al-dīn* mengharuskan individu memahami dan menerapkan hukum Allah (*syarī'ah*) dengan baik. Ini mencakup pemahaman yang mendalam tentang ajaran agama dan praktek yang benar sesuai dengan panduan agama.
4. Keselarasan antara Kepentingan Duniawi dan Ukhuwah Islamiyah: *ḥifẓ al-dīn* menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara kepentingan dunia dan persaudaraan yang Islami. Individu harus dapat memenuhi tuntutan dunia secara proporsional tanpa mengabaikan tanggung jawab mereka dalam menjaga hubungan yang baik dengan sesama muslim dan masyarakat.
5. Mencegah Kerusakan dalam Agama: *ḥifẓ al-dīn* menghendaki upaya untuk mencegah kerusakan dalam agama. Ini termasuk menghindari penyelewengan dalam ajaran agama, penyalahgunaan kekuasaan atau otoritas agama, serta melawan praktik-praktik yang merusak integritas dan martabat agama.
6. Toleransi dan Kerukunan: *ḥifẓ al-dīn* mendorong sikap toleransi, saling menghormati, dan kerukunan antarumat beragama. Ini mencakup menghormati hak-hak individu dan kelompok yang berbeda agama, berinteraksi dengan damai, dan berupaya menjaga kerukunan dalam masyarakat multireligius.
7. Perbaikan Pribadi dan Masyarakat: *ḥifẓ al-dīn* menekankan pentingnya memperbaiki diri sendiri dan masyarakat dalam

aspek spiritual, moral, dan sosial. Hal ini melibatkan upaya aktif untuk meningkatkan kualitas kehidupan pribadi dan masyarakat, serta memperjuangkan keadilan, kebenaran, dan kesejahteraan bersama.

Ciri dan karakteristik *hiḏ al-dīn* menurut *Syātibī* ini mencerminkan pentingnya menjaga agama, pemahaman yang benar terhadap ajaran agama, keseimbangan dalam kehidupan dunia dan ukhuwah Islamiyah, serta mempromosikan toleransi, perbaikan pribadi, dan kerukunan dalam masyarakat.



BAB III
FAKTOR-FAKTOR YANG MELATARBELAKANGI
PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* TENTANG *ḤIFẒ AL-DĪN MIN*
JĀNIB AL-‘ADAM

A. Biografi *Syāṭibī*

Nama lengkap beliau adalah Abu Ishaq Ibrahim Ibnu Musa *Al-Gharnaṭī* atau lebih dikenal dengan sebutan *Syāṭibī*.¹⁸⁴ Namanya belum populer ketika beliau masih hidup, mungkin disebabkan karena beliau terlahir dari keluarga yang sederhana, dan juga hidup di masa transisi Granada, sebagai kota Islam terakhir di Spanyol. Beliau dapat dikatakan sebagai mata rantai ilmuwan terakhir dari ilmuwan-ilmuan besar Islam dari wilayah barat sesudah Ibn Rusyd, Ibnu Taimiyyah, Ibnu Khaldun, Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. Spanyol jatuh ke tangan pemerintahan Kristen dalam Tahun 892 H/ 1496 M.¹⁸⁵ Sampai sekarang tanggal kelahiran *Syāṭibī* juga belum diketahui dengan pasti. Karena pada umumnya orang hanya menyebutkan saat beliau wafat yaitu pada 790 H/1388 M. Meski demikian, dapat diduga bahwa *Syāṭibī* lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu Al-Hajjaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad V (1354-1391).¹⁸⁶ Dugaan ini berdasarkan pada perbandingan antara tahun

¹⁸⁴ Hamka Haq, Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam kitab Al- Muwafaqat (Jakarta: Erlangga,2007), hlm. 17.

¹⁸⁵ Asafri Jaya Bakri, Konsep Maqashid Syariah Menurut Iman Asy-Syatibi (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada), hlm.5

¹⁸⁶ Hamka Haq, Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al- Muwafaqat, hlm.18.

kewafatan *Syātibī* dengan periode kekuasaan dua Sultan Granada tersebut, *Syātibī* juga dikenal dengan sebutan *Al-Gharnaṭī*.

Beliau menuntut ilmu pengetahuan Arab dan sebagainya dari beberapa besar antara lain adalah Ibn-Fakhar Al-Ilbiri, Abu Abdillah Albilinsi, Abu Al-Qasim Al-Sabti, Abu Abdillah Al-Syarif Al-Tilimsani, Al-Maqqari, Al Khatib Ibn AlMarzuq, Abu Ali Al-Manshur Al Masyzali, Abu Al-Abbas Al-Qabab, Dan Abu Abdillah Al-Hifar.¹⁸⁷

Syātibī termasuk ulama yang memiliki kemampuan meneliti sesuatu dengan sangat teliti untuk menemukan kesalahan, kemudian memberi solusi. Beliau sanggup menyimpulkan masalah dengan tepat dan jeli, serta memiliki ketelitian dalam menelaah, yang memiliki kekuatan untuk dijadikan dasar. Kesimpulan yang dipetik oleh beliau sangat berguna, semua yang dibahas oleh beliau adalah suatu yang mulia, dan segala sesuatu yang dijadikan dasar oleh beliau terbebas dari noda (karena telah diteliti). Beliau memiliki karya-karya yang agung, yang di dalamnya terdapat pembahasan-pembahasan yang sangat bernilai, kritikan- kritikan, penelitian, dan koreksian yang selalu dibutuhkan karena urgensitasnya. Al- al-Hafizh Bin Marzuq berkata tentangnya, “beliau adalah seorang syekh, ahli ilmu fikih, seorang , *muhaqqiq* dan ulama besar yang shalih, Abu Ishaq”.¹⁸⁸ Karena kesungguhan yang beliau lakukan, maka tidak ada kata mustahil untuk mendapati kepandaian, hingga ia sanggup melampaui orang-orang

¹⁸⁷ Ibid, hlm. 18.

¹⁸⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Al -I'tisham*, cetakan ke-tiga (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), hlm. 18

yang telah menjadi besar sebelumnya, sehingga ia bisa masuk dalam jajaran para iman pada berbagai di mensi keilmuan dan pengetahuan.

Sebagai ulama besar *Syāṭibī* tentunya pernah menduduki posisi penting di Granada. Namun tidak ada keterangan yang tetap mengenai jabatan apa yang telah dipegangnya. *Syāṭibī* memiliki sejumlah murid antara lain adalah Abu Bakr Ibnu Ashim, dan saudaranya Abu Yahya Ibnu Ashim, serta Abu Abdillah Al-Bayani.¹⁸⁹ Abu Bakar Ibnu Ashim pernah menjabat sebagai Kadi di Granada, dan beliau memiliki karya yang terkenal *Tuffah Al Hukkam*, yang merupakan konpilasi hukum yang menjadi pegangan para hakim di Granada. Berdasarkan hal ini dapat dikatakan bahwa *Syāṭibī* pernah aktif mengajar, dan besar kemungkinan beliau mengajar di universitas Granada. Selain tiga murid terkenal diatas, masih cukup banyak murid *Syāṭibī*. Diantaranya ada Abu Abdillah Al-Mijari dan Abu Ja'far Ahmad Al-Qisar Al-Gharnati. Abu Ja'far adalah murid *Syāṭibī* yang cerdas. Di depan Abu Ja'far ini, *Syāṭibī* membacakan dari sebagian masalah-masalah ketika menyusun kitab *Al-Muwāfaqāt*.¹⁹⁰ Yang terakhir ini merupakan suatu indikasi yang menarik pandangan kita terhadap *Syāṭibī* sebagai sosok ilmunan yang memiliki keterbukaan sikap terhadap siapapun termasuk terhadap muridnya dalam rangka pengembangan ilmu dan wawasan berpikirnya.

¹⁸⁹ Hamka Haq, *Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al- Muwafaqat*, hlm.20

¹⁹⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah Menurut Iman Asy-Syatibi*, hlm.25.

Syāṭibī disamping sebagai seorang ilmuan dilihat dari kegiatan ngajar mengajar yang diemban dan keterlibatannya dalam memberi jawaban terhadap permasalahan-permasalahan keagamaan yang muncul sesuai dengan disiplin keilmuan yang didalamnya, juga terlihat dari warisan ilmiah berupa karya-karya ilmiah yang ditinggalkannya. Karya-karya ilmiah beliau dapat dikelompokkan kepada dua, pertama, karya-karya yang tidak diterbitkan dan dipublikasikan, kedua, karya-karya yang diterbitkan dan dipublikasikan. Adapun karya-karya milik *Syāṭibī* yang termasuk kelompok pertama adalah Kitab *Al-Majālis*, *Syarah Al-Khulāṣah*, *Unwan Al-Ittiḥād Fi' ilm Al-Isytiqaq*, *Aṣul An-Nahw*, *Fatāwa Al-Syathibi*. Sedangkan yang termasuk kelompok kedua adalah *Al-Muwāfaqāt Fi Usul Al-Syarī'ah*, *Al-I'tiṣām*, *Al Ifadat Wa Al-Irsyadat*.¹⁹¹

Dari beberapa karya *Syāṭibī* ada dua karyanya yang paling terkenal saat ini yaitu *Al-Muwāfaqāt* dan *Al-I'tiṣām* dan karya-karyanya yang lain hanya diketahui dengan catatan sejarah. *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī'ah* merupakan karya besar *Syāṭibī* dalam ushul fiqh. *Al-Muwāfaqāt* merupakan karya monumental *Syāṭibī* yang di dalamnya tertuang konsep teologi dan ushul fiqhnya tentang Mashlahah. Kitab ini telah dipergunakan sedemikian luas oleh sarjana-sarjana modern sehingga seseorang bisa menemukan makna penting dari kontribusi positifnya terhadap pembuatan konsepsi hukum Islam khususnya konsep *Maṣlahah* dan unsur penting bagi konsep hukum sering kali diambil dari

¹⁹¹ Ibid, hlm.25

Syātibī.¹⁹²

Kitab ini pertama kalinya diterbitkan di Tunisia pada tahun 1302 H/ 1884 M penerbitan pertama kali diedit oleh Shalih Al-Qaij, Ali Al-Syanufi, dan Ahmad Al- Wartani. Kemudian dicetak untuk kedua kalinya oleh Musa Jarullah pada tahun 1327H/1909M.¹⁹³ Cetakan ketiga yang dipublis secara luas pada tahun 1341 H/1923 M oleh penerbit Salafiah di Kairo dengan editor Khird Husein dan Muhammad AlHasan Al-Adawi.¹⁹⁴ Cetakan keempat diterbitkan Mathba Musthafa Muhammad diedit dan di syarh oleh Al-Syakh Abdullah Daraz. Kemudian cetakan kelima diterbitkan oleh Mathba Muhammad Ali di Kairo pada tahun 1969 dan diedit oleh Muhammad Muhyi *Al-dīn* Abdul Hamid. Kitab *Al-Muwāfaqāt* yang dipublikasikan secara luas sampai ke-Indonesia adalah naskah yang diedit oleh Muhammad Khird Husein dan naskah yang diedit oleh Abdullah Daraz.⁶⁴

Karya *Syātibī* selain *Al-Muwāfaqāt* adalah *Al-I'tisām* yang mengandung pembahasan tentang arti bidah dan bagian-bagiannya, baik secara hakiki maupun Idhafi. Di dalamnya juga disampaikan perbedaan antara *bid'ah*, *Maṣlahah Mursalah*, dan *Istihsan* dengan berbagai kaitannya. Untuk pertama kalinya kitab ini diterbitkan oleh Mathba Mustafa Muhammad di Mesir dalam tahun 1915 M, dan diedit oleh Rasyid Ridha pemimpin majalah Almanar. Adapun

¹⁹² Yudian w.Asmin, Filsafat Hukum Islam Dan Perubahan Sosial (yogyakarta:Al-iklas,1995), hlm.195.

¹⁹³ Hamka Haq, Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah Dalam Kitab Al- Muwafaqat, hlm.22.

¹⁹⁴ Asafri Jaya bakri, Konsep Maqashid Syariah Menurut Iman Asy-Syatibi,hlm. 26

Al-Ifadat Wa Al-Irsyadat suatu buku yang berisi dua kandungan. Al Ifadat berisi tentang catatan *Syāṭibī* dalam berbagai masalah termasuk yang dihimpun dari guru-guru dan teman-teman dari kalangan ulama Spanyol. *Al-Irsyādāt* merupakan kumpulan syair-syair dengan berbagai kandungan. *Al-Ifādāt wal Irsyādāt* pada tahun 1983 telah diedit oleh Muhammad Abu Al-Ajfan seorang Dosen Fakultas *Syarī'ah* dan Usuluddin Universitas Tunisia.

Pada masa modern ini gagasan *maqāṣid* massif dikembangkan oleh ulama bagian Barat Islam, semisal Muhammad *Ṭāhir* bin `Āsyūr (1879- 1973 M) guru besar masjid *Jami' Ezzitouna* Tunisia yang kemudian oleh komunitas tokoh-tokoh pemikir Arab dianggap sebagai *Syāṭibī* kecil dalam pemikiran *maqāṣid*-nya. Sebenarnya buku Ibn `Āsyūr "*Maqāṣid al-Syarī'ah*" bukan satu-satunya buku yang pertama kali mengangkat tema itu pada masa kontemporer. Sebelumnya, tema yang sama diangkat oleh Mohamad Munir Imran dalam disertasi yang diajukan pada madrasah *Qadla al-Syar'i* di Mesir tahun 1930 M dengan judul "*qosd al-syāri' min wadli al-syarī'ah*", dan seorang Faqih asal Tunis yang semasa dengan Ibn `Āsyūr, Mohamad Abd Aziz telah membahas topik diatas dan dimuat di majalah *Al-Zaetuniyah* tahun 1936 M dengan judul "*Maqāṣid Syarī'ah wa Asrar al-Tasyri*"¹⁹⁵. Tetapi memang karyanya Ibn `Āsyūr yang pertama kali diterbitkan tahun 1946 M merupakan satu-satunya kajian yang memberikan corak lain bagi *maqāṣid syarī'ah* dari yang mulanya bagian dari ushul fiqh menjadi ilmu tersendiri.

¹⁹⁵ Majalah *Al-Muslim AL-Mu'asir* edisi 23 tahun 2002

Ide di atas muncul karena menurut kaca matanya, ilmu ushul fiqh sudah tidak bisa memenuhi kebutuhan zaman secara maksimal, karena memang ia diformat sesuai dengan kondisi pada saat itu, bahkan dengan karakteristik *fiqhiyyah* yang cenderung mengutamakan persoalan-persoalan individu dari pada kepentingan sosial. Selain itu ushul fiqh terkesan ‘mandul’ dalam memproduksi hukum-hukum yang bersifat universal dan lebih substansial, disamping ketidakmampuannya meminimalisir perbedaan pendapat yang berkembang, karena masih berlandaskan pada dasar-dasar yang bersifat *zhanni*. Karenanya perlu ada format baru yang bisa lebih *takayyuf*, beradaptasi dan sanggup memenuhi kebutuhan zaman yang semakin global. Dan format baru itu bernama ilmu *maqāsid syarī’ah*.

B. Kondisi Politik Di Granada Saat *Syātibī* Hidup

Saat *Syātibī* hidup, Granada merupakan bagian dari wilayah Andalusia yang menjadi pusat kebudayaan dan peradaban Islam di Spanyol. Kota ini dikenal sebagai salah satu pusat ilmu pengetahuan, seni, dan perkembangan pemikiran dalam tradisi Islam. Namun, selama masa hidup *Syātibī*, Andalusia mengalami perubahan politik yang signifikan. Pada abad ke-15, kerajaan Muslim terakhir di Andalusia, Kerajaan Granada, sedang menghadapi tekanan besar dari Kerajaan Katolik Spanyol, yang bertujuan untuk merebut kembali wilayah-wilayah Muslim di Spanyol. Granada menjadi bagian dari pertempuran yang panjang antara umat Islam dan umat Kristen di Spanyol, yang dikenal sebagai Reconquista.

Pada tahun 1492, pasukan Katolik Spanyol di bawah kepemimpinan Raja Ferdinand II dari Aragon dan Ratu Isabella I dari Kastilia berhasil merebut kota Granada setelah pengepungan yang berkepanjangan. Penaklukan ini menandai akhir dari dominasi Islam di wilayah Andalusia, dan Kerajaan Granada jatuh ke tangan penguasa Kristen. Penaklukan Granada ini juga menjadi akhir dari peradaban Islam di Spanyol secara keseluruhan, dan wilayah-wilayah Islam yang tersisa dipaksa untuk berpindah agama atau menghadapi pengusiran. Para pemeluk Islam yang bertahan di Granada kemudian harus hidup di bawah pemerintahan Kristen, dan banyak dari mereka menghadapi diskriminasi dan tekanan untuk mengkonversi ke agama Katolik.

Pengaruh politik dari Reconquista ini tentu saja turut mempengaruhi kondisi sosial dan budaya di Granada pada masa *Syāṭibī* hidup. Meskipun Granada menjadi bagian dari wilayah Kristen, banyak dari warisan budaya dan ilmu pengetahuan Islam tetap bertahan di sana, dan para cendekiawan Muslim terus berkontribusi dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran di wilayah itu. *Syāṭibī* sendiri hidup pada abad ke-14 dan ke-15, sehingga tidak mungkin dia mengalami langsung penaklukan Granada oleh Spanyol. Namun, lingkungan politik yang dihadapi oleh para cendekiawan Muslim pada masa itu sangat dipengaruhi oleh kondisi politik yang berkembang seiring dengan kemajuan Reconquista. Peristiwa ini menjadi latar belakang penting yang mempengaruhi pemikiran dan tulisan-tulisan cendekiawan Islam di Andalusia, termasuk pemikiran *Syāṭibī* dalam karyanya yang terkenal, "*Al-Muwāfaqāt*."

Salah satu yang membuat latar belakang pemikiran *Syāṭibī* berbeda dengan ulama sebelumnya bahkan lebih luas adalah karena realita sosial politik tersebut. *Syāṭibī* lahir dan menjalani hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu Al-Hajjaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad V (1354-1392)⁹ dugaan ini berdasarkan pada perbandingan antara tahun kewafatan *Syāṭibī* dengan periode kekuasaan dua Sultan Granada tersebut. Namun satu hal yang patut diingat adalah bahwa, pada masa *Syāṭibī*, Granada menjadi pusat pendidikan di Spanyol dengan berdirinya universitas Granada pada masa pemerintahan Yusuf Abu Al-Hajjaj¹⁹⁶.

Sehubungan dengan itu, dapat diduga bahwa proses belajar mengajar yang dijalani *Syāṭibī* banyak terkait dengan universitas tersebut. Pada masa dinasti Bani Ahmar kondisi politik di wilayah tersebut tidak begitu stabil. Konspirasi, intrik politik, perebutan kekuasaan dan pertumpahan darah menjadi warna yang dominan dalam perjalanan pemerintahan Bani Ahmar setelah ditinggalkan oleh pendiri dinasti, al- Ghalib Biamrillah. Hal itu seperti yang dituturkan oleh Lisanuddin bin al-Khotib, salah seorang menteri pada masa Bani Ahmar. Granada adalah kerajaan Islam Spanyol yang didirikan oleh Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nashr, yang dikenal dengan panggilan Ibn Al-Ahmar. Orang orang Arab ketika itu

¹⁹⁶ Granada adalah kerajaan Islam Spanyol yang didirikan oleh Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nashr, yang dikenal dengan panggilan Ibn Al-Ahmar. Orang orang Arab ketika itu memandang Granada sebagai kota terindah di spanyol. Lihat : Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London :The Macmillan Press, 1974), h. 594-550.

memandang Granada sebagai kota terindah di Spanyol¹⁹⁷.

Kondisi politik yang buruk di tingkat atas ini membawa dampak yang negatif pada kondisi sosial di masyarakat. Pembunuhan, perampokan dan perampasan sering terjadi di mana-mana. Dekadensi moral merambat dalam tubuh masyarakat. Perilaku penguasa dan masyarakat sudah banyak yang menyimpang dari jalur agama, minuman keras dan *khasis* (ganja) dikonsumsi oleh masyarakat secara terang-terangan, bahkan mereka tidak menganggap ganja sebagai sesuatu yang diharamkan dalam agama, seperti yang terekam dalam sebuah syair yang populer pada masa itu. Kondisi masyarakat yang demikian memprihatinkan ini cukup wajar terjadi apabila kita melihat perilaku para penguasanya yang disibukkan dengan urusan mencari sekutu dan dukungan untuk kelompoknya masing-masing guna merebut maupun melanggengkan kekuasaan mereka, sehingga kewajiban dan tanggung jawab yang harusnya mereka emban terhadap rakyat menjadi terbengkalai, perkara-perkara yang terjadi dalam masyarakat hilang dari sorotan dan perhatian mereka, dan hukum serta aturan pun pada akhirnya tidak berjalan dengan semestinya¹⁹⁸.

Kekacauan kondisi yang terjadi dalam masyarakat waktu itu tidak berhenti di sini saja, justru makin diperparah dengan hadirnya sebagian “ulama” yang menyebarkan kesesatan dengan

¹⁹⁷ Lihat : Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London :The Macmillan Press, 1974), h. 594-550. 10Ibid., h.563 55

¹⁹⁸ Syathibi, *Al-I'tisham*, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah, 1982), Juz I, h., 264

mengeluarkan fatwa sesuai keinginan nafsu mereka, padahal mereka seharusnya menjadi kelompok yang paling kompeten dalam menjaga kemurnian agama dan mengemban tugas amar ma'ruf dan nahi munkar di tengah-tengah masyarakat yang telah menguap unsur-unsur baik dari dalam diri mereka. *Syāṭibī* menyontohkan adanya “ulama” yang memberi fatwa; *hadza hasan* (ini baik/boleh dikerjakan) dengan menggunakan dalil alqur'an *alladzina yastami'uunal qaula fayattabi'uuna ahsanah*, atau *hadza birrun* (ini baik) dengan berdasar pada ayat *wa ta'aawanu 'alalbirri wattaqwa*, sementara jika mereka ditanya lebih jauh dan detil mengenai dasar yang tepat untuk apa yang mereka sebut dengan baik ataupun buruk, mereka bungkam dan tidak bisa berkata apa-apa¹⁹⁹.

Hal lain yang cukup memprihatinkan waktu itu adalah berkibarnya fanatisme kelompok dan Mazhab di mana-mana. Mazhab Maliki menjadi Mazhab yang dipeluk oleh sebagian besar masyarakat sejak zaman Hisyam al Awwal bin Abdurrahman al Dakhil yang berkuasa di Andalusia pada tahun 173-180 H. Mereka fanatik sekali terhadap Mazhab Maliki ini, bahkan tingkat fanatisme mereka digambarkan seperti; “mereka tidak lagi mengenal selain al-Qur'an dan *al-Muwatha'* Malik”. Mazhab-mazhab lain tidak diterima, orang-orang yang berbeda aliran Mazhab dianggap sesat dan mendapat perlakuan yang kasar bahkan penyiksaan sehingga mengalami penderitaan yang cukup berat, seperti yang pernah dialami syaikh Baqiy bin Mukhlad.

¹⁹⁹ Muhamad Fadhil bin Âsyur, *A'lam Al-Fikr Al-Islamy*, (Tunisia: Maktabah An-Najah, t.t), h. 10

Tentu saja hal ini bukan sesuatu yang diajarkan oleh Malik sendiri, karena beliau mengajarkan untuk menghargai ilmu yang dimiliki orang lain, seperti beliau menghargai Abu Hanifah²⁰⁰.

Faktor terakhir inilah yang pada akhirnya menggerakkan *Syātibī* untuk mengarang kitabnya yang monumental “*Al-Muwāfaqāt*”, guna mempertemukan antara pandangan Mazhab Hanafi dan Mazhab Maliki, atau mencoba menjembatani dua aliran yang terkenal dengan sebutan aliran *ra’yu* (akal) dan *nash* (teks), juga ingin mengembalikan kesadaran masyarakat yang telah terbius dengan persoalan-persoalan cabang ke persoalan lebih fundamental dan pokok, serta mengungkap tujuan-tujuan dan hikmah yang ada dibalik *syarī’ah*. Sementara kitab “*Al-I’tisām*” adalah jawaban beliau terhadap kegelisahan hatinya melihat penyimpangan- penyimpangan dan kemungkaran yang ada di sekelilingnya²⁰¹.

Dari semua pengkaji *Maqāṣid*, *Syātibī* disebut-sebut sebagai Bapak *Maqāṣid* dan peletak dasar *Ilmu Maqāṣid* karena beliau orang yang pertama menyusun secara sistematis *Maqāṣid al-syarī’ah* sebagaimana Syafi’ dengan ilmu Ushul Fiqhnya. Sayangnya proyek besar *Syātibī* dengan mengangkat tema *maqāṣid* ini tidak didukung oleh kondisi saat itu, keadaan umat Islam sedang mengalami krisis pemikiran. Sehingga *Al-Muwāfaqāt* yang memuat rumusan-rumusan lengkap tentang *maqāṣid syarī’ah*, akhirnya itu terkubur begitu saja dan tidak ditinjaklanjuti oleh

²⁰⁰ Ibid, hlm. 77

²⁰¹ Ibid

generasi berikutnya. Barulah pada tahun 1884 M buku *Al-Muwāfaqāt* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunis. Sejak saat itulah orang mulai ‘memanfaatkan’ dan mengkaji konsep *maqāsidnya Syātibī*.

C. Faktor-Faktor Yang Melatarbelakangi Pemikiran *Syātibī* Tentang *Ḥifẓ Al-Dīn Min Jānib Al-‘adam*.

Pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* cakupannya luas bukan hanya dalam praktek ibadah shalat, puasa, zakat dan haji dan lain-lain untuk menjaga eksistensi agama, tetapi lebih luas termasuk membangun kerukunan beragama, menghormati orang berbeda agama dalam rangka menjaga eksistensi agama kita, tidak memperlakukan orang berbeda agama dalam konteks diskriminasi dalam rangka menjaga eksistensi agama kita dan ini tidak ada dalam pemikiran-pemikiran Mazhab sebelumnya dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, tetapi dalam konteks penjelasan makna Al-Qur’an dalam pemikiran ulama tafsir ada disebutkan namun dalam konteks *ḥifẓ al-dīn* tidak ada.

Ada beberapa faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam* yang membedakannya dengan ulama lainnya. Berikut adalah beberapa faktor tersebut:

Syātibī hidup di Andalusia, Spanyol pada abad ke-14, di mana dia menyaksikan situasi sosial dan politik yang kompleks di bawah pemerintahan Islam terakhir di daerah tersebut. Konteks ini mempengaruhi pemikirannya tentang *ḥifẓ al-dīn* dan relevansinya dalam menjaga keberlanjutan agama di tengah tantangan politik

dan sosial. Beliau juga dikenal sebagai seorang cendekiawan yang mendalami berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu fiqh (hukum Islam), usul al-fiqh (prinsip-prinsip hukum Islam), dan ilmu *maqāṣid* (tujuan-tujuan *syarī'ah*). Pendidikan dan pengalaman akademiknya memberikan landasan yang kuat bagi pemikiran dan pendekatannya terhadap *ḥifẓ al-dīn*.²⁰²

Syātibī mengembangkan pendekatan interpretatif yang unik dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Salah satu Teknik pendekatannya dengan melibatkan penggabungan antara hukum Islam yang konvensional dan prinsip-prinsip *maqāṣid al-Syarī'ah* (tujuan-tujuan *syarī'ah*). Pendekatan ini mempengaruhi pandangannya terhadap *ḥifẓ al-dīn* dan relevansinya dalam mewujudkan tujuan-tujuan *syarī'ah*. Disamping itu beliau juga memberikan penekanan khusus pada dimensi sosial dari *ḥifẓ al-dīn*. Selain menjaga keyakinan dan praktek agama secara pribadi, dia menekankan pentingnya menjaga hubungan sosial yang harmonis, toleransi, dan kerukunan antarumat beragama. Pemikiran ini membedakannya dengan beberapa ulama lain yang mungkin lebih fokus pada aspek individualistik atau teologis dari *ḥifẓ al-dīn*.

Melalui pengamatan dan analisisnya terhadap situasi sosial dan politik di masa itu, *Syātibī* menyadari pentingnya menangani konflik, ketidakadilan, dan tantangan kontemporer yang dihadapi umat Islam. Pemikirannya tentang *ḥifẓ al-dīn* mencerminkan upaya untuk menawarkan solusi dalam mengatasi konflik dan mempromosikan kesejahteraan masyarakat. Faktor-faktor ini

²⁰² <https://www.ui.ac.id/sejarah-perkembangan-islam-di-andalusia/>

memberikan latar belakang yang khas bagi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn*. Meskipun ada kesamaan dalam prinsip-prinsip umum *ḥifẓ al-dīn* di kalangan ulama, namun usaha menyeimbangkan antara *ḥifẓ al-dīn min jānib al wujud* dengan *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam* memberikan pemahaman yang lebih luas terhadap makna *ḥifẓ al-dīn*.

D. *Ḥifẓ al-dīn* Dan Kerukunan Beragama Menurut *Syātibī*

Ḥifẓ al-dīn dan kerukunan beragama adalah dua konsep yang saling terkait dalam pemikiran *Syātibī*. Berikut adalah pandangan *Syātibī* tentang hubungan antara *ḥifẓ al-dīn* dan kerukunan beragama:

Ḥifẓ al-dīn (Pemeliharaan Agama):

Syātibī menekankan pentingnya *ḥifẓ al-dīn* sebagai tujuan utama dalam menjaga keberlanjutan agama dan keimanan. *Ḥifẓ al-dīn* mencakup pemahaman yang mendalam tentang ajaran agama, praktik ibadah yang benar, dan pemeliharaan nilai-nilai moral dalam kehidupan sehari-hari. Menurut *Syātibī*, pemeliharaan agama secara menyeluruh merupakan dasar yang kuat dalam membangun kehidupan agama yang kokoh.

Syātibī juga menekankan pentingnya kerukunan beragama dalam konteks masyarakat yang multireligius. Kerukunan beragama mencakup sikap saling menghormati, saling pengertian, dan kerjasama antara umat beragama yang berbeda. Menurut *Syātibī*, kerukunan beragama adalah hasil dari pemahaman yang mendalam tentang ajaran agama (*ḥifẓ al-dīn*) dan kesediaan untuk hidup berdampingan secara damai dengan umat beragama lain.

Dalam kitab *Al-Muwāfaqāt*, konsep *ḥifẓ al-dīn* disebutkan dan dihubungkannya dengan prinsip-prinsip agama dan nilai-nilai yang diperlukan untuk membangun masyarakat yang kuat dan harmonis. *ḥifẓ al-dīn* menjadi pijakan utama dalam mengkaji bagaimana agama Islam harus dipelihara dan diimplementasikan dalam kehidupan individu dan masyarakat secara menyeluruh.

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا

معاً²⁰³

“Sesungguhnya syarī’ah itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia dalam urusan agama dan dunia secara bersama-sama”

Agama dimaksudkan oleh *Syāṭibī* dengan hukum-hukum yang *syarī’ah*kan Allah kepada hamba-hambanya sebagai sesuatu yang *Dharury* (harus ada) untuk menguatkan nilai-nilai sosial seperti keadilan, persamaan, kebebasan, saling tolong menolong, toleransi dan lain sebagainya, yang demikian itu bagian dari memelihara agama dan merupakan tujuan utama dari *syarī’ah* Islam untuk mewujudkan kemashlahatan dalam urusan agama dan dunia sekaligus. Kehidupan beragama yang penuh dengan nilai kerukunan dan toleransi merupakan sebuah kebaikan dan kemashlahatan yang harus diwujudkan untuk mencapai tujuan *syarī’ah* yang lebih besar yaitu terjaganya agama dengan baik dari segala hal yang merusak dan mencelakakan penganutnya.

²⁰³ Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī’ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu’un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da’wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm., hal. 6

Syātibī melihat *ḥifẓ al-dīn* sebagai dasar yang kuat dalam menciptakan kerukunan beragama. Pemahaman yang mendalam tentang ajaran agama membantu individu untuk memahami nilai-nilai universal yang dianut oleh agama-agama lain, sehingga menciptakan sikap saling menghormati dan toleransi. Dalam pemikirannya, pemeliharaan agama secara menyeluruh (*ḥifẓ al-dīn*) dan kerukunan beragama saling melengkapi dan memperkuat satu sama lain.

Dalam konteks kerukunan beragama, pemahaman yang mendalam tentang *ḥifẓ al-dīn* mendorong individu untuk menjaga hubungan yang harmonis dengan umat beragama lain, saling mendukung dalam hal kebebasan beragama, menghormati perbedaan, dan berpartisipasi dalam kegiatan lintasagama yang memperkuat kerukunan sosial. Tri kerukunan umat beragama bertujuan agar masyarakat Indonesia dapat hayati dalam kebersamaan, sekali pun banyak perbedaan. Konsep ini dirumuskan dengan teliti dan bijak agar tak terjadi pengekangan atau pengurangan hak-hak manusia dalam menjalankan kewajiban dari ajaran-ajaran agama yang diyakininya. Tri kerukunan ini meliputi tiga kerukunan, yaitu: Kerukunan intern umat beragama, Kerukunan antar umat beragama, dan Kerukunan antara umat beragama dan pemerintah.²⁰⁴

Dengan demikian, menurut *Syātibī*, *ḥifẓ al-dīn* dan kerukunan beragama saling terkait dan saling mendukung dalam membangun masyarakat yang harmonis dan berlandaskan pada

²⁰⁴ <https://bengkulu.kemenag.go.id/page/tri-kerukunan-umat-beragama>, diakses pada 19 Agustus 2023

nilai-nilai agama yang mendalam.

E. *Hifz al-dīn* Menurut Ulama Mazhab Pra *Syāṭibī*

Hifz al-dīn juga memiliki makna dan interpretasi yang berbeda-beda menurut para ulama Mazhab. Berikut ini beberapa pandangan tentang makna *hifz al-dīn* dari beberapa Mazhab yang terkenal:

1. Hanafi:

Imam Hanafi mengaitkan *hifz al-dīn* dengan menjaga keadilan sosial dan moralitas dalam masyarakat. Menurutnya, *hifz al-dīn* mencakup tanggung jawab individu untuk menjaga moralitas, melindungi hak-hak orang lain, dan membangun masyarakat yang adil. Abu Hanifah dalam kitabnya *Al-Fiqh Al-Akbar* menyampaikan pandangannya tentang *hifz al-dīn* dalam konteks pemahaman akidah dan keyakinan yang benar. Beliau menekankan perlunya memahami dan menjaga prinsip-prinsip agama dengan baik²⁰⁵.

Nu'mân ibnu Tsâbit ibnu Zuwatha al-Taymi al-Kûfi, atau yang lebih dikenal dengan Abû Hanîfah merupakan sosok pendiri Mazhab Hanafi. Beliau lahir di Kufah pada tahun 80 H abad pertama Hijriah dan wafat di Baghdad pada tahun 148 H. Sebagai tokoh yang lahir pada abad I Hijriyah beliau termasuk salah satu generasi yang pernah berjumpa langsung dengan sahabat Nabi,

²⁰⁵ Abi Hanifah Nu'man, *Al-Fiqh Al-Akbar*, Dar al-Kutub al-Arabiah al-Kubra, tt. Hlm. 8-10

yaitu Anas bin Mâlik, Zaid ibnu Ali, Ja'far al-Shâdiq dan sejumlah sahabat Nabi lainnya, peserta Perang Badar.

Jika kita cermati susunan ushul fiqih Mazhab Hanafi, sepertinya Mazhab ini tidak memasukkan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai bagian dari teori ushul yang merupakan metode *istinbath* hukum. Mereka justru memasukkan pembahasan tentang mencari *illat* hukum (yang merupakan pokok dari fikih *maqāṣid*) di dalam fikih dan juz'iyat-nya. Inilah uniknya dari Mazhab ini. Mungkin karena faktor inilah kemudian Hanafi dikenal sebagai tokoh *ahli ra'yi*. Di saat beliau tidak menemukan dalil nash untuk menggali sebuah hukum, beliau menggantinya berdasarkan hasil *ra'yu*-nya (pemikiran rasionalnya). Instrumen penggalian hukum Hanafi ini terkenal dengan sebutan *istihsān*. *Istihsān* menurut pandangannya adalah sebuah upaya beralih dari penggunaan dalil dari *qiyas jali* kepada *qiyas khafi* atau dari penggunaan suatu qiyas kepada qiyas yang lebih kuat dari padanya. Menjadikan *istihsān* sebagai salah satu dalil hukum, tidak lepas dari proses sejarah yang melingkupinya.

Beliau menggali hukum melalui sumber dari Al-Qur'an dan as-Sunnah terlebih dahulu. Apabila tidak dijumpai di dalam keduanya, maka baru kemudian menggunakan instrumen qiyas. Di saat qiyas pun tidak bisa dilakukan, maka barulah kemudian para pengkaji menggunakan *istihsān* sebagai salah satu dalil hukum. Sebuah contoh hasil ijtihad Hanafi dalam fikih keluarga adalah terkait dengan konsepsi kafaah, kedudukan wali dalam pernikahan dan nasab anak di luar nikah. Kafaah adalah keseimbangan antara calon mempelai laki-laki dan perempuan yang hendak menikah.

Beliau menetapkan nilai-nilai kafaah itu berdasarkan enam faktor, antara lain keturunan (*al-nasab*), agama (*al-dîn*), kemerdekaan (*al-hurriyyah*), harta (*al-mâl*), moral (*diyânah*) dan pekerjaan (*al-shinâ'ah*). Keenam konsep ini muncul tidak lepas dari kebutuhan masyarakat Iraq di zaman Hanafi yang menghendaki ditetapkannya maksud dari kafaah. Adanya gerakan urbanisasi ke kota-kota besar Iraq dan Kufah, mengakibatkan terjadinya percampuran etnis. Faktor keragaman etnis inilah yang membuat Abu Hanifah mengerahkan daya analisisnya untuk mencari *dlabith* (batasan hukum) dari konsepsi kafaah itu sendiri.

Dalam pernikahan, salah satu keputusan kontroversial dari Hanafi adalah tentang kedudukan wali perempuan. Dalam Mazhab Syafi'i, keberadaan wali dalam pernikahan adalah merupakan salah satu syarat sah dan rukun pernikahan. Pendapat ini diamini oleh jumur ulama' berdasarkan sebuah hadits masyhur لا نكاح إلا بولي (tidak ada pernikahan tanpa wali). Uniknya, Abu Hanifah tidak menjadikan wali ini sebagai syarat sah, melainkan syarat kesempurnaan sebuah pernikahan. Yang justru menjadi pertimbangan syarat sah baginya adalah kafaah. Alasan yang disampaikan oleh beliau adalah bahwasannya perempuan yang sudah dewasa, tidak perlu ijin ke wali-nya untuk melangsungkan sebuah pernikahan. Ia bisa menikahkan dirinya sendiri meski tanpa kehadiran wali kecuali pernikahan tersebut dilakukan tidak dengan laki-laki sekufu. Apabila laki-laki yang akan menjadi pendamping hidupnya tidak sekufu, maka barulah peran wali diperbolehkan

untuk ambil bagian dalam melarang. Namun, pernikahan ini menurut beliau tetap sah.

Pendapat Abu Hanifah ini sebenarnya berangkat dari sebuah qiyas, yaitu menyamakan kedudukan wanita dewasa dengan janda yang bisa menikahkannya sendiri. Illat yang dipergunakan adalah keduanya sama-sama mengetahui dan memahami dirinya sendiri. Ukuran kedewasaan adalah baligh dan berakal sehat.

2. Maliki:

Menurut Malik, *ḥifẓ al-dīn* adalah tentang menjaga dan melindungi agama melalui pengetahuan dan pemahaman yang tepat terhadap hukum-hukum agama. Ini melibatkan pemahaman yang mendalam tentang fiqh (hukum Islam) dan prinsip-prinsip agama. Dalam kitabnya *al-Muwatta'* beliau membahas konsep *ḥifẓ al-dīn* dalam kitab *Al-Jihad* dalam konteks perang dan pertahanan agama. Beliau menyoroti pentingnya menjaga agama dan melawan ancaman terhadap kehidupan muslim.²⁰⁶

Salah satu karya beliau dan sekaligus menjadi masterpiece terbesarnya adalah *al-Muwatha'*. Kitab ini berisi kumpulan hadits-hadits yang dinilai *mutawātir* dan *ahad*. Penting untuk diketahui bahwa Malik hanya menerima hadits yang berderajat *mutawātir*. Khabar *ahād* hanya diterima manakala tidak menyelisihi adat atau tradisi masyarakat Madīnah al-munawwarah. Itulah sebabnya, beliau mendudukan adat ahli Madinah lebih tinggi dari khabar *ahād*, setahap lebih rendah kedudukannya dibanding khabar

²⁰⁶ Malik bin Anas, *Al-Muwatta'*, Lajnah Ihya' al-Turats, Cairo, 1994. Hlm. 282

mutawātir. Sumber hukum *syari'ah* Islam oleh Malik diklasifikasi sebagai Al-Qur'an, al-Sunnah, al-ijma', al-qiyas, *al-urf*, *al-mashālih al-mursalah* (selanjutnya dikenal sebagai istishlah), *al-istihsān* dan *sadd al-dzarī'ah*. Bendera istishlah sebagai dalil hukum berkibar pada masa beliau sehingga beliau banyak dikenal sebagai sosok yang banyak menjaga *maqāshid al-syari'ah*. Mungkin ini juga yang menjadi penyebab *al-Syātibī* merasa cocok dengan beliau dan termasuk yang mempopulerkan istilah *maqashid al-syari'ah* ini, yakni karena beliau adalah penganut Mazhab Maliki. Kondisi sosio-historis yang melingkupi *Syātibī* yang mana Mazhab Maliki menjadi Mazhab negara menjadi faktor utama ia mendalami aspek *maqashid syari'ah*-nya Malik ini.

Mazhab Maliki merupakan Mazhab ahli Madinah dan dianut semenjak masa Malik sendiri masih hidup hingga pasca wafatnya beliau. Ilmu ushul Mazhab Maliki konon disebut sebagai mengadopsi polanya Umar ibnu Khathab dalam menerapkan konsep *mashālih al-mursalah* serta *sadd al-dzarī'ah* pada hukum. *Mashālih al-mursalah* di tangan Mazhab Maliki diartikan sebagai upaya mengambil yang lebih *ashlah* (yang paling mendatangkan kemaslahatan). Agak sedikit berbeda dengan sejumlah kalangan yang umumnya memilih yang lebih *ahyath* (yang paling hati-hati) dalam urusan hukum. Misalnya dalam urusan jual beli. Nabi Muhammad SAW. menetapkan beberapa persyaratan terkait dengan praktik jual beli agar lepas dari unsur *jahālah* (ketidaktahuan terhadap transaksi/kontrak, komoditas dan harga barang), *gharar* (penipuan) dan *ghabn* (kecurangan) atau hal-hal yang bersifat *mukhatharah* (mengkhawatirkan/bahaya). Bentuk

larangan terhadap praktik jual beli ini secara jelas tertuang di dalam teks nash dengan beberapa illat yang menjadi sebabnya, antara lain menimbulkan kerusakan dan upaya menarik kemaslahatan yang sebesar-besarnya. Namun, dalam wilayah praktiknya, ada beberapa mekanisme jual beli yang justru menjadi ribet dan susah bagi penjual atau pembeli manakala harus disertakan menjaga semua syarat-syarat itu. Akibatnya, penjual atau pembeli terjebak pada dua alternatif: 1. Mengalami kesusahan dalam proses, namun syarat-syarat jual beli terjaga seluruhnya 2. Mendapatkan kemudahan dan kemaslahatan, namun dengan keberadaan syarat-syarat jual beli menjadi diperlonggar.

3. Syafi'i:

Imam *Syafi'i* melihat *hifz al-din* sebagai pemeliharaan ajaran-ajaran agama melalui pemahaman yang benar dan pelaksanaan yang konsisten. Baginya, *hifz al-din* mencakup pemahaman yang mendalam tentang Al-Qur'an dan Sunnah, serta menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kitab *Al-Umm* bab *Al-Jihad*,²⁰⁷ *Syafi'i* memberikan pandangannya tentang *hifz al-din* dalam konteks jihad dan tanggung jawab dalam mempertahankan agama. Dia menekankan pentingnya memelihara agama dan melawan ancaman terhadapnya. *Syafi'i* adalah ulama pertama yang mengarang ilmu ushul fiqh. Keterangan ini dikuatkan karena tiga alasan: *Syafi'i* adalah *mutakallim* (teolog) pertama yang mengkaji alasan (*ta'li*) tegaknya sebuah hukum, sedang illat sendiri merupakan bagian inti dari ilmu *Maqāsid al-*

²⁰⁷ Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Cairo, Dar al-Wafa', tt. Hlm154

syarī'ah, beliau merupakan salah seorang yang menaruh perhatian penting tentang kaedah umum *syarī'ah* dan maslahat terutama dalam praktek berijtihad dan penyimpulan sebuah hukum. Syafi'i adalah ulama yang menitikberatkan pada tujuan hukum (*maqāṣid al-ahkam*) seperti dalam bersuci, puasa, haji, zakat, potong tangan (*qhisas*), hukum pidana, ataupun dalam ranah *Maqāṣid* yang lebih luas, seperti melindungi agama, jiwa, keturunan, harta dan lain sebagainya.²⁰⁸

Paradigma *maqāṣid syarī'ah* dalam Mazhab Syafi'i dapat ditemukan dalam istinbat hukum yang dilakukan oleh syafi'i dan juga para pengikutnya. Menurut Syafi'i, pertimbangan kemaslahatan (*Maṣlahah*) dalam *al-daruriyyat al-khamsah* merupakan suatu hal yang urgen dalam istinbat hukum Islam. Sementara itu, al-Juwaini menekankan pentingnya memperhatikan kemaslahatan dalam penetapan hukum. Al-Juwaini membagi *Maṣlahah* pada *Maṣlahah daruriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*. Selanjutnya Al-Ghazali juga sepakat dengan pembagian tersebut dan memberi tambahan penjelasan bahwa pada hakikatnya tujuan *syarī'ah* Islam adalah menjaga *al-daruriyyah al-khamsah*. Kemudian Izzuddin bin Abd Salam menegaskan bahwa *syāri'ah* Islam bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak mafsadat.

Ahmad Wifaq bin Mukhtar dalam desertasinya menyimpulkan bahwa pemikiran hukum Islam Syafi'i lebih kontekstual karena secara keseluruhan menjadi pelopor konsep

²⁰⁸ Muhammad Yusuf al-Badawi, *Maqashid al-syarī'ah*. (Urdun : Dar al-Nafais, 2000) Hal 87

maqāṣid al-syari`ah yang dianggap sebagai metode Ijtihad Kontemporer.²⁰⁹ Klaim ini tentunya berdasarkan bukti-bukti yang telah diteliti, di antaranya adalah:

a. Syafi'i pernah menjelaskan tentang maksud dan tujuan bersuci, zakat, puasa, haji, qiyas, *hudud*, *qada'*, dan sebagian maksud umum dari menjaga jiwa, keturunan, harta, sebagaimana dinukilkan oleh al-Juwaini dalam kitab "*Mughis al-khalqi fi tarjih al-qauli al-haq*".

b. Syafi'i menjelaskan tentang pentingnya menjaga al-daruriyyatal-khamsah.

c. Syafi'i menggunakan *maqāṣid syāri`ah* (dengan istilah *kulliyat al-syar'i wa masalihihā al-'ammah*) sebagai metode penetapan hukum ketika tidak ada teks spesifik dalam al-Qur'an dan sunnah, dan lebih didahulukan dari Ijma` dan qiyas.²¹⁰

Pendapat Ahmad Wifaq ini juga dibuktikan oleh ketiga tokoh Mazhab Syafi'i, di mana corak ushul fiqhnya yang kental dengan pemikiran *maqāṣid* al-syāri`ah, yaitu Abu al-Ma'ali al-Juwaini, Abu Hamid al-Ghazali, dan al-Izz ibn 'Abd Salam. Salah satu tokoh penting dalam Mazhab Syafi'i adalah al-Juwaini (W.478.H) beliau menekankan pentingnya memahami *maqāṣid* syari`ah dalam penetapan hukum Islam dan menegaskan bahwa seseorang tidak dikatakan mampu menetapkan hukum Islam sebelum dia memahami secara utuh tujuan Allah mengeluarkan

²⁰⁹ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, (Petaling Jaya Malaysia: Dar an-Nafais, 2001), h. 89

²¹⁰ Bin Mukhtar, Ahmad Wifaq. *Maqasid al-syari'ah 'Inda al-Syafi'i*. Cet, Dar al-Salam, t.t, hlm. 42 –45

perintah-perintahnya dan larangan-larangannya. Kitab *al-Burhan* yang ditulis oleh al-Juwaini dan *al-Mustasfa* yang ditulis oleh Al-Ghazali merupakan babak baru dalam perkembangan metodologi penetapan hukum Islam, yang sebelumnya lebih didominasi oleh pemahaman tekstual. Menurut al-Ghazali, kemaslahatan ditinjau dari kekuatan substansinya dibagi menjadi tiga, sebagaimana perkataannya: “*Maṣlahah* dilihat dari segi kekuatan substansinya ada yang berada pada tingkatan *darurat* (kebutuhan primer), ada yang berada pada tingkatan *hajat* (kebutuhan sekunder), dan ada pula yang berada pada posisi *tahsiniyyat* dan *tazyinat* (pelengkap-penyempurna), yang tingkatannya berada di bawah *hajat*”.²¹¹

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa *maqāṣid* al-syari`ah menurut Al-Ghazali adalah memelihara lima hal (*al-ushul al-khamsah*), yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Kelima dasar/prinsip ini harus direalisasikan, baik pada tingkat kemaslahatan yang *al-daruriyyah*, *al-hajiyyah* dan *tahsiniyyah*, ataupun pada penyempurnanya secara hierarkis. Rinciannya sebagai berikut: 1) Memelihara *al-ushul al-khamsah* pada tingkat *al daruriyyah*, yang merupakan tingkatan *Maṣlahah* yang paling kuat/tinggi. Contohnya seperti: Keputusan syara' untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid'ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid'ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat Islam. Konsep *maqāṣid* syari`ah yang ditawarkan Al-

²¹¹ Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustasfa min Ilm Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971, hlm. 275

Ghazali sangat erat kaitannya dengan teori *al-Maṣlahah al-mursalah*. Karena menurutnya, kemaslahatan adalah menjaga *maqāṣid al-syarī'ah*.

4. Hanbali:

Hanbali menekankan *ḥifẓ al-dīn* sebagai pemeliharaan agama melalui penegakan *syarī'ah* dan menolak bid'ah. Baginya, *ḥifẓ al-dīn* melibatkan menjaga kesucian agama, menjauhkan diri dari inovasi agama yang tidak sah, dan mengikuti tuntunan Rasulullah SAW. dengan ketat. Ahmad bin Hanbal dalam kitabnya *Musnad Ahmad* mengemukakan pandangannya tentang *ḥifẓ al-dīn* dalam berbagai hadis yang beliau riwayatkan. Dia menyoroti pentingnya memahami dan melaksanakan hukum-hukum agama dengan benar.

Maṣlahah dan *maqāṣid al-syarī'ah* diyakini memiliki urgensi yang sangat besar terhadap proses adaptabilitas hukum Islam, modernisasi dan dalam menjawab problematika umat yang kian pelik. Para fuqaha menetapkan bahwa hukum syara' adalah sebagai bingkai *mashlahah* yang hakiki dan sesungguhnya tiada suatu hukum yang dibawa oleh hukum Islam kecuali di dalamnya ada *mashlahah* untuk umat manusia.²¹² Oleh karena itulah, seorang mujtahid dalam berijtihad disyaratkan untuk menggunakan *Maqāṣid al-syarī'ah* karena pada hakekatnya ijtihad merupakan upaya menggali dan menemukan *mashlahah* dalam penetapan hukum.

²¹² Abu Zahrah, *Ushul Fiqh al-Islami*, Jilid II, (Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986), h. 369-370.

Menurut Hasan Abu Thalib,²¹³ Ahmad Ibn Hambal dalam proses istinbath hukumnya berpegang kepada: (a) al-Qur'an, (b) as-Sunnah, (c) al-Ijma', (d) Qiyas, (e) *Istishhab*, (f) *Masalih Mursalah*, dan (g) *Sad Dzari'ah*. Ahmad Ibn Hanbal menggunakan pendapat sahabat sebagai alasan meninggalkan qiyas. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa Ahmad Ibn Hambal tidak akan menggunakan qiyas, kecuali jika darurat. Dari sini terkesan bahwa beliau lebih mengutamakan *nash* dalam istinbath hukumnya, (*biannahu ab'ad al-mazahib 'an al akhzi bi al-ra'yi wa aksaruha tamassukan bi al nusus*). Dengan kata lain, teori pemikiran ushul fiqh lebih menggunakan pendekatan literal dalam menghadapi berbagai masalah fiqhiyah.²¹⁴

Di dalam Mazhab Hanbali yang dijadikan sebagai sumber dalil dalam istinbat hukum adalah pertama al-Kitab, kedua al-Sunnah, ketiga al-Ijma', keempat al-Qiyas, kelima al-*Istishhab*, keenam al-*Masalih*, ketujuh *Sad al Dzari'ah*, dan kedelapan *Pendapat Sahabat*. Mereka mendahulukan qaul-sahabi dari qiyas. Begitu juga mendahulukan ijma' dari qiyas, dan dalam hal Sunnah, Mazhab Hanbali menggunakan hadits Mursal dan hadits Dhaif dan mendahulukannya dari qiyas.²¹⁵

Sad Adz-Dzari'ah sebagai metode ijtihad Hambali, menurut bahasa kata *Sad Adz Dzariah* merupakan perpaduan dua kata yang bermakna menutup jalan atau wasilah. Sedangkan secara

²¹³ Hasan Abi Thalib, *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiah fi Ad Itad alArabiyah*, (Kairo: Dar Al Nahdah, Cet III, 1990), h. 162-263

²¹⁴ Ibid

²¹⁵ Ibid., h. 163-164

istilah adalah: Menghambat atau menutup suatu jalan menuju maksiyat atau kerusakan. Jadi yang dimaksud dengan *Sad dzari'ah* adalah: Hukum sesuatu masalah yang pada dhahirnya mubah, akan tetapi karena ia mendorong perbuatan yang dilarang oleh syara' maka ia juga dilarang. Mencegah/ menyumbat sesuatu yang menjadi jalan kerusakan, atau menyumbat jalan yang dapat menyampaikan seseorang kepada kerusakan. Misalnya memakai parfum/ wangi-wangian, pada asalnya diperbolehkan, akan tetapi parfum yang mencolok di lingkungan umum yang bisa memancing birahi lawan jenis maka hal itu dilarang.

Dalam pemakaian *Sad Dzari'ah* sebagai metode istinbath hukum Islam, Wahbah Az Zuhaili mengklasifikasikan menjadi dua bentuk, yaitu: *Sad adz Dzari'ah* dan *Fath Dzari'ah*,²¹⁶ Pertama, Pelarangan untuk menggunakan sarana tersebut, dikarenakan akan mengarahkan kepada mafsadat, dengan kata lain apabila hasilnya satu mafsadat, maka penggunaan sarana (*dzari'ah*) ialah dilarang, dan inilah yang disebut dengan *Sad Dzari'ah*. Kedua, Kebolehan untuk memakai sarana tersebut, dikarenakan akan mengarahkan kepada kebaikan dan mashlahah, dengan kata lain apabila hasil itu kebaikan serta mashlahah, maka penggunaan sarana (*dzari'ah*) menjadi hal yang diperintah, hal ini disebabkan pelaksanaan unsur kebaikan dan mashlahah merupakan suatu kebaikan yang harus terwujud, inilah yang disebut dengan *Fath Dzariah*. *Sad adz-Dzari'ah* menurut Ibn 'Āsyūr merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh para fuqaha terkait sebuah konsepsi upaya

²¹⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz. II, (Beirut: Dar alFikr al-Muassir, 1986), h. 173.

pembatalan dan pencegahan terhadap perbuatan-perbuatan yang kerap diduga mengarah pada sesuatu yang mafsadat. Demikian pula, juga diungkapkan oleh al-Mazri, sebagaimana dikutip oleh Ibnu 'Āsyūr, bahwasannya *sad adz-dzari'ah* ialah merupakan pencegahan dan pelarangan atas apa saja yang pada dasarnya boleh dilakukan, agar tidak mengarah dan menjerumuskan kepada hal yang tidak diperbolehkan dan dilarang untuk dilakukan.²¹⁷

Masing-masing Mazhab memiliki pendekatan dan penekanan yang berbeda dalam memahami *hifz al-dīn*, tetapi pada dasarnya semuanya menekankan pentingnya menjaga dan melindungi agama dalam segala aspek kehidupan. *Hifz al-dīn* mencakup pemahaman yang benar tentang hukum-hukum agama, menjaga moralitas dan etika, melindungi hak-hak orang lain, dan membangun masyarakat yang adil dan harmonis. Selain itu, terdapat juga karya-karya ulama dan penelitian akademik yang mengulas pandangan Mazhab terhadap *hifz al-dīn* secara lebih rinci. Buku-buku tentang sejarah Mazhab dan kitab-kitab fikih dari masing-masing Mazhab juga dapat memberikan wawasan tentang pandangan mereka terhadap konsep ini.

Para ulama dan cendekiawan yang mengkaji tujuan-tujuan (*maqāṣid*) dari hukum Islam. Mereka menganalisis dan memahami hukum-hukum agama dengan fokus pada tujuan-tujuan yang terkandung di dalamnya. Meskipun tidak ada pendapat tunggal yang mewakili semua ahli di bidang *maqāṣid al-Syarī'ah*, berikut

²¹⁷ Muhammad Thahir Ibn Asyur, *Maqashid Syari'ah al-Islamiyah*, (Petaling Jaya Malaysia: Dar an-Nafais, 2001), h. 365

adalah beberapa pandangan umum mereka tentang makna *ḥifẓ al-dīn*:

Pemeliharaan Keyakinan: Ahli *Maqāṣid al-Syarī'ah* menekankan pentingnya menjaga dan mempertahankan keyakinan (aqidah) dalam *ḥifẓ al-dīn*. Ini mencakup perlindungan terhadap penyimpangan akidah dan pemahaman yang salah tentang konsep-konsep agama.

Praktik Ibadah yang Benar: Ahli *Maqāṣid al-Syarī'ah* menganggap *ḥifẓ al-dīn* sebagai pemeliharaan praktik ibadah yang benar. Ini termasuk menjaga kualitas ibadah, mempraktikkan ritual dengan penuh kesadaran, dan menghindari inovasi agama yang tidak sah.

Perlindungan Nilai-Nilai Moral dan Etika: Ahli *Maqāṣid al-Syarī'ah* menyoroti pentingnya *ḥifẓ al-dīn* dalam menjaga dan memelihara nilai-nilai moral dan etika dalam kehidupan sehari-hari. Ini mencakup menjaga kesucian hati, menjauhi perilaku dosa, dan memperkuat integritas pribadi.

Keadilan dan Kesejahteraan Sosial: Ahli *Maqāṣid al-Syarī'ah* memandang *ḥifẓ al-dīn* sebagai upaya untuk menjaga keadilan dan kesejahteraan sosial. Ini termasuk melindungi hak-hak individu, menjaga persatuan dan harmoni dalam masyarakat, serta menghilangkan ketidakadilan dan penindasan.

Perlindungan Terhadap Ancaman Eksternal dan Internal: Ahli *Maqāṣid al-Syarī'ah* mengakui pentingnya *ḥifẓ al-dīn* dalam melindungi agama dari ancaman eksternal dan internal. Ini mencakup melawan propaganda negatif terhadap agama, melawan ekstremisme dan intoleransi, serta melindungi agama dari pengaruh dan penghinaan.

Pendapat-pendapat ahli *maqāṣid al-Syarī'ah* ini memberikan wawasan tentang makna *ḥifẓ al-dīn* dalam konteks tujuan-tujuan *syarī'ah* Islam yang lebih luas. Mereka menempatkan *ḥifẓ al-dīn* sebagai bagian integral dari *maqāṣid al-Syarī'ah* yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebaikan bagi individu dan masyarakat.



BAB IV
RELEVANSI PEMIKIRAN *SYĀṬIBĪ* TENTANG
***ḤIFẒ AL-DĪN* DENGAN KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI**
INDONESIA

A. Kerukunan Dan Toleransi Beragama

1. Kerukunan

Kerukunan adalah keadaan di mana individu, kelompok, atau masyarakat hidup bersama dalam harmoni, saling menghormati, dan menjaga hubungan yang baik tanpa adanya konflik atau ketegangan yang signifikan. Konsep kerukunan melibatkan sikap inklusif, toleransi, penghargaan terhadap perbedaan, dan kemampuan untuk bekerja sama dalam menghadapi perbedaan keyakinan, budaya, suku, dan latar belakang lainnya. Definisi kerukunan dapat meliputi beberapa aspek:

- 1) Kesalingan Pengertian: Kerukunan melibatkan sikap saling mengerti dan saling memahami antara individu atau kelompok yang berbeda. Ini mencakup kemampuan untuk melihat dari perspektif orang lain, menghargai perbedaan, dan memperlakukan orang lain dengan hormat dan kesetaraan.
- 2) Toleransi: Kerukunan membutuhkan sikap toleransi terhadap perbedaan agama, budaya, suku, dan latar belakang lainnya. Ini berarti menerima dan menghormati perbedaan keyakinan dan praktik agama, serta menghargai

keanekaragaman budaya yang ada dalam masyarakat.

- 3) Dialog dan Komunikasi yang Terbuka: Kerukunan membutuhkan dialog dan komunikasi yang terbuka antara individu atau kelompok yang berbeda. Ini melibatkan kemampuan untuk berkomunikasi dengan baik, mendengarkan dengan teliti, dan membahas perbedaan dengan sikap terbuka dan tidak memihak.
- 4) Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia: Kerukunan melibatkan pengakuan dan penghormatan terhadap kebebasan beragama dan hak asasi manusia setiap individu. Ini berarti memastikan setiap orang memiliki hak yang sama untuk menjalankan agama dan keyakinannya sesuai dengan kepercayaannya sendiri.
- 5) Solidaritas dan Kerjasama: Kerukunan melibatkan solidaritas dan kerjasama antara individu atau kelompok yang berbeda. Ini mencakup kemampuan untuk bekerja sama dalam mencapai tujuan bersama, mengatasi konflik, dan membangun masyarakat yang adil dan harmonis.

Definisi kerukunan dapat berbeda-beda tergantung pada konteks budaya, sosial, dan politik. Namun, inti dari kerukunan adalah adanya sikap inklusif, toleransi, penghargaan terhadap perbedaan, dan kemampuan untuk hidup bersama dalam harmoni dan saling menghormati.

Kerukunan berasal dari kata rukun. Dalam Kamus Bahasa Indonesia, rukun adalah perihal keadaan hidup rukun atau perkumpulan yang berdasarkan tolong menolong dan

persahabatan.²¹⁸ Kata kerukunan berasal dari kata dasar rukun, berasal dari bahasa Arab *rukun* (rukun) jamaknya *arkān* berarti asas atau dasar, misalnya: rukun Islam, asas Islam atau dasar agama Islam. Dalam kamus besar bahasa Indonesia arti rukun adalah sebagai berikut: Rukun (nomina): (1) sesuatu yang harus dipenuhi untuk sahnya pekerjaan, seperti: tidak sah sembahyang yang tidak cukup syarat dan rukunnya; (2) asas, berarti: dasar, sendi: semuanya terlaksana dengan baik, tidak menyimpang dari rukunnya; rukun Islam: tiang utama dalam agama Islam; rukun iman: dasar kepercayaan dalam agama Islam.

Rukun (a-ajektiva) berarti: (1) baik dan damai, tidak bertentangan: kita hendaknya hidup rukun dengan tetangga: (2) bersatu hati, bersepakat: penduduk kampung itu rukun sekali. Merukunkan berarti: (1) mendamaikan; (2) menjadikan bersatu hati. Kerukunan: (1) perihal hidup rukun; (2) rasa rukun; kesepakatan: kerukunan hidup bersama.

Secara etimologi kata kerukunan pada mulanya adalah dari Bahasa Arab, yakni *rukun* yang berarti tiang, dasar, atau sila. Jamak rukun adalah *arkān*. Dari kata *arkān* diperoleh pengertian, bahwa kerukunan merupakan suatu kesatuan yang terdiri dari berbagai unsur yang berlainan dari setiap unsur tersebut saling menguatkan. Kesatuan tidak dapat terwujud jika ada di antara unsur tersebut yang tidak berfungsi. Sedangkan yang dimaksud kehidupan beragama ialah terjadinya hubungan yang baik antara penganut agama yang satu dengan yang lainnya dalam satu

²¹⁸ WJS. Poerwadarmita, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 1980, hlm.106

pergaulan dan kehidupan beragama, dengan cara saling memelihara, saling menjaga serta saling menghindari hal-hal yang dapat menimbulkan kerugian atau menyinggung perasaan.²¹⁹ Dalam bahasa Arab, makna kata kerukunan sering diterjemahkan dengan “*ta’ayusy al-qaum bil ulfah wal-mawwaddah*” yang berarti suatu suku, kelompok, bangsa yang hidup dengan penuh kasih sayang dan kecintaan satu sama lain. Atau redaksi lain “*al-ta’ayusy as-silmi*” yang bermakna hidup dalam keadaan rukun, damai, hidup dalam suatu iklim persatuan dan persahabatan yang dapat menimbulkan hidup berdampingan (antar umat beragama) secara damai.²²⁰

Dalam bahasa Inggris disepadankan dengan *harmonius* atau *concord*. Dengan demikian, kerukunan berarti kondisi sosial yang ditandai oleh adanya keselarasan, kecocokan, atau ketidak berselisihan (*harmony, concordance*). Dalam literatur ilmu sosial, kerukunan diartikan dengan istilah intergrasi (lawan disintegrasi) yang berarti *the creation and maintenance of diversified patterns of interactions among outnomous units*. Kerukunan merupakan kondisi dan proses tercipta dan terpeliharanya pola-pola interaksi yang beragam diantara unit (*unsure/ sub system*) yang otonom. Kerukunan mencerminkan hubungan timbal balik yang ditandai oleh sikap saling menerima, saling mempercayai, saling menghormati dan menghargai, serta sikap memaknai

²¹⁹ Drs. Jirhanuddin M.Ag, *Perbandingan Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010, hlm.190

²²⁰ Dahlan Lama Bawa, *Membumikan Teologi Kerukunan (Mengkomunikasikan Makna Rukun Dan Konsep Tri Kerukunan)*, Jurnal Al-Nashihah, Volume 2, No 1, ISSN 2503-104X, hlm. 3

kebersamaan.²²¹

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa kerukunan adalah suatu sikap atau sifat dari seseorang untuk membiarkan kebebasan kepada orang lain serta memberikan kebenaran atas perbedaan tersebut sebagai pengakuan hak-hak asasi manusia. Kerukunan dimaknai adanya suasana persaudaraan dan kebersamaan antara semua orang meskipun mereka berbeda secara suku, ras, budaya, agama, golongan. Kerukunan juga bisa bermakna suatu proses untuk menjadi rukun karena sebelumnya ada ketidak rukunan serta kemampuan dan kemauan untuk hidup bersama dengan damai dan tenteram.²²²

Kerukunan juga diartikan sebagai kehidupan bersama yang diwarnai oleh suasana yang harmonis dan damai, hidup rukun berarti tidak mempunyai konflik, melainkan bersatu hati dan sepakat dalam berfikir dan bertidak demi mewujudkan kesejahteraan bersama. Di dalam kerukunan semua orang bisa hidup bersama tanpa ada kecurigaan, di mana tumbuh sikap saling menghormati dan kesediaan bekerja sama demi kepentingan bersama. Kerukunan atau hidup rukun adalah suatu sikap yang berasal dari lubuk hati yang paling dalam terpancar dari kemauan untuk berinteraksi satu sama lain sebagai manusia tanpa tekanan dari pihak manapun.²²³

²²¹ Ridwan Lubis, *Cetak Biru Peran Agama*, Jakarta, Puslitbang, 2005, hlm. 7-8

²²² H. Said Agil Husain Al Munawar, *fikih hubungan antar agama*, Jakarta, Ciputat Press, 2003, hlm. 4

²²³ Prof. DR. Faisal Ismail, M.A. *Dinamika kerukunan Antar Umat Beragama*, Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2014. hlm. 1

Dalam pengertian sehari-hari kata rukun dan kerukunan adalah damai dan perdamaian. Dengan pengertian ini dijelaskan bahwa kata kerukunan dipergunakan dan berlaku dalam dunia pergaulan. Bila kata rukun ini dipergunakan dalam konteks yang lebih luas seperti antar golongan atau antar bangsa, pengertian rukun atau damai ditafsirkan menurut tujuan, kepentingan kebutuhan masing-masing, sehingga disebut dengan kerukunan sementara, kerukunan politis dan kerukunan hakiki. Kerukunan sementara adalah kerukunan yang dituntut oleh situasi seperti menghadapi musuh bersama, bila musuh telah selesai dihadapi maka keadaan akan kembali sebagaimana sebelumnya. Kerukunan politis sama dengan kerukunan sebenarnya karena ada sementara pihak yang terdesak. Kerukunan politis biasanya terjadi dalam peperangan dengan mengadakan gencatan senjata untuk mengalur-ngalur waktu, sementara mencari kesempatan atau menyusun kekuatan. Sedangkan kerukunan hakiki adalah kerukunan yang didorong oleh kesadaran atau hasrat bersama demi kepentingan bersama. Jadi kerukunan hakikatnya adalah kerukunan murni mempunyai nilai dan harga yang tinggi dan bebas dari segala pengaruh hipokrisi (penyimpangan).

Telah dikemukakan sebelumnya bahwa kata kerukunan hanya digunakan atau berlaku hanya dalam kehidupan pergaulan kerukunan antar umat beragama bukan berarti merelatifir agama-agama yang ada melebur kepada satu totalitas (sinkritisme agama) dengan menjadikan agama-agama yang ada itu menjadi Mazhab dari agama totalitas itu melainkan sebagai cara atau sarana untuk mempertemukan, mengatur hubungan luar antara orang yang tidak

seagama atau antar golongan umat beragama dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Kerukunan merupakan tujuan dan maksud *syarī'ah* dalam mewujudkan kehidupan sosial yang harmonis dan damai. Oleh karena itu kerukunan mempunyai hubungan yang erat dengan *maqāṣid al-Syarī'ah* khususnya *ḥifẓ al-dīn* dalam konteks kehidupan beragama dan sosial masyarakat. Yang demikian karena kerukunan sebagai pondasi *ḥifẓ al-dīn* yang berarti menjaga atau memelihara agama, mencakup upaya untuk mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama dengan konsisten. Kerukunan antarumat beragama menciptakan lingkungan sosial yang harmonis, di mana setiap individu dapat menjalankan keyakinan agamanya dengan bebas, tanpa takut diskriminasi atau penindasan. Dalam suasana kerukunan, individu cenderung dapat lebih mudah menjaga dan mempraktikkan agama mereka tanpa hambatan. Kerukunan antarumat beragama mempromosikan toleransi dan penghormatan terhadap perbedaan agama. Sikap saling menghargai dan saling mendukung antarumat beragama menciptakan lingkungan yang memungkinkan setiap individu untuk menjalankan keyakinan agamanya dengan aman dan tanpa rasa takut. Dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, sikap saling pengertian dan penghargaan terhadap perbedaan agama memungkinkan pemeliharaan nilai-nilai agama dan identitas keagamaan yang kuat.

Sebagaimana juga kerukunan antarumat beragama mencegah timbulnya konflik dan pertentangan antaragama yang dapat mengganggu kehidupan beragama dan menghambat *ḥifẓ al-dīn*. Dalam lingkungan yang toleran dan saling menghargai,

kesempatan untuk konflik berkurang, sehingga memungkinkan individu untuk fokus pada pemeliharaan dan pengembangan nilai-nilai agama mereka dengan lebih baik. Kerukunan antarumat beragama menciptakan ruang bagi sinergi dan kerjasama antara pemeluk agama yang berbeda. Sinergi ini dapat menghasilkan berbagai upaya bersama dalam mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan yang universal, seperti keadilan sosial, kesejahteraan bersama, dan perdamaian. Dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, sinergi antaragama memperkuat pemahaman dan penghayatan nilai-nilai agama yang baik dan saling melengkapi dalam mewujudkan tujuan keagamaan.

Secara keseluruhan, kerukunan dan *ḥifẓ al-dīn* saling mendukung dan melengkapi satu sama lain. Kerukunan antarumat beragama menciptakan lingkungan yang memfasilitasi pemeliharaan nilai-nilai agama dan identitas keagamaan, sementara *ḥifẓ al-dīn* memperkuat upaya untuk menciptakan masyarakat yang toleran, saling menghormati, dan harmonis antarumat beragama. *Ḥifẓ al-dīn* menjadi salah satu landasan penting dari *Maqāṣid al-Syarī'ah* karena agama merupakan pondasi dari identitas dan panduan hidup umat Muslim. Melalui pemeliharaan agama, umat Muslim diarahkan untuk hidup sesuai dengan ajaran Islam, mencapai kehidupan yang lebih baik, serta mewujudkan tujuan-tujuan lain dari *Maqāṣid al-Syarī'ah* seperti pemeliharaan jiwa, akal, keturunan, dan harta benda.

Makna kerukunan juga dipahami dengan menghormati perbedaan agama dan mengakui kebebasan setiap individu untuk menjalankan keyakinan agamanya dengan bebas dan tanpa tekanan

juga mengajarkan pentingnya hidup berdampingan dengan damai, menghindari konflik dan pertentangan yang dapat mengganggu ketentraman social dan mendorong sinergi antarumat beragama dalam mewujudkan tujuan bersama, seperti keadilan sosial, perdamaian, dan kesejahteraan bagi masyarakat. Serta menghargai keberagaman sosial, budaya, dan agama yang ada dalam masyarakat, dan menganggapnya sebagai anugerah yang diberikan oleh Allah.

Sebagaimana juga kerukunan menolak adanya diskriminasi berdasarkan agama dan melawan fanatisme atau ekstremisme yang dapat merusak hubungan antarumat beragama. Masykuri Abdillah mengatakan: “...kerukunan beragama adalah keadaan hubungan antarumat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian dan saling menghormati dalam pengamalan ajaran agama serta kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat. Eksistensi kerukunan ini sangat penting, di samping karena merupakan keniscayaan dalam konteks perlindungan hak asasi manusia (HAM), juga karena kerukunan ini menjadi prasyarat bagi terwujudnya integrasi nasional, dan integrasi ini menjadi prasyarat bagi keberhasilan pembangunan nasional.”²²⁴

Pentingnya kerukunan dalam bingkai *maqāṣid al-Syarī'ah* adalah untuk menciptakan masyarakat yang inklusif, adil, dan saling menghormati. Melalui kerukunan, masyarakat diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan *syarī'ah* Islam yang mencakup pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda, serta

²²⁴ [http://graduate.uinjkt.ac.id/Merawat Kerukunan Umat Beragama](http://graduate.uinjkt.ac.id/Merawat_Kerukunan_Umat_Beragama).

menegakkan keadilan dan kesejahteraan bagi seluruh umat manusia. Kerukunan juga memastikan bahwa setiap individu dapat menjalankan keyakinan agamanya dengan aman, tanpa takut menjadi minoritas atau menjadi sasaran diskriminasi.

Secara keseluruhan, kerukunan dan *hifz al-din* saling mendukung dan melengkapi satu sama lain. Kerukunan antarumat beragama menciptakan lingkungan yang memfasilitasi pemeliharaan nilai-nilai agama dan identitas keagamaan, sementara *hifz al-din* memperkuat upaya untuk menciptakan masyarakat yang toleran, saling menghormati, dan harmonis antarumat beragama.

Ada beberapa ayat Al-Quran yang berbicara tentang kerukunan, diantaranya adalah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ
إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ²²⁵

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.”

Ayat ini menegaskan bahwa perbedaan etnis dan bangsa adalah bagian dari rencana Allah dan bertujuan untuk saling mengenal

²²⁵ Al-Qur'an, surat Al-Hujurat, ayat: 13

dan berinteraksi satu sama lain. Keutamaan seseorang di sisi Allah bukan ditentukan oleh asal usulnya, tetapi oleh tingkat ketakwaannya. Dalam Al-Quran, terdapat banyak pesan tentang kerukunan beragama, saling menghormati, dan hidup berdampingan dengan damai dalam masyarakat yang beragam keyakinan. Pesan-pesan ini menunjukkan pentingnya toleransi, pengertian, dan kesetaraan antarumat beragama dalam menciptakan harmoni dan perdamaian sosial.

2. Toleransi Beragama

Toleransi beragama adalah pondasi yang kokoh dalam membangun masyarakat yang harmonis dan inklusif. Ia merupakan sikap dan perilaku yang menghormati perbedaan keyakinan agama, memungkinkan setiap individu untuk menjalankan agamanya dengan bebas, dan menerima keberagaman sebagai kekayaan dalam masyarakat. Toleransi merupakan sikap untuk memberi ruang dan tidak mengganggu hak orang lain untuk berkeyakinan, mengekspresikan keyakinannya, dan menyampaikan pendapat, meskipun hal tersebut berbeda dengan apa yang kita yakini.

Dengan demikian, toleransi mengacu pada sikap terbuka, lapang dada, sukarela, dan lembut dalam menerima perbedaan. Toleransi selalu disertai dengan sikap hormat, menerima orang yang berbeda sebagai bagian dari diri kita, dan berpikir positif.²²⁶

Sebagai sebuah sikap dalam menghadapi perbedaan, toleransi menjadi fondasi terpenting dalam demokrasi, sebab

²²⁶ Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Cetakan Pertama, 2019, hlm. 43

demokrasi hanya bisa berjalan ketika seseorang mampu menahan pendapatnya dan kemudian menerima pendapat orang lain. Oleh karena itu, kematangan demokrasi sebuah bangsa, antara lain, bisa diukur dengan sejauh mana toleransi bangsa itu. Semakin tinggi toleransinya terhadap perbedaan, maka bangsa itu cenderung semakin demokratis, demikian juga sebaliknya. Aspek toleransi sebenarnya tidak hanya terkait dengan keyakinan agama, namun bisa terkait dengan perbedaan ras, jenis kelamin, perbedaan orientasi seksual, suku, budaya, dan sebagainya.

Pengertian toleransi apabila ditinjau dari segi nama ataupun makna, kata “*Tolerance*” (toleransi) merupakan sebutan modern.²²⁷ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, toleran ialah kata kerja berarti bersifat ataupun bersikap menanggung (menghargai, membiarkan, memperbolehkan) pendirian (opini, sudut pandang, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, ataupun lainnya) yang tidak sama ataupun berlawanan dengan pendirian sendiri. Sementara toleransi dapat mengacu pada beberapa definisi, yakni: 1) sifat ataupun sikap toleran; 2) batas ukur pengurangan ataupun penambahan yang masih dibolehkan; 3) penyimpangan yang masih bisa diterima di dalam pengukuran kerja. Adapun bertoleransi berarti bersikap toleran. Sementara menoleransi artinya membiarkan ataupun mengabaikan.²²⁸

Istilah tersebut pertama kalinya muncul di Barat, di bawah

²²⁷ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 212

²²⁸ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, Cet.3, 2005), hlm. 1204

situasi serta keadaan politik, sosial serta budaya yang khas. Di dalam bahasa Yunani, toleransi dikenal dengan sebutan *sophrosyne*, artinya moderasi (*moderation*) ataupun memilih jalan tengah. Sementara kata toleransi di dalam bahasa latin “*tolerantia*” artinya kelonggaran, kelembutan hati, keringanan, serta kesabaran. Dari segi etimologis, kata “*tolerantia*” dikenal sangat baik di daratan Eropa, khususnya di Revolusi Perancis. Hal tersebut berkaitan dengan slogan kebebasan, persamaan, serta persaudaraan yang merupakan inti dari Revolusi Perancis.²²⁹

Istilah-istilah di atas itu memiliki kedekatan etimologis dengan istilah toleransi. Istilah itu secara garis besar, menunjukkan sikap terbuka, lapang dada, sukarela serta lembut. Dari sini bisa disimpulkan bahwasanya toleransi ialah sikap yang memberi hak sepenuhnya pada orang lain supaya mengemukakan pendapat mereka, meskipun pendapat tersebut salah ataupun berbeda.

Dalam bahasa Arab, toleransi dikenal dengan istilah “*tasāmuh*” yang berarti bermurah hati, yakni bermurah hati di dalam pergaulan. *Tasāhul* merupakan istilah lain dari *tasāmuh* dan artinya bermudah-mudahan.²³⁰ Menciptakan suasana kebersamaan ataupun keharmonisan, menyadari perbedaan serta menyadari bahwasanya kita semua bersaudara adalah langkah awal menuju sikap toleransi. Selanjutnya akan lahir rasa kasih sayang, saling pengertian dan kemudian akan menimbulkan sikap toleransi.

²²⁹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, (Jakarta: Pustaka Oasis, 2007), hlm. 161

²³⁰ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terjemahan. Ghufroon A Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cetakan. 1, 1996), hlm. 132

Sebagaimana firman Allah di dalam Al-Quran:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ²³¹

“Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat”.

Ayat di atas menekankan dengan jelas bahwa persatuan dan kesatuan serta hubungan harmonis antar anggota masyarakat kecil ataupun besar, akan menghasilkan rahmat yang melimpah bagi mereka semua. Sementara itu, keretakan serta perpecahan hubungan akan mendorong terjadinya perang saudara serta pertumpahan darah.²³²

Dan firman Allah di ayat yang lain:

لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ إِذْ قُتِلْتُمْ فِي الدِّينِ وَمَنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ²³³

“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil”.

Inilah pokok prinsip toleransi dalam Islam yang menganjurkan berbuat baik kepada siapa saja dalam berbagai aspek kecuali dalam

²³¹ Al-Quran, surat Al-hujurat, ayat: 10

²³² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 234.

²³³ Al-Quran, surat Al-Mumtahanah, ayat: 8-9

urusan agama. Allah telah dengan jelas melarangnya dalam Al-Qur'an Surat Al-Kafirun yakni "*lakum diinukum waliyadin*" (*bagimu agamamu dan bagiku agamaku*). Jadi selama tidak berkaitan dengan persoalan akidah maka tolong menolong dan toleransi diperkenankan.

Toleransi menurut Islam adalah sikap penghormatan, pengertian, dan penerimaan terhadap perbedaan keyakinan, pandangan, dan praktik keagamaan antara individu dan kelompok masyarakat. Dalam konteks Islam, toleransi beragama merupakan nilai yang dijunjung tinggi dan ditegaskan dalam ajaran agama tersebut. Beberapa aspek penting tentang toleransi menurut Islam antara lain:

- 1) Penerimaan terhadap Keberagaman: Islam mengajarkan bahwa Allah menciptakan umat manusia dalam keberagaman yang mencakup perbedaan bahasa, suku, dan agama. Toleransi menurut Islam melibatkan sikap menghargai keberagaman ini dan mengakui bahwa perbedaan ini adalah bagian dari rencana Allah.
- 2) Penghormatan terhadap Kebebasan Beragama: Islam mengakui dan menghormati hak setiap individu untuk memilih dan menjalankan agamanya dengan bebas sesuai dengan keyakinan pribadinya. Tidak ada paksaan dalam masalah keagamaan, dan setiap individu diberikan kebebasan untuk beribadah sesuai dengan tuntunan hati nurani.
- 3) Dialog dan Komunikasi: Islam mendorong dialog dan komunikasi yang baik antara umat beragama. Melalui

dialog, pemahaman dan toleransi antarumat beragama dapat ditingkatkan, sehingga menciptakan hubungan yang lebih harmonis dan saling menghormati.

- 4) Menjaga Keadilan: Toleransi menurut Islam juga berarti menegakkan keadilan bagi semua individu, tanpa memandang agama mereka. Setiap orang memiliki hak yang sama untuk diperlakukan dengan adil dan setara dalam masyarakat.
- 5) Pengampunan dan Kesabaran: Toleransi dalam Islam juga terkait dengan sikap pengampunan dan kesabaran terhadap perbedaan dan kesalahan orang lain. Ini berarti tidak membalas dengan kebencian atau kekerasan, tetapi dengan kasih sayang dan kesabaran.

3. Toleransi Dalam Sejarah Umat Islam di Andalusia

Dalam sejarah Islam, toleransi beragama telah ditunjukkan oleh Rasulullah Muhammad SAW dalam hubungannya dengan umat beragama lain di Mekah dan Madinah. Ketika Islam berkembang, pemeliharaan toleransi beragama menjadi dasar bagi tatanan masyarakat yang inklusif dan harmonis. Ayat-ayat Al-Quran dan hadis Nabi juga menegaskan nilai-nilai toleransi dan penghormatan terhadap perbedaan keyakinan. Penting untuk diingat bahwa toleransi dalam Islam bukan berarti mengubah keyakinan agama seseorang atau mengabaikan prinsip-prinsip agama sendiri, tetapi lebih pada sikap saling menghormati dan hidup berdampingan dengan damai dalam keragaman keyakinan agama.

Toleransi juga terlihat jelas di masa Islam di Andalusia dan merupakan salah satu contoh paling cemerlang dari bagaimana masyarakat Islam mempraktikkan kerukunan antarumat beragama dan menghormati keberagaman keyakinan agama pada masa itu dimana umat Islam memberikan kebebasan beragama kepada penduduk non-Muslim, terutama Yahudi dan Kristen. Mereka diizinkan untuk menjalankan agama mereka dan menghormati kepercayaan mereka dengan bebas. Kebebasan beragama ini menjadi contoh langka di masa itu di mana banyak wilayah Eropa diperintah oleh penguasa-penguasa yang kurang toleran terhadap agama lain.

Kehidupan yang multikultural menjadikan Andalusia tempat bertemunya berbagai budaya dan agama, menciptakan lingkungan yang multikultural. Muslim, Yahudi, dan Kristen hidup bersama dan berkontribusi pada perkembangan ilmu pengetahuan, seni, dan kebudayaan di wilayah tersebut. Toleransi ini mendukung harmoni dan integrasi sosial antarumat beragama. Andalusia juga menjadi pusat pembelajaran dan pengetahuan yang maju pada masa itu. Universitas-universitas dan perpustakaan besar di kota-kota seperti Cordoba, Granada, dan Sevilla menjadi tempat para sarjana, baik Muslim maupun non-Muslim, berkumpul untuk berdiskusi dan bertukar ilmu pengetahuan. Toleransi beragama mendukung atmosfer damai yang mendorong pertumbuhan intelektual.

Gustave Le Bon mengatakan dalam bukunya *The Arab Civilization*: "Begitu orang-orang Arab berhasil menaklukkan Spanyol (Andalusia), mereka mulai menegakkan risalah peradaban

di sana. Maka dalam waktu kurang dari satu abad mereka mampu menghidupkan tanah mati, membangun kota-kota yang runtuh, mendirikan bangunan-bangunan megah, dan menjalin hubungan perdagangan yang kuat dengan negara-negara lain. Kemudian mereka memberikan perhatian yang besar untuk mempelajari ilmu pengetahuan dan sastra, menerjemahkan buku-buku Yunani dan Latin, dan mendirikan universitas-universitas yang menjadi satu-satunya sumber ilmu pengetahuan dan peradaban di Eropa dalam waktu yang lama.”²³⁴

Di Andalusia, Spanyol, di bawah pemerintahan Islam, bangsa Yahudi, Nasrani dan kaum muslimin saling bekerjasama mengembangkan ilmu pengetahuan, filsafat (hikmah) dan politik kemanusiaan. Mereka acap berdiskusi bersama untuk memberikan pencerahan cahaya filsafat (hikmah) dan teologi di bawah satu atap dan tanpa sekat-sekat primordial. Toleransi antara pemeluk agama berkembang dengan sangat menakjubkan. Mereka bekerja bersama untuk membangun dan memajukan peradaban yang didasarkan atas prinsip-prinsip kemanusiaan.²³⁵

Penguasa Muslim di Andalusia, seperti Umayyah dan Abbasiyah, umumnya menunjukkan sikap toleran terhadap kelompok-kelompok agama lain. Mereka mengizinkan pembangunan sinagog, gereja, dan tempat ibadah non-Muslim, serta mendukung kebebasan beragama dalam beribadah. Sehingga

²³⁴ Gustave Le Bon, *The Arab Civilization*, Tudor Pub. Co. Publication, 1974, hlm. 273

²³⁵ Farah, Anton, *Ibn Rusyd wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Farabi, 1988, hlm. 58-59

sinergi antaragama di mana banyak tokoh Yahudi dan Kristen di Andalusia yang menempati posisi penting dalam pemerintahan, ilmu pengetahuan, seni, dan ekonomi. Sinergi antaragama ini berkontribusi pada kekayaan budaya dan perkembangan peradaban di wilayah ini.

Namun, penting untuk diingat bahwa toleransi di masa Islam di Andalusia tidak selalu berjalan mulus dan sempurna. Perubahan politik dan pertentangan internal di kalangan penguasa sering kali mempengaruhi stabilitas dan toleransi di wilayah ini. Meskipun demikian, masa Islam di Andalusia tetap menjadi contoh penting tentang bagaimana masyarakat Islam di masa lalu mempraktikkan toleransi dan kerukunan antarumat beragama dalam lingkungan multikultural.

Toleransi yang merupakan manifestasi dari kesadaran umat manusia atas keanekaragaman, dapat mengurangi kesenjangan di antara mereka. Pengembangan toleransi beragama tidak hanya didasarkan pada teologi serta iman setiap agama, melainkan juga pada budaya dari umat beragama itu. Ketika ada sikap saling memberikan kebebasan terutama yang berkaitan dengan keyakinan agama masing-masing, maka toleransi beragama akan terbentuk di dalam kehidupan bermasyarakat. Perlu digaris bawahi bahwasanya mengakui serta menghormati keberadaan agama lainnya tidak serta merta menerima kebenaran ajaran agama tersebut, juga tidak secara otomatis mengubah orang menjadi penganut agama tersebut.

Toleransi beragama yang menjadi tekanan adalah toleransi

antaragama dan toleransi intraagama, baik terkait dengan toleransi sosial maupun politik. Hal ini bukan berarti toleransi di luar persoalan agama tidak penting, tetapi kita hanya fokus pada moderasi beragama, di mana toleransi beragama menjadi intinya. Melalui relasi antaragama, kita dapat melihat sikap pada pemeluk agama lain, kesediaan berdialog, bekerja sama, pendirian tempat ibadah, serta pengalaman berinteraksi dengan pemeluk agama lain. Sedangkan toleransi intraagama dapat digunakan untuk menyikapi sekte-sekte minoritas yang dianggap menyimpang dari arus besar agama tersebut.

4. Urgensitas Toleransi

Toleransi beragama sangatlah penting dalam beberapa aspek berikut:

- 1) **Membangun Kerukunan Sosial:** Toleransi beragama adalah kunci untuk menciptakan kerukunan sosial di masyarakat yang multireligius. Tanpa toleransi, ketegangan dan konflik antaragama dapat muncul, mengancam perdamaian dan stabilitas sosial. Melalui toleransi, masyarakat dapat hidup bersama secara damai dan menghargai keberagaman, menciptakan hubungan yang harmonis antarumat beragama.²³⁶
- 2) **Mencegah Konflik dan Kekerasan:** Toleransi beragama

²³⁶ Anatansyah Ayomi Anandari dan Dwi Afriyanto, *Urgensi Sikap Toleransi Umat Beragama dalam Transformasi Masyarakat Era Society 5.0 Perspektif Islam*, In Right, Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia, Vol. 11, No. 1, Juni 2022

dapat mencegah terjadinya konflik dan kekerasan yang disebabkan oleh perbedaan agama. Ketika individu dan kelompok masyarakat menerima perbedaan keyakinan, mereka akan lebih mungkin menyelesaikan perbedaan mereka melalui dialog dan komunikasi, bukan melalui kekerasan.

- 3) Melindungi Hak Asasi Manusia: Toleransi beragama melibatkan penghargaan terhadap hak asasi manusia, termasuk kebebasan beragama dan kebebasan beribadah. Ini berarti setiap individu memiliki hak yang sama untuk memilih dan menjalankan agamanya sesuai dengan keyakinannya sendiri tanpa takut diskriminasi atau penindasan.
- 4) Meningkatkan Pemahaman Antaragama: Toleransi beragama mempromosikan dialog dan komunikasi yang terbuka antarumat beragama. Melalui interaksi ini, individu dapat memahami dan menghargai perbedaan agama, menghilangkan prasangka, dan membangun pemahaman yang lebih baik tentang agama lain.
- 5) Menjaga Keseimbangan Sosial dan Politik: Toleransi beragama memainkan peran kunci dalam menjaga keseimbangan sosial dan politik dalam masyarakat multireligius. Ketika individu dan kelompok masyarakat menerima keberagaman keyakinan, risiko konflik dan polarisasi politik berkurang, menciptakan lingkungan yang

stabil dan harmonis.²³⁷

- 6) Mendorong Pembangunan Berkelanjutan: Toleransi beragama menciptakan iklim yang mendukung pembangunan sosial, ekonomi, dan politik yang berkelanjutan. Dalam masyarakat yang toleran, kolaborasi dan kerjasama antarumat beragama dalam berbagai bidang dapat terwujud, menciptakan kesempatan untuk pertumbuhan ekonomi dan peningkatan kesejahteraan masyarakat.
- 7) Memperkuat Identitas Nasional: Toleransi beragama berkontribusi pada memperkuat identitas nasional yang inklusif. Dalam negara dengan keragaman agama, toleransi memungkinkan warga negara dari berbagai keyakinan merasa diterima dan berkontribusi pada pembangunan negara tanpa merasa diasingkan.
- 8) Secara keseluruhan, urgensi toleransi beragama terletak pada pentingnya membangun masyarakat yang inklusif, adil, harmonis, dan damai. Toleransi beragama memastikan setiap individu dapat hidup dengan bebas menjalankan keyakinannya, saling menghormati dan menghargai perbedaan agama, dan bekerja sama menuju kebaikan bersama tanpa adanya konflik atau ketegangan yang signifikan.

²³⁷ Ibid.

5. Toleransi Agama dan Hubungannya dengan *Hifz al-dīn*

Sikap toleransi beragama mempunyai hubungan yang erat dengan *hifz al-dīn* dalam konteks membangun masyarakat yang harmonis dan menjaga nilai-nilai agama dengan baik. Berikut adalah beberapa hubungan antara kedua konsep tersebut:

1. Toleransi beragama memfasilitasi *hifz al-dīn*: *Hifz al-dīn*, yang berarti menjaga atau memelihara agama, melibatkan upaya untuk mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama secara konsisten dan berdedikasi. Toleransi beragama memungkinkan individu dan kelompok masyarakat untuk menjalankan keyakinan agama mereka tanpa takut diskriminasi atau penindasan. Dalam lingkungan yang toleran, umat beragama dapat menjaga agama mereka dengan baik dan mempraktikkan keyakinan mereka dengan bebas, tanpa tekanan eksternal.
2. Toleransi beragama mencerminkan *hifz al-dīn*: *Hifz al-dīn* juga melibatkan sikap penghormatan terhadap agama lain. Dengan menerapkan toleransi beragama, seseorang akan lebih cenderung untuk menghargai dan menghormati keyakinan agama orang lain, menghindari konflik atau pertentangan yang dapat merusak perdamaian sosial dan ketenangan batin.
3. Toleransi beragama mencegah ekstremisme: Ekstremisme agama dapat menyebabkan ketegangan dan konflik antaragama. Toleransi beragama membantu mencegah ekstremisme dengan mengajarkan nilai-nilai saling

menghormati dan kerjasama dalam mencapai tujuan bersama. Dengan demikian, toleransi beragama melindungi *hifz al-din* dari terganggunya nilai-nilai agama oleh ekstremisme dan fanatisme sempit.

4. Toleransi beragama menciptakan Lingkungan Belajar yang Terbuka: Toleransi beragama menciptakan lingkungan yang inklusif dan terbuka, di mana umat beragama dapat berbagi pengetahuan dan pemahaman tentang keyakinan mereka dengan saling menghargai. Lingkungan belajar yang terbuka memfasilitasi pemahaman yang lebih baik tentang agama lain, sehingga mendorong pemeliharaan *hifz al-din* melalui pengetahuan yang lebih luas tentang ajaran-ajaran agama.
5. Toleransi beragama mempromosikan Dialog Antaragama: Toleransi beragama mendorong terciptanya dialog antarumat beragama. Melalui dialog ini, umat beragama dapat berbagi perspektif dan pengetahuan tentang keyakinan agama mereka, mengatasi mispersepsi, dan mencari titik kesamaan yang mendasari nilai-nilai agama. Ini dapat menguatkan pemahaman dan penghayatan nilai-nilai agama, membantu mewujudkan *hifz al-din* secara kolektif.²³⁸

Dengan demikian, toleransi beragama dan *hifz al-din* saling berhubungan dan mendukung satu sama lain. Toleransi beragama membantu menciptakan lingkungan yang menghormati dan

²³⁸ M. Khoiril Anwar: *Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia*, Jurnal Dakwah, Vol. 19, No. 1 Tahun 2018. Hlm. 92.

melindungi nilai-nilai agama, sementara *hifz al-din* mendorong prinsip-prinsip toleransi dan penghargaan terhadap keberagaman agama. Keduanya bersama-sama berkontribusi pada membangun masyarakat yang harmonis, inklusif, dan memelihara nilai-nilai agama dengan baik.

B. Kerukunan Umat Beragama Di Indonesia

1. Kondisi Umum Kerukunan Umat beragama di Indonesia

Kata toleransi bisa diartikan kelapangan dada, dalam pengertian suka kepada siapa pun, membiarkan orang berpendapat atau berpendirian lain, tak mau mengganggu kebebasan berfikir dan berkeyakinan lain. Toleransi dalam konteks ini dapat dirumuskan sebagai satu sikap keterbukaan untuk mendengar pandangan yang berbeda, toleransi berfungsi secara dua arah yakni mengemukakan pandangan dan menerima pandangan dalam batas-batas tertentu namun tidak merusak keyakinan agama masing-masing.

Hakikat toleransi terhadap agama-agama lain merupakan satu prasyarat yang utama bagi terwujudnya kerukunan nasional. Sementara itu kerukunan nasional merupakan pilar Moderasi beragama adalah proses, dan toleransi adalah hasil atau buah (outcome) jika moderasi diterapkan. Melalui sikap toleran dan saling menghargai secara substantif antar pemeluk agama, maka akan terwujud interaksi dan kesepahaman yang baik di kalangan masyarakat beragama sehingga bisa terwujud tata kehidupan yang aman, tenteram dan rukun.

Dalam Indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) yang diterbitkan oleh Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan (2019), toleransi merupakan salah satu indikator paling signifikan untuk menciptakan kerukunan umat beragama, yaitu sebuah kondisi kehidupan umat beragama yang berinteraksi secara harmonis, toleran, damai, saling menghargai, dan menghormati perbedaan agama dan kebebasan menjalankan ibadah masing-masing.

Indonesia pernah mengalami berbagai konflik kekerasan sosial keagamaan, konflik-konflik tersebut berakibat pada kerugian yang tak ternilai, baik harta benda maupun jiwa. Banyak rumah ibadah, rumah-rumah, bahkan fasilitas sosial dirusak, dibakar atau dihancurkan, hingga korban jiwa yang tidak sedikit. Peristiwa kekerasan tersebut sering terjadi dan banyak diberitakan media, baik media cetak maupun elektronik. Para pelaku yang terlibat dalam peristiwa-peristiwa tersebut nampaknya belum menyadari bahwa kebinekaan atau keragaman itu adalah anugerah Tuhan yang harus disyukuri sehingga perlu dikelola secara baik.

Peristiwa-peristiwa konflik kekerasan tersebut sejatinya tidak menggambarkan kehidupan masyarakat Indonesia secara keseluruhan, karena secara historis bangsa Indonesia yang majemuk ini selama berabad-abad telah mempraktikkan prinsip hidup bersama yang harmonis. Sejak wilayah nusantara ini belum dapat disebut sebagai negara secara politik, bangsa Indonesia telah memegang teguh semboyan “bhinneka tunggal ika” yang berarti beragam tapi satu.

Kebinekaan hanya bisa bertahan lama manakala kita dapat

mengembangkan kultur toleransi yang sejati, bukan toleransi karena terpaksa atau toleransi yang dibungkus kepura-puraan. Toleransi sejati yang dimaksud di sini adalah toleransi yang tidak pasif dengan sekadar menghargai dan menghormati pemeluk keyakinan yang berbeda, namun juga aktif melakukan komunikasi, membangun kebersamaan dan kerjasama dalam kehidupan sosial budaya. Bangsa Indonesia harus mampu memelihara kebhinekaan melalui sikap toleransi aktif tersebut. Tanpanya, bangsa dengan banyak ragam keyakinan dan ratusan jenis suku atau etnis ini dapat hancur karena pertikaian.

Upaya peningkatan kerukunan antarumat beragama dan toleransi sudah lama dilakukan pemerintah melalui Kementerian Agama. Pada era tahun 1970an misalnya, dikenal adanya konsep *agree in disagreement*, setuju dalam ketidaksetujuan, yang kemudian diterjemahkan ke dalam Proyek Kerukunan Hidup antarumat Beragama. Proyek ini berisi sejumlah kegiatan yang bersifat membangun dialog antar iman. Konsep, yang awalnya digagas oleh Menteri Agama A. Mukti Ali, tersebut mengajak umat beragama untuk lebih menyadari bahwa umat dalam kehidupan bangsa ini tidak hanya satu, melainkan banyak dan berbeda-beda. Pemerintah melihat kerukunan merupakan faktor penting bagi integrasi nasional dan terwujudnya stabilitas dalam menunjang pembangunan. Kerukunan nasional merupakan modal utama bagi terwujudnya persatuan dan kesatuan dalam rangka mencapai tujuan dan cita-cita pembangunan.²³⁹

²³⁹Mujianto, Figa Galu, A. Mukti Ali dan lahirnya konsep *agreement in disagreement*, Digilib, UIN Sunan Ampel, Surabaya. 2021

Dilema agama-agama yang paling serius adalah tatkala berhubungan dengan kalangan di luar komunitasnya. Hampir semua agama memandang pihak lain lebih rendah, bahkan cenderung mendiskreditkan ketika berbicara komunitas di luar dirinya. Hal ini tidak lepas dari keyakinan setiap pemeluk agama bahwa kebenaran atau keselamatan hanya ada pada agama yang dianutnya (truth claim). Padahal perbedaan paham keagamaan bahkan perbedaan agama, merupakan bagian tidak terpisahkan dari realitas kehidupan. Perbedaan bisa menjadi potensi, namun bisa juga menjadi persoalan. Menjadi potensi jika dipahami secara baik dan dikelola secara konstruktif untuk semakin memperkaya makna hidup, dan menjadi persoalan jika disikapi secara eksklusif dan intoleran.

Dari uraian tersebut, upaya membangun kerukunan bukan hal yang sederhana, dibutuhkan kebijakan, strategi, dan beragam pendekatan baik yang bersifat sosiologis maupun teologis. Upaya membangun kerukunan dalam masyarakat membutuhkan modal sosial. Banyak ahli telah menjelaskan modal sosial yang dapat membantu masyarakat dalam menciptakan situasi damai. Dari uraian tersebut, upaya membangun kerukunan bukan hal yang sederhana, dibutuhkan kebijakan, strategi, dan beragam pendekatan baik yang bersifat sosiologis maupun teologis. Upaya membangun kerukunan dalam masyarakat membutuhkan modal sosial. Banyak ahli telah menjelaskan modal sosial yang dapat membantu masyarakat dalam menciptakan situasi damai.

Sebagian menyebut bahwa semakin kuat jaringan kewargaan dalam sebuah masyarakat, semakin kecil kemungkinan

terjadinya kekerasan komunal antar warga. Jaringan keterlibatan warga yang mampu menumbuhkan sikap saling percaya antar sesama warga ini adalah modal sosial yang berharga. Semakin kuat jaringan kewargaan dalam masyarakat, semakin besar kemungkinan bagi warganya untuk bekerja sama dalam mencapai tujuan bersama, termasuk koordinasi dalam meredam potensi konflik.

Selain itu, ada juga konsep Trilogi Kerukunan di Kementerian Agama, yang mengupayakan terciptanya tiga kerukunan, yakni: kerukunan intern umat beragama, kerukunan antarumat beragama, dan kerukunan antarumat beragama dengan pemerintah. Trilogi kerukunan yang digaungkan oleh Menteri Agama Alamsjah Ratu Perwiranegara ini dimaksudkan untuk menciptakan sikap toleran, saling pengertian, saling menghargai dan menghormati antar dan intraumat beragama, sehingga terbina kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di bawah payung NKRI yang berasaskan Pancasila dan UUD '45.²⁴⁰

Ada juga konsep “jalan tengah” (the middle path) di tahun 1990an, yang diterjemahkan dalam program-program terkait kerukunan umat beragama. Menteri Agama Tarmizi *Tāhir*, misalnya, mendirikan sebuah Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB) pada 1993. Lembaga ini berfungsi sebagai wadah untuk melakukan kajian pemikiran keagamaan yang melihat hubungan yang harmonis antarumat beragama dan

²⁴⁰ Tim Penyusun, “*Tanya Jawab Moderasi Beragama*”, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI 2019), cet 1, hlm. 86

diharapkan dapat memberikan sumbangsih pada pemerintah dari hasil kajian tersebut. LPKUB ini juga diharapkan menjadi barometer terkait kerukunan umat beragama dalam skala nasional, regional dan internasional. Tarmizi memiliki cara pandang bahwa keharmonisan umat beragama merupakan potret dari keyakinan agama “jalan tengah” dengan mengacu pada semangat agama yang moderat.

Rekam jejak kebijakan di atas menunjukkan bahwa keberagamaan jalan tengah yang berbasis pada spirit ajaran agama yang moderat, secara substantif sudah menjadi perhatian Kementerian Agama sejak lama, dan mendapat perhatian dari hampir semua Menteri Agama, hanya saja belum dirumuskan secara sistematis dan terstruktur sebagai sebuah visi utama, seperti moderasi beragama yang digaungkan oleh Menteri Agama, Lukman Hakim Saifuddin sejak 2014.

2. Kerukunan Umat Beragama di Andalusia dan Indonesia Saat ini

Untuk bisa memahami pemikiran *Syātibī* terkait konsep *ḥifẓ al-dīn* secara lebih komprehensif, maka kita mencoba melihat beberapa kondisi yang menggambarkan keadaan umat Islam saat itu dengan berbagai hal yang dilingkupinya baik sosial, politik dan lingkungan pendidikan serta adat istiadat yang berlaku saat itu dengan cara membandingkan dengan kondisi umat Islam di Indonesia saat ini. Tentunya kondisi beragama umat Islam di Andalusia Spanyol pada masa *Syātibī* berbeda secara signifikan dengan kondisi beragama umat Islam di Indonesia saat ini, karena

keduanya berada dalam konteks dan waktu yang berbeda. Berikut adalah beberapa perbedaan utama antara kedua kondisi tersebut:

1) Wilayah dan Lokasi Geografis:

Masa *Syātibī* di Andalusia berlangsung pada abad ke-14 dan ke-15, di wilayah yang saat ini menjadi bagian dari Spanyol. Andalusia pada masa itu merupakan wilayah yang didominasi oleh peradaban Islam, dengan pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan Islam yang maju di kota-kota seperti Granada, Cordoba, dan Sevilla.

Sementara itu, Indonesia adalah negara kepulauan yang terletak di Asia Tenggara. Indonesia memiliki keberagaman etnis, bahasa, dan agama. Islam adalah agama mayoritas di Indonesia, diikuti oleh agama-agama lain seperti Kristen, Hindu, Buddha, dan agama tradisional.

2) Agama Mayoritas dan Kekuasaan Politik:

Di masa *Syātibī*, mayoritas penduduk di Andalusia adalah Muslim dan wilayah itu diperintah oleh penguasa Muslim. Peradaban Islam di Andalusia mencapai puncaknya selama masa ini, dengan sumbangan besar dalam bidang ilmu pengetahuan, seni, dan sastra. Sementara itu, di Indonesia saat ini, mayoritas penduduknya juga adalah Muslim, tetapi negara ini menganut sistem politik yang berdasarkan pada Pancasila, yang menjamin kebebasan beragama bagi semua warganya. Meskipun Islam merupakan agama mayoritas, negara ini secara resmi tidak memihak agama tertentu dan mengakui hak setiap warga negara untuk memeluk agama sesuai keyakinan masing-masing.

3) Toleransi Beragama:

Pada masa *Syāṭibī* di Andalusia, ada tingkat toleransi yang relatif tinggi antarumat beragama. Meskipun Islam adalah agama dominan, ada juga komunitas Kristen, Yahudi, dan berbagai denominasi agama lain yang hidup berdampingan secara relatif damai. Kerajaan-kerajaan Muslim di Andalusia menerapkan sistem yang memberikan perlindungan dan kebebasan beragama bagi minoritas agama.²⁴¹

Sementara itu, di Indonesia, toleransi beragama adalah prinsip penting dalam masyarakat yang beragam ini. Pemerintah dan masyarakat Indonesia secara aktif mendorong dialog antarumat beragama dan menghargai keberagaman agama. Kerukunan umat beragama menjadi dasar penting dalam menjaga stabilitas dan kedamaian dalam masyarakat Indonesia.

4) Lingkungan Sosial dan Kultural:

Masyarakat di masa *Syāṭibī* di Andalusia sangat dipengaruhi oleh budaya Islam dan nilai-nilai sosial Islam. Pusat-pusat kebudayaan dan keilmuan Islam menjadi pusat perhatian dan pembelajaran bagi banyak orang, termasuk para cendekiawan seperti *Syāṭibī*.

Di Indonesia saat ini, masyarakat dipengaruhi oleh berbagai budaya dan agama. Keanekaragaman budaya dan agama ini mencerminkan nilai-nilai sosial yang beragam dan unik, yang menciptakan lingkungan yang multikultural dan inklusif.

Meskipun terdapat perbedaan signifikan antara kondisi beragama di masa *Syāṭibī* di Andalusia dan kondisi beragama di

²⁴¹ <https://islamdigest.republika.co.id/berita/qn1xce430/penakluk-andalusia-yang-sejahterahkan-umat-kristen-yahudi>

Indonesia saat ini, ada beberapa persamaan penting. Keduanya menunjukkan pentingnya toleransi dan kerukunan beragama dalam menciptakan masyarakat yang harmonis dan damai.

Di Indonesia, umat Islam merupakan mayoritas penduduk dan berperan penting dalam regulasi dan komposisi masyarakat dalam ruang lingkup kerukunan beragama. Meskipun Indonesia adalah negara dengan mayoritas penduduk Muslim, negara ini juga menganut prinsip *Bhinneka Tunggal Ika*, yang berarti "Berbeda-beda tapi tetap satu." Hal ini mencerminkan semangat untuk menghargai dan menghormati keberagaman agama dan budaya dalam masyarakat Indonesia. Indonesia juga mempunyai ideologi dasar yang dikenal dengan Pancasila yang mempunyai lima sila, salah satunya adalah "Ketuhanan Yang Maha Esa." Meskipun Ketuhanan Yang Maha Esa tidak memihak agama tertentu, hal ini mencerminkan prinsip kesederajatan dan pengakuan terhadap keberagaman agama dalam masyarakat Indonesia. Sebagaimana juga UUD 1945 menjamin kebebasan beragama bagi seluruh warga negara Indonesia. Ini berarti bahwa umat Islam dan komunitas agama lain memiliki hak yang sama untuk menjalankan agama mereka tanpa diskriminasi atau paksaan.

Pemerintah Indonesia mengakui hari raya agama dari berbagai denominasi, termasuk Islam. Hari raya ini dijadikan hari libur nasional, yang menunjukkan penghargaan terhadap pentingnya agama bagi masyarakat Indonesia.²⁴² Juga Indonesia memiliki berbagai organisasi Islam yang berperan aktif dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat, termasuk dalam bidang

²⁴² <https://www.gramedia.com/literasi/agama-di-indonesia/>

sosial, pendidikan, dan kesehatan. Organisasi-organisasi ini juga berkontribusi dalam menjaga kerukunan antarumat beragama dan mempromosikan nilai-nilai toleransi. Pemerintah Indonesia dan berbagai organisasi masyarakat mendorong dialog dan komunikasi antarumat beragama. Melalui dialog ini, pemahaman dan toleransi antarumat beragama ditingkatkan, dan perbedaan agama dipandang sebagai aset yang dapat memperkaya masyarakat.

Pendidikan di Indonesia mencakup pelajaran tentang berbagai agama dan budaya. Ini bertujuan untuk memperkenalkan dan memahami keragaman agama dan budaya, sehingga mengajarkan anak-anak untuk menghargai perbedaan dan hidup dalam harmoni. umat Islam di Indonesia memegang posisi penting dalam regulasi dan komposisi masyarakat dalam ruang lingkup kerukunan beragama. Dengan mengakui keberagaman agama, melindungi kebebasan beragama, dan mendorong dialog antarumat beragama, masyarakat Indonesia dapat mencapai harmoni dan kerukunan dalam keberagaman keyakinan agama dan budaya.

Ada beberapa isu yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama di Indonesia, diantaranya adalah isu radikalisme agama dan kerukunan antar umat beragama. Gejala radikalisme agama selalu menjadi topik hangat yang tidak pernah berhenti dalam rentang perjalanan umat Islam hingga saat ini. Hubungan agama dan radikalisme semakin menguat dengan munculnya berbagai tindakan kekerasan dan lahirnya Gerakan-gerakan teror khususnya pasca tragedi 9 Setember 2001 di New York, hingga kejadian

penyerangan terhadap Mabes Polri yang juga dikaitkan dengan dampak dari radikalisme.²⁴³

Radikal dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna “secara mendasar, sampai kepada hal yang prinsip, atau amat keras.” Adapun radikalisme bermakna paham, atau aliran yang menginginkan perubahan dan pembaharuan dalam bidang sosial dan politik dengan cara kekerasan.”²⁴⁴ Seiring dengan dinamisnya paham keagamaan yang mengakibatkan orang kebablasan dalam menyikapi hal tersebut. Sehingga radikalisme dalam hal ini bisa dikategorikan dalam tiga hal, yaitu radikal dalam berfikir, radikal dalam bertindak, dan radikal dalam berpolitik. Radikal dalam berfikir adalah cara pandang yang menganggap kafir orang yang tidak sependapat dengan mereka, adapun radikal dalam bertindak adalah tindakan berdasarkan redaksi teks semata tanpa melihat penafsiran dan konteksnya, dan radikal dalam berpolitik adalah keinginan untuk mengganti sistem negara yang telah disepakati.²⁴⁵

Radikal dalam berpikir, akan memunculkan aksi-aksi terror dan kekerasan seperti bunuh diri yang dilakukan oleh sekelompok orang yang mengatas namakan hukum Islam. Hal ini juga yang diungkapkan oleh Jasser Auda dalam buku karangannya. Dalam satu aksi teror yang terjadi di kota London Inggris, yang menurutnya lebih tepat disebut sebagai aksi kriminal, namun

²⁴³ Dede Rodin, *Islam dan radikalisme: telaah ayat-ayat kekerasan dalam Al-Qur'an*, Addin, UIN Semarang, V 10. No. 1 (Februari 2016), hlm. 30

²⁴⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Radikalisme> diakses 25-07-2023

²⁴⁵ <https://pkub.kemenag.go.id/berita/517374/apa-itu-radikalisme-agamaberikut-tipologinya> di akses 25-07-2023

diklaim dengan mengatas-namakan hukum Islam. Hal inilah mungkin yang melatarbelakangi kesimpulan Jasser Auda bahwa perkembangan makna *Hifz al-dīn* dalam asumsi kontemporer yang awalnya berarti pelestarian agama berkembang menjadi kebebasan kepercayaan/kebebasan beragama. Karena pada dasarnya prinsip *syarī'ah* sangat menekankan pada kebijaksanaan dan keselamatan manusia, sebagaimana pernyataan Ibn Qayyim yang dikutip oleh Jasser Auda, bahwa: *syarī'ah itu didasarkan pada kebijaksanaan yang menghendaki kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Syarī'ah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan.*²⁴⁶

C. Moderasi Beragama dan Kerukunan Umat Beragama

1. Konsep Moderasi Beragama

Moderasi beragama merupakan sebuah konsep yang mengacu pada pendekatan yang seimbang, moderat dan tengah dalam praktik keagamaan serta hubungan antaragama. Konsep ini menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara keyakinan agama yang teguh dan sikap inklusif, toleran dan terbuka terhadap perbedaan. Moderasi beragama melibatkan penolakan terhadap ekstremisme, fanatisme dan intoleransi dalam praktik keagamaan. Ini mendorong sikap yang rasional, adil dan terbuka terhadap pandangan dan keyakinan orang lain. Moderasi beragama mencerminkan pemahaman yang kritis, pemikiran yang objektif,

²⁴⁶ Jasser Auda, *Membumikan hukum Islam melalui Maqāsid al-syarī'ah*, terj Rosidin, (Bandung: Mizan Pustaka, 2008), hlm. 102

serta keseimbangan antara kepentingan pribadi dan kepentingan kolektif dalam konteks keagamaan.

Moderasi adalah pertengahan dan ini sesuai dengan ajaran Islam, sesuai dengan fitrah manusia. Maka umat Islam disebut *ummatan wasatan*, umat pertengahan. Umat yang serasi dan seimbang karena mampu memadukan dua kutub agama terdahulu, yaitu Yahudi yang terlalu membumi dan Nasrani yang terlalu melangit.²⁴⁷ Juga diartikan dengan cara seseorang yang tidak ekstrem dan tidak berlebih-lebihan saat menjalani ajaran agamanya. Orang yang mempraktekannya disebut moderat.²⁴⁸ Pendekatan moderat beragama juga mencakup dialog antaragama yang terbuka dan saling pengertian, di mana individu dan komunitas beragama saling berbagi pemahaman, pengalaman dan pandangan mereka. Hal ini bertujuan untuk mempromosikan kerjasama, saling menghormati dan membangun kepercayaan antarumat beragama.

Kata moderasi berasal dari bahasa Latin *moderatio*, yang berarti ke-sedang-an, artinya tidak berlebihan dan tidak kekurangan. Kata tersebut juga memiliki arti penguasaan diri (dari sikap sangat berlebihan dan kekurangan).²⁴⁹ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia moderasi adalah pengurangan kekerasan dan

²⁴⁷ Asnawi Syarbini, *Moderasi Agama Meneladani Nabi Muhammad SAW*, (Banten, 2015-2020), hlm. 18-19.

²⁴⁸ Tim Penyusun, "*Tanya Jawab Moderasi Beragama*", (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI 2019), cet 1, hlm. 2-3.

²⁴⁹ Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Cetakan Pertama, Oktober 2019, hlm. 15

penghindaran keekstreman.²⁵⁰ Moderasi dalam bahasa Inggris berasal dari kata *moderation*, kata *moderation* sering digunakan dalam pengertian *avage* (rata-rata), *core* (inti), *standard* (baku), atau *non-aligned* (tidak berpihak).²⁵¹ Moderasi dalam Bahasa arab disebut dengan *wasathiyah*. Secara etimologi berarti *at-tawazun aw i'tidal* (keseimbangan atau proposionalitas).²⁵²

Allah SWT berfirman tentang *wasathiyah* di dalam al-Quran:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا²⁵³...

Artinya : “Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ”umat pertengahan” agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu...”

2. Moderasi Beragama Dalam Islam

Umat Islam adalah *ummatan wasatan* umat yang mendapat petunjuk dari Allah SWT, sehingga mereka menjadi umat yang adil serta pilihan dan akan menjadi saksi atas keingkaran orang

²⁵⁰ <https://kbbi.kemendikbud.go.id/entri/moderasi>

²⁵¹ Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Cetakan Pertama, 2019, hlm. 15

²⁵² H. Ibrahim Siregar, “Aktualisasi Nilai-Nilai Moderasi Islam dalam Masyarakat Sistem Kekeluargaan Masyarakat Dalihan Natolu,” dalam *Moderasi Beragama: Dari Indonesia Untuk Dunia*, ed. Ahmala Arifin (Yogyakarta: LKiS, 2019), hlm. 146

²⁵³ Surat Al-Baqarah, ayat: 143

yang kafir. Umat Islam harus senantiasa menegakkan keadilan dan kebenaran serta membela yang hak dan melenyapkan yang batil. Mereka dalam segala persoalan hidup berada di tengah orang-orang yang mementingkan kebendaan dalam kehidupannya dan orang-orang yang mementingkan ukhrawi saja. Dengan demikian, umat Islam menjadi saksi yang adil dan terpilih atas orang-orang yang bersandar pada kebendaan, yang melupakan hak-hak ketuhanan dan cenderung kepada memuaskan hawa nafsu. Mereka juga menjadi saksi terhadap orang-orang yang berlebih-lebihan dalam soal agama sehingga melepaskan diri dari segala kenikmatan jasmani dengan menahan dirinya dari kehidupan yang wajar. Umat Islam menjadi saksi atas mereka semua, karena sifatnya yang adil dan terpilih dan dalam melaksanakan hidupnya sehari-hari selalu menempuh jalan tengah. Demikian pula Rasulullah SAW menjadi saksi bagi umatnya, bahwa umatnya itu sebaik-baik umat yang diciptakan untuk memberi petunjuk kepada manusia dengan amar makruf nahi munkar.²⁵⁴

Para ahli tafsir telah memberi makna dan pengertian tentang *wasatan* seperti Ibnu Kasir dalam kitab tafsirnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *wasatan* ialah adil.²⁵⁵ Prof. Dr. M. Quraish Shihab mengungkapkan bahwa “moderasi atau *wasathiyah* adalah keseimbangan yang mencakup semua permasalahan duniawi dan ukhrawi, hal tersebut harus

²⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), 224

²⁵⁵ Al Abul Fida Isma'il Ibnu Kasir, *Tafsir Ibnu Kasir Juz 2*, terj. Bahrun Abu Bakar, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000), 13

selalu didampingi dengan penyesuaian diri dengan keadaan yang dihadapi berdasarkan petunjuk agama dan keadaan objektif yang dialami. Dengan demikian, ia bukan hanya sekadar menyajikan dua kutub lalu memilih apa yang di tengahnya. *Wasathiyyah* adalah keseimbangan yang disertai dengan prinsip “tidak berkekurangan dan tidak juga berkelebihan”, tetapi pada saat yang sama ia bukanlah sikap menghindar dari situasi sulit atau lari dari tanggung jawab. Sebab Islam mengajarkan keberpihakan pada kebenaran secara aktif tapi dengan penuh hikmah. Keberpihakan pada hak atau kebenaran dalam semua situasi yang silih berganti di setiap waktu dan tempat. Dengan demikian, *wasathiyyah* (moderasi) bukanlah satu resep yang tersedia rinciannya, melainkan upaya terus menerus untuk menemukan dan menerapkannya”.²⁵⁶

Pentingnya moderasi beragama terletak pada upaya untuk mencegah radikalisasi, konflik berbasis agama dan diskriminasi antaragama. Dengan pendekatan moderat, umat beragama dapat hidup berdampingan dengan damai, saling menghormati perbedaan keyakinan, serta berkontribusi dalam menciptakan masyarakat yang inklusif dan harmonis. Sebagaimana moderasi beragama juga mencerminkan nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran agama, seperti toleransi, kasih sayang, keadilan dan perdamaian. Ini mendorong individu dan komunitas beragama untuk mengedepankan nilai-nilai tersebut dalam praktik keagamaan mereka sehari-hari. Moderasi beragama melibatkan upaya aktif

²⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Wasathiyyah, Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*, (Tangerang: Lentera Hati, 2019), 43

untuk membangun kesadaran, pemahaman dan pengamalan yang seimbang dan moderat dalam praktik keagamaan. Ini melibatkan pendidikan, dialog antaragama dan advokasi untuk mengembangkan pemahaman yang lebih inklusif dan toleran terhadap perbedaan agama.

Moderasi merupakan sebuah istilah yang cukup akrab baik di kalangan internal umat Islam maupun eksternal non muslim. Moderasi dipahami berbeda-beda oleh banyak orang tergantung siapa dan dalam konteks apa ia didekati dan dipahami.²⁵⁷ Dari pengertian di atas kita dapat menyimpulkan bahwa moderasi beragama adalah cara pandang, sikap dan perilaku beragama yang mengambil posisi di tengah-tengah. Selain itu selalu bertindak adil dan seimbang. Dalam ajaran agama Islam, memiliki sifat moderat akan melahirkan sesuatu yang mendamaikan dalam arti lain moderasi dalam kehidupan sehari-hari sangat penting dan sangat diperlukan dalam mengedepankan sikap toleransi dan perbedaan, seperti halnya di Indonesia kita memiliki berbagai macam suku, agama dan bahasa dan harus mempunyai sikap toleransi yang hangat kepada setiap ajaran-ajaran agama dan keberagaman suku yang ada di Indonesia.

Islam moderat atau moderasi Islam adalah satu di antara banyak terminologi yang muncul dalam dunia pemikiran Islam terutama dalam dua dasawarsa belakangan ini, bahkan dapat dikatakan bahwa moderasi Islam merupakan isu abad ini. Istilah ini muncul ditandai sebagai simbol dari munculnya pemahaman

²⁵⁷ Zainuddin Muhammad dan In'am Esha, *Islam Moderat (Konsepsi, Interpretasi, dan Aksi)*, Malang: Uin Maliki Press Februari 2016), hlm. 63.

radikal dalam memahami dan mengeksekusi ajaran atau pesan-pesan agama. Moderasi beragama adalah upaya menghindari kekerasan dalam kehidupan beragama. Karena secara bahasa moderasi artinya pengurangan keekstriman dan penghindaran kekerasan. Pada faktanya, keberagaman merupakan salah satu sebab yang melahirkan ekstrimisme, keberagaman itulah yang melahirkan sikap-sikap yang begitu sangat ketat atau sangat longgar. Jadi moderasi beragama itu adalah upaya untuk mengajak mereka yang ekstrim baik itu yang terlalu ke kanan maupun terlalu ke kiri untuk berada di tengah sehingga keagamaan itu menjadi lebih toleran, lebih menghormati atau menghargai keberagaman kemudian tentu saja akan lebih harmonis. Karena di situ akan saling menghormati, saling menghargai dan saling toleransi.

Keberagaman muncul dari cara pandang orang terhadap teks-teks keagamaan, atau penafsiran orang terhadap teks keagamaan. Itulah yang melahirkan sikap keberagaman dari cara pandang dan cara penafsiran. Cara penafsiran ada yang terlalu ketat, terlalu tekstual, karena terlalu berpegang pada teksnya itu (tekstualis) sehingga faham keagamaan yang ditimbulkannya itu ekstrim, ketat dan sempit. Kemudian tidak menghormati pandangan yang lain. Disisi lain, ada yang terlalu liberal dalam memahaminya, sehingga banyak teks-teks Al-Qur'an itu yang ditinggalkan. Yang satu sisi itu terlalu literal yang lain itu terlalu liberal, dua-duanya ini ekstrim. Sekarang bagaimana yang terlalu tekstual itu pemahamannya bisa diseimbangkan, sehingga tidak terlalu tekstualis. Dia juga mampu menangkap *maqāsid* di balik itu. Begitu juga yang terlalu liberal, bagaimana dia juga bisa

menghargai teks, jangan sampai dia juga tercerabut dari teks-teks keagamaan (lepas) dari konteksnya.

Islam moderat sering diartikan dengan Islam yang *rahmatan lil'alamin* yakni Islam yang merujuk pada tugas utama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yaitu memberi rahmat. Sebagaimana disebutkan oleh Allah swt dalam al-Quran:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam”.²⁵⁸

Nabi Muhammad SAW merupakan seorang yang dijadikan oleh Allah SWT sebagai penyempurna rahmat bagi seluruh keberadaan alam di dunia ini, dengan kata lain Nabi Muhammad SAW menjadi sosok penengah bagi setiap persoalan yang terjadi dan menyelesaikan dengan cara yang tidak memihak kepada salah satu pihak baik yang benar maupun yang salah. Dengan demikian, memperbincangkan wacana moderasi Islam tidak pernah luput dari pembicaraan mengenai radikalisme dalam Islam. Kalau kita merujuk kepada Al-Qur'an sebagai acuan ekspresi keberagaman baik pada level pemahaman maupun penerapan, maka secara sederhana menegaskan bahwa eksistensi umat moderat (*Ummatan Wasatan*) sebagai induk bagi pemahaman Islam atau seorang muslim moderat.²⁵⁹

Disini dijelaskan secara jelas bahwa *Ummatan Wasatan*

²⁵⁸ Al-Qur'an Karim, Q.S Al-Anbiya; 107

²⁵⁹ Nurul Faiqah, *Radikalisme Islam dan Moderasi Islam Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia Yang Damai*, 2018, hlm. 56.

merupakan sekelompok golongan yang berlaku adil serta tidak menyimpang secara tindakan dan juga tidak berpihak atau melebih-lebihkan kepada salah satu pihak. Di sinilah timbul pemahaman tentang bagaimana moderasi agama berlaku. Dengan demikian moderasi tidak bisa lepas dari keberagamaan dan pemahaman bagi seseorang tentang eksistensi beragama dalam hal ini pemahaman tentang moderasi membutuhkan wawasan tentang keberagaman budaya dan agama karena dua hal ini merupakan poin penting dalam moderasi beragama. Dalam hadis yang sangat populer juga disebutkan:

خير الأمور أوسطها²⁶⁰

“Sebaik-baik persoalan adalah yang berada di tengah-tengah”. Dalam artian melihat dan menyelesaikan satu persoalan, Islam moderat mencoba melakukan pendekatan kompromi dan berada di tengah-tengah, begitu pula dalam menyikapi sebuah perbedaan, baik perbedaan agama ataupun Mazhab, Islam moderat selalu mengedepankan sikap toleransi dan saling menghargai. Sehingga semua dapat menerima keputusan dengan kepala dingin, tanpa harus terlibat dalam aksi yang anarkis.²⁶¹

Pengertian moderat yang bermakna *al-wasath* sebagai model berfikir dalam berinteraksi secara seimbang di antara dua kondisi, sehingga sesuai dengan prinsip-prinsip Islam dalam

²⁶⁰ Hadis Riwayat Baihaqi dalam kitabnya *Syu'bul Iman*, 261/5/6651.

²⁶¹ Yunus, “Eksistensi Moderasi Islam Dalam Kurikulum Pembelajaran PAI Di SMA” (jurnal pendidikan Islam Vol 9, No 2, 2018), hlm. 185.

berakidah, beribadah dan beretika setidaknya bisa dilihat kesesuaiannya dengan pertimbangan-pertimbangan dalam berperilaku dalam etika Islam yang senantiasa mengacu pada *maqāṣid al-syarī'ah* dan memperhatikan *ummahat al-fadail*. Moderasi adalah ajaran inti agama Islam. Islam moderat merupakan paham keagamaan yang sangat sesuai dalam konteks keberagaman dalam segala aspek baik agama, adat istiadat, suku dan bangsa itu sendiri. Beragam corak pemahaman keagamaan adalah sebuah fakta sejarah dalam Islam, keberagaman tersebut salah satunya disebabkan oleh dialektika antara teks dan realitas itu sendiri dan cara pandang terhadap posisi akal dan wahyu dalam menyelesaikan satu masalah. Konsekuensi logis dari kenyataan tersebut adalah munculnya tema-tema yang mengikut di belakang kata Islam. Sebut misalnya, Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Progresif, Islam Moderat, dan masih banyak label yang lain.²⁶²

Wasatiyyah adalah suatu ajaran yang diterapkan dalam dunia Islam untuk mengatur dan menyuruh umatnya agar senantiasa berbuat adil. Dalam lingkungan masyarakat istilah *wasatiyyah* diartikan dengan “moderat” (moderasi) yang memiliki makna sikap yang selalu memosisikan diri untuk berada di tengah, tidak ke kanan maupun ke kiri. Dan perbuatan adil selalu diindentikkan dengan posisi tengah-tengah. *Wasatiyyah* atau moderasi saat ini berhenti, mampu membawa umat Islam lebih adil serta lebih relavan dalam berinteraksi dengan peradaban

²⁶² Ibid, hlm. 189.

modern.²⁶³

Syeikh Yusuf Al-Qardhawi menjelaskan, *wasatiyyah* dapat disebut juga dengan *at-tawazun*, yaitu upaya menjaga keseimbangan antara dua sisi/ujung/pinggir yang berlawanan atau bertolak-belakang, spritualisme materialism, indivindualisme, dan sosialisme, paham yang realistik dan idealis, dan lain sebagainya. Bersikap seimbang dalam menyikapinya yaitu dengan memberi porsi yang adil dan proporsional kepada masing-masing sisi/pihak tanpa berlebihan, baik karena terlalu banyak maupun terlalu sedikit.²⁶⁴

Menurut Abu Fadl, Islam moderat adalah mereka yang meyakini Islam, menghormati kewajiban-kewajibannya kepada Tuhan, dan meyakini bahwa Islam sangat pas untuk setiap saat dan zaman, *li kull zaman wa makan*. Mereka tidak memperlakukan agama laksana monument yang baku, tetapi melakukan dalam kerangka iman yang dinamis dan aktif. Konsekuensinya, Islam moderat menghargai pencapaian-pencapaian umat Islam di masa silam, untuk direaktualisasikan dalam konteks kekinian.²⁶⁵

²⁶³ Akhmad Fajron dan Naf'an Tarihoran, *Moderasi Beragama(perspektif Quraish Shihab dan Syeikh Nawai Al-Bantani: Kajian Analisis Ayat tentang Wasathiyyah di Wilayah Banten*, cet-1 (Serang: Media madani, 2020), hlm. 23.

²⁶⁴ Iffati Zamimah, *Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Vol. 1 No. 1, Juki 2018, hlm. 82.

²⁶⁵ Chafid Wahyudi, *Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M.Abou El-Fadl*, (Teosofi Jurnal TaSAWuf Dan pemikiran Islam, Vol. 1 No.1, 2011), hlm. 81.

3. Moderasi Beragama di Indonesia

Hasil riset yang dilakukan International NGO Forum on Indonesian Development (INFID) mengenai situasi moderasi beragama menemukan ada 4 indikator moderasi beragama tampak dalam implementasi kebijakan dan kebudayaan di sejumlah lembaga. Keempat indikator tersebut adalah; komitmen kebangsaan, toleransi, anti kekerasan, dan penghargaan terhadap budaya lokal.²⁶⁶ Keempat indikator ini dapat digunakan untuk mengenali seberapa kuat moderasi beragama yang dipraktikkan oleh seseorang di Indonesia, dan seberapa besar kerentanan yang dimiliki. Kerentanan tersebut perlu dikenali supaya kita bisa mengenali dan mengambil langkah-langkah yang tepat untuk melakukan penguatan moderasi beragama.²⁶⁷ Moderasi beragama juga mempunyai sembilan prinsip yang harus dijadikan pegangan yakni yang pertama *tawassuth* mengambil jalan tengah, *i'tidal* bersikap objektif, *tasamuh* toleran/ramah terhadap perbedaan, musyawarah atau berunding, *ishlah* menjaga kebaikan dan kedamaian, *qudwah* kepeloporan dalam memimpin, *muwathanah* cinta tanah air, anti kekerasan dan ramah terhadap budaya.²⁶⁸

²⁶⁶ <https://bdkpalembang.kemenag.go.id/berita/empat-indikator-moderasi-beragama-yang-harus-dimiliki-asn>.

²⁶⁷ Tim Penyusun, *Moderasi Beragama*, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Cetakan Pertama, 2019, hlm. 43

²⁶⁸ <https://tanatidung.kemenag.go.id/2023/02/24/9-prinsip-moderasi-beragama-pegangan-para-santri-jadikan-pergaulan-positif-di-dalam-dan-di-luar-pondok-pesantren>

4. Hubungan Moderasi Beragama dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah (Ḥifẓ al-dīn)*

Moderasi beragama mempunyai hubungan yang erat dan saling melengkapi dengan *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama) yang demikian itu dapat terlihat dalam beberapa hal berikut:

- 1) Pemeliharaan Keyakinan: *ḥifẓ al-dīn* menekankan pentingnya menjaga keutuhan keyakinan agama dan mempraktikkan ajaran agama dengan baik. Moderasi beragama membantu dalam menjaga keseimbangan antara keyakinan yang teguh dengan sikap inklusif dan toleran terhadap perbedaan agama. Dengan pendekatan moderat, individu dapat menjaga kepercayaan mereka tanpa mengekspresikan ekstremisme atau intoleransi terhadap agama lain.
- 2) Toleransi dan Penghormatan: Moderasi beragama mendorong sikap toleransi, saling pengertian, dan penghargaan terhadap perbedaan agama. Hal ini mencakup menghormati hak individu untuk memilih dan menjalankan agama mereka sendiri, serta menghargai perbedaan keyakinan dan praktik agama. Dalam konteks *ḥifẓ al-dīn*, toleransi dan penghormatan ini memungkinkan individu menjaga keutuhan agama mereka sambil menjalin hubungan yang baik dengan umat beragama lain.
- 3) Dialog Antaragama: Moderasi beragama mendorong dialog antaragama yang terbuka, inklusif, dan saling pengertian. Melalui dialog, individu dapat saling berbagi pemahaman, pengalaman, dan pandangan mereka tentang agama. Hal ini

memperkuat toleransi, meningkatkan pemahaman antaragama, dan membantu menjaga keutuhan keyakinan agama sambil mempromosikan kerjasama dan kerukunan beragama.

- 4) Menolak Ekstremisme dan Fanatisme: Moderasi beragama menolak ekstremisme dan fanatisme yang dapat mengancam keutuhan agama dan mengarah pada konflik dan intoleransi. *Hifz al-dīn* membutuhkan pemeliharaan agama yang seimbang dan terjaga dari penyimpangan dan radikalisasi. Dengan pendekatan moderat, individu dapat mencegah praktik ekstremisme yang merusak citra agama dan mengancam kerukunan umat beragama.
- 5) Keseimbangan dan Kesejahteraan Sosial: *Hifz al-dīn* dan moderasi beragama mendorong keseimbangan dalam kehidupan agama dan dunia. Dengan menjaga keutuhan keyakinan agama melalui *hifz al-dīn* dan menerapkan moderasi beragama, individu dapat berkontribusi pada kesejahteraan sosial dan keadilan di masyarakat. Hal ini mencakup partisipasi dalam upaya pemecahan masalah, pemberdayaan sosial, dan kerjasama antaragama untuk mempromosikan perdamaian, keadilan, dan kesejahteraan bersama.

Dapat disimpulkan bahwa moderasi beragama dan *hifz al-dīn* saling melengkapi dalam menjaga keutuhan agama dan menciptakan kerukunan umat beragama. Moderasi beragama membantu menjaga keseimbangan, menghindari ekstremisme dalam praktik keagamaan dan merupakan esensi agama, dan

pengimplementasiannya menjadi keniscayaan dalam konteks masyarakat yang plural dan multikultural seperti Indonesia, demi terciptanya kerukunan intra dan antarumat beragama, sementara *hifz al-din* membutuhkan pendekatan moderat untuk menjaga keutuhan keyakinan agama. Bersama-sama, keduanya berperan dalam mempromosikan toleransi, penghormatan, dialog antaragama, dan kesejahteraan sosial dalam konteks multireligius.

D. Hubungan Antara *Maqāṣid al-Syarī'ah* Dengan Nilai-Nilai Sosial

Hubungan antara *maqāṣid al-Syarī'ah* dengan nilai-nilai sosial sangat erat dan saling mempengaruhi. *Maqāṣid al-Syarī'ah* merupakan tujuan-tujuan utama dari hukum Islam yang ditujukan untuk mencapai kemaslahatan dan kesejahteraan bagi individu dan masyarakat. Sementara itu, nilai-nilai sosial mencakup prinsip-prinsip moral, etika, dan norma-norma yang membentuk tatanan sosial dalam suatu masyarakat. *Syarī'ah* bertujuan untuk mencapai kemaslahatan bersama bagi seluruh masyarakat. Nilai-nilai sosial seperti keadilan, solidaritas, kerukunan dan empati menjadi sarana untuk mencapai tujuan ini. Dengan menerapkan nilai-nilai sosial, masyarakat dapat bekerja sama untuk mencapai tujuan-tujuan *Syarī'ah*, seperti keadilan sosial, keamanan, kerukunan dan kesejahteraan.²⁶⁹

Maqāṣid al-Syarī'ah menuntut individu dan masyarakat

²⁶⁹Muhammad Zainuddin Sunarto, Putri Nur Afrida, Ulfia Nurianti, *Kajian Maqashid Al-Shari'ah Terhadap Nilai-Nilai Islami Pada Sebuah Transaksi*, Hakam; Jurnal Kajian Hukum Islam, Volume 6 nomor 1, Juni 2022

untuk berperilaku secara etis dan moral. Nilai-nilai sosial, seperti kejujuran, kesetiaan, toleransi dan kasih sayang, membentuk dasar etika dan moralitas yang tercermin dalam pelaksanaan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Etika yang baik menciptakan lingkungan yang positif dan harmonis dalam masyarakat. Sebagaimana juga *maqāṣid al-Syarī'ah* mendorong solidaritas dan persatuan dalam masyarakat. Nilai-nilai sosial seperti saling menghormati, tolong-menolong, dan gotong-royong memperkuat ikatan sosial dan memperkuat persatuan dalam mencapai tujuan bersama. *Maqāṣid al-Syarī'ah* bertujuan untuk menciptakan kedamaian, kerukunan dan menghindari konflik. Dengan menghargai nilai-nilai sosial, masyarakat dapat menghindari perilaku dan tindakan yang dapat menyebabkan ketegangan dan pertentangan antar individu dan kelompok.

Nilai-nilai sosial dapat diintegrasikan ke dalam sistem pendidikan dan kesadaran masyarakat. Pendidikan yang menekankan nilai-nilai sosial akan membantu masyarakat memahami pentingnya menerapkan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam kehidupan sehari-hari dan membentuk sikap yang positif terhadap masyarakat. Secara keseluruhan, *maqāṣid al-Syarī'ah* dan nilai-nilai sosial saling melengkapi dan saling memperkuat. Nilai-nilai sosial membentuk landasan etika dan moral bagi penerapan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam masyarakat. Sebaliknya, *maqāṣid al-Syarī'ah* mendorong penerapan nilai-nilai sosial dalam kehidupan sehari-hari untuk mencapai kemaslahatan bersama dan menciptakan lingkungan sosial yang harmonis, rukun dan damai.

Oleh karena itu terdapat hubungan yang erat antara tujuan

syarī'ah khususnya *ḥifẓ al-dīn* dengan nilai-nilai sosial, karena tidak ada satupun hukum *syarī'ah* tanpa ada nilai sosial di dalamnya. Allah SWT tidak menetapkan suatu hukum bagi hamba-hamba-Nya kecuali untuk kemashlahatan baik yang membawa kebaikan bagi mereka atau menolak bahaya dari mereka. Kemashlahatan ini merupakan tujuan dari penetapan hukum dan motif yang melatarbelakanginya, sehingga selalu mengandung nilai sosial di dalamnya. Hukum Islam tidak pernah kekurangan nilai-nilai luhur. Setiap hukum Islam tidak terlepas dari perintah melakukan suatu perbuatan untuk mewujudkan nilai sosial, atau larangan dari perbuatan yang bertentangan dengan nilai sosial tersebut.

Maqāṣid al-Syarī'ah merupakan wadah untuk nilai-nilai sosial. Jika *maqāṣid al-Syarī'ah* diwujudkan dan dijaga, maka akan terwujud dan terjaga pula nilai-nilainya. Dan jika dia diabaikan dan tidak dijaga, maka akan runtuh pula nilai-nilainya. Nilai-nilai sosial yang utama, yaitu:²⁷⁰

- 1) Nilai rasa aman merupakan unsur terpenting dalam kehidupan, yang membawa kemakmuran dan kesejahteraan.
- 2) Nilai kerukunan, sarana untuk mencapai stabilitas dan kenyamanan.
- 3) Nilai pembangunan yang merupakan salah satu tujuan terbesar *Syarī'ah*.

²⁷⁰ Adham Tammam Farrag , *Al-hifaz ala maqāṣidis syarī'ah Wa atsaruhi fi Tarsyikhi al-Qiyam al-Mujtama 'iyah*, Jurnal Kulliyah Dirasaat al-Islamiyah, tt. hlm. 2568

4) Nilai keadilan merupakan dasar dalam membangun kehidupan di muka bumi.²⁷¹

Salah satu tujuan utama penciptaan manusia adalah untuk memakmurkan bumi. Allah SWT berfirman: Hud:16,

...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوا لَهُ ثُمَّ تُوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ

رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ²⁷²

“...Dia telah menciptakanmu dari bumi (tanah) dan menjadikanmu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan kepada-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku sangat dekat (rahmat-Nya) dan memperkenankan (doa hamba-Nya).”

Tidak akan terwujud kemakmuran bumi kecuali dalam keteraturan nilai-nilai sosial. Al-Mawardi berkata: *“Ketahuilah ada 6 hal yang akan membuat dunia menjadi baik dan kondisinya teratur serta urusannya mudah, yaitu: agama yang diikuti, penguasa yang berwibawa, keadilan yang meluas, keamanan yang merata, kesuburan yang berkesinambungan dan harapan yang selalu terbuka.”*²⁷³

Nilai adalah fondasi di mana kehidupan dibangun, dan mereka yang memperhatikan dengan seksama ketentuan dan *maqāsid* atau tujuan *syarī'ah* akan menemukan hubungan dan

²⁷¹ Idham Tamam Farag, *Al-hifaz ala maqasidis syariah Wa atsaruhi fi Tarsyikhi al-Qiyam al-Mujtama'iyah*, Jurnal Kulliyah Dirasaat al-Islamiyah, Vol. 35, tt. hlm. 2569

²⁷² Al-Quran, Surat Hud, ayat. 61

²⁷³ Al-Mawardi, *Adabud Dunya wad Din*, Dar Al Manhaj, Hal. 217

koherensi antara menjaga *maqāṣid* dan nilai. Memelihara agama akan mewujudkan seperangkat nilai seperti keadilan, kejujuran, kebebasan, kemuliaan dan lain-lain. Memelihara jiwa akan mewujudkan seperangkat nilai-nilai seperti keadilan, keamanan, pembangunan, kerukunan dan lain-lain. Demikian juga menjaga akal, keturunan, dan harta, *maqāṣid al-Syarī'ah* adalah wadah bagi nilai.

Nilai sosial adalah istilah yang terdiri dari dua kata: “nilai” dan “sosial” secara bahasa: *Qīmah* atau nilai: adalah masdar yang bermakna teguh dan lurus. Seperti orang mengatakan *Qawwamtu as-syai* artinya saya meneguhkan/ meluruskan sesuatu yaitu mustaqim/ lurus, *Qiyam* bentuk jamak dari *Qīmah*²⁷⁴.

Secara istilah nilai adalah sebuah hukum yang dibuat oleh manusia terhadap sesuatu hal yang terdiri atas sejumlah dasar dan aturan yang diridhai oleh syara²⁷⁵. Sosial berarti masyarakat atau sekumpulan orang. Tempat berkumpul, Secara istilah nilai sosial adalah sejumlah aturan dari kelompok tertentu yang dianggap sebagai hukum yang bersifat materi dan maknawi dan mempunyai pengaruh secara lazim dan memaksa terhadap kelompok itu, dan segala sesuatu yang keluar dan bertentangan dengannya akan dianggap keluar dari tujuan dan maksudnya.²⁷⁶

²⁷⁴ Ibn Mandhur, *Lisanul Arab*, (12/467) artikel Qawm,

²⁷⁵ Hamid Abd Salam Zahran, *Ilm Nafs al Ijtima'I*, Dar Kutub, Cairo 1977. Hal. 32

²⁷⁶ *Isham Al Usrah Fi Tanmiyatil al Qiyam Al Ijtima'iyah laday syabab*, Hal. 93

E. Hubungan *Hifz Al-Dīn Min Jānib Al-‘adam* Dengan Kerukunan Umat Beragama

Maqāṣid al-Syarī'ah, dalam hal ini memelihara agama (*hifz al-dīn*), memiliki hubungan yang sangat erat dan saling mendukung dengan kerukunan umat beragama, yang demikian itu dikarenakan beberapa hal berikut;

- 1) Pemeliharaan Agama (*hifz al-dīn*) sebagai Landasan Kerukunan: *Hifz al-dīn* dalam *maqāṣid al-Syarī'ah* menekankan pentingnya pemeliharaan dan perlindungan agama. Dalam konteks kerukunan umat beragama, pemeliharaan agama menjadi dasar yang kuat untuk menciptakan lingkungan harmonis dan saling menghormati antarumat beragama. Ketika masyarakat memahami pentingnya pemeliharaan agama dan menjaga keyakinan masing-masing dengan penuh tanggung jawab, mereka cenderung lebih menghormati dan menghargai keberagaman agama. *Hifz al-dīn* mendorong setiap individu untuk memahami nilai-nilai agama mereka dengan lebih baik. Dengan memahami nilai-nilai tersebut, individu dapat lebih menghayati keyakinan agama dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini membantu menciptakan lingkungan di mana setiap individu lebih terbuka untuk memahami dan menghormati keyakinan agama orang lain.
- 2) Toleransi dan Pengertian Terhadap Perbedaan Agama: *hifz al-dīn* mencakup kebebasan beragama dan penghormatan terhadap perbedaan keyakinan agama. Sikap toleransi dan

pengertian terhadap perbedaan agama menjadi elemen kunci dalam mencapai kerukunan umat beragama. Dengan memahami hak setiap individu untuk menjalankan keyakinan agamanya dengan bebas dan tanpa tekanan, masyarakat dapat hidup bersama dalam damai dan saling menghargai. Toleransi dan pengertian terhadap perbedaan agama adalah sikap yang sangat penting dalam menciptakan harmoni dan kerukunan antarumat beragama dalam masyarakat yang beragam keyakinan agama, dalam masyarakat yang beragam keyakinan agama, sikap toleransi dan pengertian terhadap perbedaan agama menjadi kunci utama dalam menciptakan kerukunan dan perdamaian. Dengan menghargai dan menghormati hak setiap individu untuk beribadah sesuai keyakinannya, masyarakat dapat mencapai kesatuan dan keharmonisan dalam berbagai lapisan kehidupan.

- 3) Perlindungan Terhadap Kebebasan Beragama: *hifz al-dīn* menjamin perlindungan terhadap kebebasan beragama bagi setiap individu. Hak untuk beribadah dan menjalankan keyakinan agama sesuai dengan hati nurani masing-masing ditegakkan dalam prinsip kerukunan umat beragama. Ketika hak-hak kebebasan beragama dihormati, masyarakat cenderung lebih harmonis dan saling mendukung. *Hifz al-dīn* menegaskan hak asasi setiap individu untuk memiliki keyakinan agama dan beribadah sesuai dengan hati nurani mereka. Dalam pandangan ini, kebebasan beragama adalah hak yang melekat pada setiap manusia dan harus diakui

serta dihormati oleh masyarakat dan penguasa, tidak ada seseorang atau pihak yang berwenang untuk memaksa orang lain untuk mengubah keyakinan agama atau memaksakan keyakinan agama tertentu pada orang lain. Ini menjamin kebebasan beragama sebagai hak individu yang tidak dapat diganggu gugat sebagaimana individu harus bebas dari segala bentuk diskriminasi atau penindasan karena keyakinan agama mereka. Semua warga negara memiliki hak yang sama dalam memperoleh perlindungan hukum dan akses terhadap kesempatan dan fasilitas tanpa memandang keyakinan agama mereka. Perlindungan terhadap kebebasan beragama merupakan salah satu pilar penting dalam menciptakan kerukunan beragama dan masyarakat yang adil serta damai dalam masyarakat yang beragam keyakinan agama.

- 4) Mencegah Konflik Antaragama: Pemeliharaan agama dan penghormatan terhadap perbedaan agama dalam *ḥifẓ al-dīn* membantu mencegah terjadinya konflik dan pertentangan antarumat beragama. Ketika masyarakat memahami arti pentingnya saling menghargai dan hidup berdampingan dengan damai, potensi konflik antaragama dapat diminimalisasi. Karena dengan hal tersebut masyarakat belajar untuk menghormati dan mengakui kebebasan beragama setiap individu. Dengan demikian, masyarakat menjadi lebih terbuka terhadap perbedaan agama dan menghindari sumber konflik yang sering kali muncul karena ketidakpengertianan dan prasangka, juga ketika

individu dan kelompok merasa dihargai dan diperlakukan dengan adil atas keyakinan agama mereka, mereka cenderung tidak mengadopsi sikap radikal atau memaksakan pandangan agama mereka pada orang lain dan menciptakan lingkungan yang inklusif serta mengurangi peluang untuk timbulnya konflik yang berbasis agama. Dengan menghargai keragaman ini, masyarakat dapat mengalihkan fokus dari perbedaan ke persamaan dan mencari titik kesamaan yang dapat mempersatukan mereka. Secara keseluruhan, pemeliharaan agama dan penghormatan terhadap perbedaan agama dalam konsep *ḥifz al-dīn* berperan penting dalam mencegah timbulnya konflik dan pertentangan antarumat beragama. Melalui sikap toleransi, penghargaan terhadap kebebasan beragama, dan pembangunan dialog antarumat beragama, masyarakat dapat menciptakan lingkungan yang damai, inklusif, dan harmonis di tengah keberagaman keyakinan agama.²⁷⁷

- 5) Pencapaian Tujuan Bersama: *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak hanya mencakup tujuan-tujuan individu, tetapi juga tujuan-tujuan sosial dan kemasyarakatan. Salah satu tujuan sosial yang sangat penting dalam *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah kerukunan umat beragama. Kerukunan umat beragama memungkinkan sinergi antarumat beragama dalam mencapai tujuan bersama yang meliputi keadilan sosial,

²⁷⁷ Idham Tamam Farag, *Al-hifaz ala maqasidis syariah Wa atsaruhi fi Tarsyikhi al-Qiyam al-Mujtama'iyah*, Jurnal Kulliyah Dirasaat al-Islamiyah, Vol. 35, tt. hlm. 2570

perdamaian, dan kesejahteraan. Melalui kerukunan, masyarakat dapat bersatu dalam menghadapi tantangan bersama dan menciptakan lingkungan yang kondusif untuk pemeliharaan agama dan nilai-nilai agama. Kerukunan umat beragama menciptakan lingkungan di mana setiap individu memiliki hak yang sama dalam menerima perlakuan yang adil dan setara, tanpa memandang latar belakang agama mereka. Dalam lingkungan yang harmonis, masyarakat bekerja sama untuk mengatasi kesenjangan sosial, menciptakan peluang yang setara, dan mewujudkan keadilan dalam berbagai aspek kehidupan. Juga membawa kedamaian dan stabilitas dalam masyarakat. Ketika setiap individu saling menghargai dan menghormati keberagaman agama, peluang untuk terjadinya konflik agama menurun secara signifikan. Dalam lingkungan yang damai ini, masyarakat dapat bekerja sama untuk membangun perdamaian dan mencari solusi atas permasalahan yang dihadapi sehingga sumber daya dapat dialokasikan secara adil dan efisien untuk memenuhi kebutuhan dasar seluruh anggota masyarakat. Sinergi antarumat beragama dalam mencapai tujuan kesejahteraan bersama menghasilkan kemajuan sosial dan ekonomi bagi seluruh masyarakat.

Kerukunan umat beragama memainkan peran penting dalam mencapai tujuan sosial dalam *maqāsid al-Syarī'ah*. Dengan menciptakan lingkungan yang inklusif, harmonis, dan saling menghormati, masyarakat dapat bekerja bersama dalam mencapai keadilan sosial, perdamaian, kesejahteraan, dan pemajuan nilai-

nilai moralitas untuk kebaikan bersama.

Secara keseluruhan, *Hifz Al-Dīn Min Jānib Al-‘adam* dalam *Maqāsid al-Syarī’ah* memiliki keterkaitan erat dengan kerukunan umat beragama. Pemeliharaan agama, toleransi, penghormatan, perlindungan hak-hak kebebasan beragama, dan mencegah konflik antaragama merupakan aspek-aspek yang memainkan peran penting dalam mencapai kerukunan dan keharmonisan dalam masyarakat yang beragam keyakinan agama.

Maqāsid al-Syarī’ah merupakan solusi bagi seluruh persoalan yang dihadapi ummat ini sejak dahulu hingga saat ini, baik berupa kasus-kasus klasik maupun yang modern termasuk kasus-kasus yang berkaitan dengan hubungan umat Islam dengan pemeluk agama-agama lain dan hal-hal yang berkaitan dengan kerukunan umat beragama. Yang demikian itu sesuai dengan apa yang disampaikan oleh *Syāṭibī*: “*Ada lima tujuan pokok yang harus dipelihara, yaitu: pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Dan mereka mengatakan bahwa semua ini terpelihara dalam semua agama*”.²⁷⁸ Juga sesuai dengan apa yang disampaikan oleh ‘*Ilal al-Fasi* dalam kitabnya: “*Maksud-maksud umum dari syarī’ah Islamiah adalah untuk memakmurkan bumi dan memelihara keteraturan kehidupan di dalamnya dan kontinuitas kebajikannya dengan perbaikan manusia yang hidup diatasnya...*”²⁷⁹ juga sesuai dengan apa yang disampaikan oleh

²⁷⁸ Abu Ishaq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣul Al-Syarī’ah*, Cet, (Saudi Arabia: Wizārah Syu’un al-Islāmīyah, al-Auqaf, al-Da’wah wa al-Irsyād), t.t, Vol. 2 hlm. 8

²⁷⁹ Al-Fasi, ‘*Ilal, Maqashid Al-Syari’ah Al-Islamiyah wa Makarimuha*, Maroko, 1979, Mathba’ah AlRisalah, hlm, 45

Ibnu ‘Āsyūr tentang tujuan umum dari pada *syarī’ah* adalah menjaga keteraturan kehidupan manusia “...*bahwa maksud umum dari pensyarī’ahan hukum Islam adalah untuk menjaga dan memelihara keteraturan kehidupan umat manusia dan mempertahankan kontinuitas kebaikannya dengan kebaikan manusia yang tinggal di dalamnya*”.²⁸⁰ Maka *maqāṣid al-Syarī’ah* dalam konteks ini dapat menjadi acuan dan dasar dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan hubungan sesama manusia dan kerukunan antara umat Islam dengan pemeluk agama-agama yang lain bahkan bisa menjadi jaminan dalam menjaga dan menciptakan suasana baik dan harmoni dalam hubungan bermasyarakat.

²⁸⁰ Ibn ‘Asyur, *Maqasid as Syari’ah al Islamiyah*, Yordania: Dar al Nafais, 2001, hlm. 273

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Konsep *ḥifẓ al-dīn Syātibī* bahwa menjaga agama harus dilakukan secara seimbang antara *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujud* dan *ḥifẓ al-dīn min jānib 'adam*. Dalam pandangan *Syātibī*, *Ḥifẓ al-dīn* melampaui sekadar ritual ibadah, tetapi juga mencakup penghormatan terhadap perbedaan agama, menghindari paksaan agama, menjauhi celaan terhadap simbol-simbol agama lain dan mengajarkan nilai-nilai toleransi antarumat beragama. *Ḥifẓ al-dīn* menjadi bagian penting dari konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan memelihara agama dan menghormati perbedaan agama, masyarakat dapat menciptakan lingkungan yang inklusif, harmonis, dan damai. Sebagaimana juga *Ḥifẓ al-dīn* membantu mencegah terjadinya konflik dan pertentangan antarumat beragama, sehingga memberikan kontribusi positif dalam membangun kerukunan umat beragama.
2. Faktor yang melatarbelakangi pemikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn min jānib al-'adam* bahwa penjagaan agama *min jānib al-'adam* kurang mendapatkan tempat dalam berbagai tulisan hukum Islam. Penulis memahami

bahwa nilai-nilai yang diungkap *Syātibī* salah satunya adalah kerukunan umat beragama. Karena kerukunan umat beragama tidak hanya bermanfaat secara moral dan etika, tetapi juga memberikan manfaat praktis yang signifikan bagi masyarakat dalam bentuk masalah. Mendorong kerukunan umat beragama sejalan dengan prinsip-prinsip masalah dalam Islam yang mengedepankan kemaslahatan umum.

3. Relevansi pikiran *Syātibī* tentang *ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia bahwa masyarakat yang multikultural ini perlu dirajut dengan bingkai kerukunan umat agar dapat tercapai tujuan kesejahteraan dan kerukunan itu dapat dikategorikan pada level *Al-Darūriyyāt* dari sisi *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam*. Di mana apabila kerukunan tidak dijaga maka keharmonisan dalam kehidupan akan terganggu dan pelaksanaan ibadah juga tidak dapat dilakukan dengan baik dan tenang.
4. Adapun novelty penelitian ini adalah kerukunan umat beragama dikategorikan sebagai salah satu bentuk *ḥifẓ al-dīn min jānib al-‘adam*.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian di atas dan dalam rangka memberikan sumbangsih pemikiran, baik secara teoritis dalam dunia akademik; secara praktis dalam masyarakat; maupun secara yuridis bagi para penentu kebijakan, penelitian ini memberikan

saran pada beberapa aspek berikut ini:

1. Melanjutkan kajian lebih jauh lagi tentang konsep *ḥifẓ al-dīn* *Syāṭibī* khususnya pembahasan *ḥifẓ al-dīn min jānib al-wujūd* dan *ḥifẓ al-dīn min jānib 'adam* yang diperkaya dengan analisis sejarah terkait konteks sosial, politik, dan keagamaan di masa hidup *Syāṭibī* di Andalusia. Memahami latar belakang historis ini akan membantu lebih memahami faktor-faktor yang membentuk pemikiran *Syāṭibī* tentang *Ḥifẓ al-dīn*.
2. Pengkajian Lintas Disiplin: Disertasi dapat menjadi lebih holistik dengan melakukan pengkajian lintas disiplin, misalnya dengan memadukan perspektif dari ilmu sosial, antropologi, dan sejarah keagamaan. Pendekatan ini akan memberikan wawasan yang lebih kaya tentang relevansi *Ḥifẓ al-dīn* dengan kerukunan umat beragama di Indonesia.
3. Penelitian Lapangan: Melakukan penelitian lapangan atau studi kasus terkait pelaksanaan konsep *Ḥifẓ al-dīn* dalam kehidupan beragama di masyarakat Indonesia akan memberikan bukti konkret tentang sejauh mana konsep ini diterapkan dan relevansinya dalam menciptakan kerukunan beragama.

Dengan menggabungkan saran-saran di atas, disertasi tentang Konsep *Ḥifẓ al-dīn* Menurut Pemikiran *Syāṭibī* dan Relevansinya dengan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia akan menjadi lebih komprehensif, relevan, dan memberikan sumbangan yang lebih berharga dalam pemahaman dan implementasi nilai-nilai *Ḥifẓ al-dīn* dalam mencapai kerukunan beragama di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an

Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010.

Buku:

- 'Azzam, 'Abd al-'Aziz Muhammad, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, al-Qahirah; Dar al-Hadis: 2005.
- Abi Thalib, Hasan, *Tatbiq al-Syāri'ah al-Islamiyah fi Ad Itad alArabiyyah*, Kairo: Dar Al Nahdah, Cet III, 1990.
- Abu Zahrah, Muhamad, *Ushul Fiqh al-Islami*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986.
- Abubakar, Al Yasa', *Metode Istishlahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan Dalam Ushul Fiqh*, Banda Aceh: CV Diandra Priitra Media, 2012.
- Al-Alam, Yusuf, *Al-maqāšid Al-Ammah Lis Syarī'ah Al-Islamiyyah*, Dar al-Kutub, Cairo, 2000.
- Ali, Muhammad Abdul Athi Muhammad. 2007. *Al Maqāšid Al Syar'iyah Wa Atsaruhā Fi Al Fiqh Al Islami*. Kairo: Dar al Hadis.
- Al-Amidi, Saefuddin, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Kairo, Muassasah al-Halabi, 1976.
- Anas, Malik bin, *Al-Muwatta'*, Lajnah Ihya' al-Turats, Cairo, 1994
- Asmin, Yudian. W., *Filsafat Hukum Islam Dan Perubahan Sosial* Yogyakarta: Al-Ikhlās, 1995.
- Al-Asnawi, Jamaluddin Abd Rahim, *Nihayatul Sul Syarh Minhajul Wushul*, Dar Kutub Al Ilmiah, Bairut, Lebanon, Cet. Pertama
- Auda, Jasser, *Maqāšid Al Syarī'ah Dalil Li Al Mubtadi'in*. Virginia: Al Ma'had al Alami li al Fikr al Islami, 2012.
- Auda, Jasser, *Membumikan hukum Islam melalui Maqāšid al-Syarī'ah*, terj Rosidin, Bandung: Mizan Pustaka, 2008.

- Al-Badawi, Yusuf Muhamad. *Maqāshid al-Syari'ah Inda ibn Taimiyah*, Cairo: Dar al-Nafais, 2000.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqāshid al-Syarī'ah Menurut Iman Asy-Syātibī*, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada.
- Al-Bayyumi, Muhammad Saad bin Ahmad bin Mas'ud al. *Maqāshid Al Syarī'ah Al Islamiyah Wa Alaqatuha Bi Al Adillah Al Syar'iyah*. Riyadh: Dar al Hijrah, 1998.
- Beih, Abdullah, *Masyahid minal Maqāshid*, Dar Salam, tt.
- Bin Abdul Salam, Al-Izz, *Qawaidul Ahkam fi Mashalihil Anam*, jil.1, Cet. DKI Beirut. tt
- Bin Mukhtar, Ahmad Wifaq. *Maqāshid al-syāri'ah 'Inda al- al-Syafi'i*. Cet, Dar al-Salam, t.t.
- Bungin, Burhan, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kharisma Putra Utama, 2007.
- Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan, *Dhawabit al-Maṣlahah fi al-Syāri'ah al-Islamiyyah*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1982.
- Cawidu, Harifudin, *Konsep Kufur Dalam al-Qur'an, Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Cyril, Glasse, *Ensiklopedi Islam*, terj. Ghufron A Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet. 1, 1996.
- Djalaluddin, Muhammad Mawardi, *al-Maṣlahah al-Mursalah dan Pembaharuan Hukum Islam: Suatu Kajian terhadap Beberapa Permasalahan Fiqh*, Yogyakarta: Kota Kembang, 2009.
- Al-Duraini, Muhammad Fathi, *al-Manahij al-Usuliyah*, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1997
- Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, Penerbit: Kencana Prenada Media Group Cetakan Ke 2: Jakarta, 2008.
- Faiqah, Nurul, *Radikalisme Islam dan Moderasi Islam: Upaya Membangun Wajah Islam Indonesia Yang Damai*, 2018.

- Fajron, Akhmad dan Tarihoran, Naf'an, *Moderasi Beragama Perspektif Quraish Shihab dan Syeikh Nawawi Al-Bantani: Kajian Analisis Ayat tentang Wasathiyah di Wilayah Banten*, cet-1, Serang: Media madani, 2020.
- Farag, Idham Tamam, *Al-hifaz ala maqāshidis syarī'ah Wa atsaruhi fi Tarsyikhi al-Qiyam al-Mujtama'iyah*, Jurnal Kulliyah Dirasaat al-Islamiyah, tt.
- Farah, Anton, *Ibn Rusyd wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Farabi, 1988.
- Al-Fasi, 'Ilal, *Maqāshid Al-Syāri'ah Al-Islamiyah wa Makarimuha*, Maroko, 1979, Mathba'ah AlRisalah.
- Al-Ghazali , Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *Al-Mustasfa min Ilm Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul Fiqh Mazhab Sunni*, Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hans, Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan, London: Mac Donald &Evan Ltd, 1980.
- Haq, Hamka, *Al- Syathibi Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam kitab Al- Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga,2007.
- Hasan, Husein Hamid, *Nazariah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1971.
- Al-Ḥasani, Ismail, *Nazariyah al-Maqāshid 'inda al-Imām Muḥammad at-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*. Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1415H/1995M,
- Ibn Āsyūr, *Maqāshid as Syāri'ah al Islamiyah*, Yordania: Dar al-Nafais, 2001.
- Ibn Āsyur, Muhamad Fadhil, *A'lam Al-Fikr Al-Islamy*, Tunisia: Maktabah An-Najah, t.t.
- Ibn Taymiah, *Fatawa Ibn Taymiah*, Dar Ibn Hazm Beirut, tt
- Ibnu Kasir, Al Abul Fida Isma'il, *Tafsir Ibnu Kasir Juz 2*, Cet. Dar Ibnu Hazm. Tt.

- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Abu ‘Abdullah Muhammad Ibnu Abu Bakr Ibnu Ayyub, *‘Ilam al-Muwaqqi‘in ‘an Rabb al-Alamin*, Riyad: Dar Ibnu al-Jauzi, 1423 H.
- Ismail, Faisal, *Dinamika kerukunan Antar Umat Beragama*, Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2014.
- Al-Jawi, Al-Syafi’i, *Hasyiah an Nafahaat ala Syarhil Waraqaat*, Dar Kutub al Ilmiayah, tt.
- Jirhanuddin, *Perbandingan Agama*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Khadimi, Nuruddin Mukhtar, *al-Ijtihad al-Maqāṣidi*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2000.
- Al-Khadimi, Nuruddin Mukhtar, *Ilm al Maqaasid al Syar’iyah*, Maktabah al Ubaikan, Riyad, Saudi Arabia, 2001.
- Al-Khin, Musthafa Said, *Al-Kafi al-Wafi fi Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Beirut: Muassasah Risalah, 2000.
- Krippendorff, Klaus, *Content Analysis; Introduction to it’s Theory and Methodology*. Terj. Farid Wajdi dengan judul *Analisis Isi, Pengantar Teori dan Methodology*, Jakarta: Rajawali Press, 1991
- Le Bon, Gustave, *The Arab Civilization*, Tudor Pub. Co. Publication, 1974.
- Lubis, Nur A. Fadhil, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia*, Medan: Pustaka Widya-sarana, 1995.
- Lubis, Ridwan, *Cetak Biru Peran Agama*, Jakarta, Puslitbang, 2005.
- Madkur, Muhammad Salam, *al-Madkhal li al-Fiqhi al-Islami* (al-Qahirah: Dar al-Qaumiyyah, 1994.
- Majalah *Al-Muslim Al-Mu’asir* edisi 23 tahun 2002
- Mawardi, Ahmad , *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta : LKiS Yogyakarta, 2010.
- Al-Mawardi, , *Adabud Dunya wad Din*, Dar Al Manhaj, tt.

- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2007.
- Moleong Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosda, Cet. Ke-31, 2013
- Muhammad, Zainuddin dan Esha, In'am, *Islam Moderat: Konsep, Interpretasi, dan Aksi*, Malang: UIN Maliki Press, 2016.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. Ke-4, 2000.
- Al-Munawar, Said Agil Husain, *fikih hubungan antar agama*, Jakarta, Ciputat Press, 2003.
- Nawawi, Imam, *Arba'in Nawawiyah*, Darul Haq, tt
- Nu'man, Abi Hanifah, *Al-Fiqh Al-Akbar*, Dar al-Kutub al-Arabiah al-Kubra, tt.
- Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, London :The Macmillan Press, 1974
- Al-Qaradawi, Yusuf, *Madkhal li-Dirasah al-Syarī'ah al-Islamiyah*, Cairo, Wahba, 1997.
- Al-Qarafi, Al , *Tanqihul Fushul*, Cetakan Al Fanniah, 2000.
- Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, t.th).
- Al-Raisuni, Ahmad, *Nazhariyah Al-Maqāṣid 'inda Al- Al-Syathibi*, Al-Dar Al-'Alamiyah li AlKitab Al-Islamiyah.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Al -I'tisham*, cetakan ke-tiga, Jakarta: Pustaka Azzam, 2010
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Mukaddimah Kitab Al-I'tiṣām*, Dar Kutub al-Araby, tt.
- Rodin, Dede, *Islam Dan Radikalisme: Telaah Ayat-Ayat Kekerasan Dalam Al-Qur'an*, Addin, UIN Semarang, 2016.
- Sasmita, Anggiresta, Damayanti. *Studi Komparatif Agama: Pluralisme Agama Dalam Perspektif H.A Mukti Ali dan KH. Abdurrahman Wahid*, 2015.

- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shihab, M. Quraish, *Wasathiyyah, Wawasan Islam Tentang Moderasi*
- Siregar, Ibrahim, “Aktualisasi Nilai-Nilai Moderasi Islam dalam Masyarakat Sistem Kekeluargaan Masyarakat Dalihan Natolu,” dalam *Moderasi Beragama: Dari Indonesia Untuk Dunia*, ed. Ahmala Arifin, Yogyakarta: LKiS, 2019.
- Soekanto, Soerjono, *Penelitian Hukum Normatif*, Jakarta: Rajawali Pers, Cet. Ke-15, 2013
- Soekanto, Sarjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI-Press, 2012
- Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Al-Subki, Ali bi Abd Kafi, *Al-Ibhaj fi Syarh Al-Minhaj, Dar Kutub Al-Ilmiah*, Bairut, Lebanon, Cet Pertama,
- Al-Syafi’I, Muhammad bin Idris, *Al-Umm*, Cairo, Dar al-Wafa', tt.
- Syarbini, Asnawi, *Moderasi Agama Meneladani Nabi Muhammad SAW*, Banten, 2020.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Jilid II, cet. ke-4, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Al-Syātibī*, , *Al-I’tiṣām*, Beirut: Dar Al-Ma’rifah, 1982.
- Al-Syātibī*, Abu Ishaq, *Al-I’tiṣām*, Saudi Arabia: Dar Ibn Al-Jauzy, 2008.
- Al-Syātibī*, Abu Ishaq, *Al-Muwāfaqāt fi Usul al-Syāri’ah*, Cet, Saudi Arabia: Kementerian Urusan Islam, Wakaf, Dakwah dan Irsyad, t.t.
- Toha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Tim Penyusun, “*Tanya Jawab Moderasi Beragama*”, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Tim Penyusun, *Implementasi Moderasi Beragama Dalam*

Pendidikan Islam, cet, 1, Jakarta: Kelompok Kerja Implementasi Moderasi Beragama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia Bekerjasama dengan Lembaga Daulat Bangsa.

Tufi, Sulaiman bin abdilqawi, *Syarh Mukhtashar al-Raudhah*, Dar Asfar Kuwait, tt.

Al-Ubaidi, Hammadi. *al-Syātibī wa Maqāṣid al-Syāri'ah*, Beirut: Dar al-Qutaibah, 1992.

Zahran, Hamid Abd Salam, *Ilm Nafs al Ijtima'i*, Dar Kutub, Cairo 1977.

Zaid, Mustafa, *Al-Maṣlahah fi at-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin at-Tufi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1954,

Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhith*, Kuwait: Wizarat al-Auqaf wa al-syu'un al-Islamiyyah, 1993.

Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz. II, Beirut: Dar al-Fikr al-Muassir, 1986.

Jurnal:

Abdurrahman, Zulkarnain, *Jurnal Al-Fikr*, Volume 22 Nomor 1 Tahun 2020.

Anandari, Anatansyah Ayomi dan Dwi Afriyanto, *Urgensi Sikap Toleransi Umat Beragama dalam Transformasi Masyarakat Era Society 5.0 Perspektif Islam*, In Right, Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia, Vol. 11, No. 1, Juni 2022

Anwar, M. Khoiril: *Dialog Antar Umat Beragama di Indonesia*, Jurnal Dakwah, Vol. 19, No. 1 Tahun 2018

Bawa, Dahlan Lama, *Membumikan Teologi Kerukunan (Mengkomunikasikan Makna Rukun Dan Konsep Tri Kerukunan)*, Jurnal Al-Nashihah| Volume 2|No 1| ISSN 2503-104X.

Khiyati, Hanane, *Jurnal Thought and Society Studies Laboratory*, Faculty of Letters and Human Sciences, El Jadida, Morocco, tt.

Marja, Amal Samir Nazal, *Jurnal Majallah As Syari'ah Wal Qānun*, Edisi 35, 2020.

Supardi, dan Rokhim, Abdur, *Jurnal ilmiah Mahasiswa, Raushan Fikr*, Vol.10, No. 1, 2021.

Wahyudi, Chafid, *Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M.Abou El-Fadl*, (Teosofi Jurnal TaSAWuf Dan pemikiran Islam, Vol. 1 No.1, 2011).

Yunus, *Eksistensi Moderasi Islam Dalam Kurikulum Pembelajaran PAI Di SMA*, jurnal pendidikan Islam Vol 9, No 2, 2018.

Zamimah, Iffati, *Moderatisme Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Vol. 1 No. 1, Juli 2018.

Internet:

http://graduate.uinjkt.ac.id/Merawat_Kerukunan_Umat_Beragama

<https://bdkpalembang.kemenag.go.id/berita/empat-indikator-moderasi-beragama-yang-harus-dimiliki-asn>.

<https://bengkulu.kemenag.go.id/page/tri-kerukunan-umat-beragama>, diakses pada 19 Agustus 2023

<https://idtesis.com/konsep-menurut-para-ahli/> Diakses; Tanggal 13 Juni 2023.

<https://islamdigest.republika.co.id/berita/qn1xce430/penakluk-andalusia-yang-sejahterahkan-umat-kristen-yahudi>

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Radikalisme> diakses 25-07-2023

<https://kbbi.kemendikbud.go.id/entri/moderasi>

<https://muhammadiyah.or.id/metode-istiqra-manawi-apa-maksudnya/diakses> pada 19 Agustus 2023.

<https://pkub.kemenag.go.id/berita/517374/apa-itu-radikalisme-agamaberikut-tipologinya> di akses 25-07-2023

<https://tanatidung.kemenag.go.id/2023/02/24/9-prinsip-moderasi-beragama-pegangan-para-santri-jadikan-pergaulan-positif-di-dalam-dan-di-luar-pondok-pesantren>

<https://www.gramedia.com/literasi/agama-di-indonesia/>

<https://www.kbbi.co.id/arti-kata/relevansi>, diakses pada 14 Juni 2023

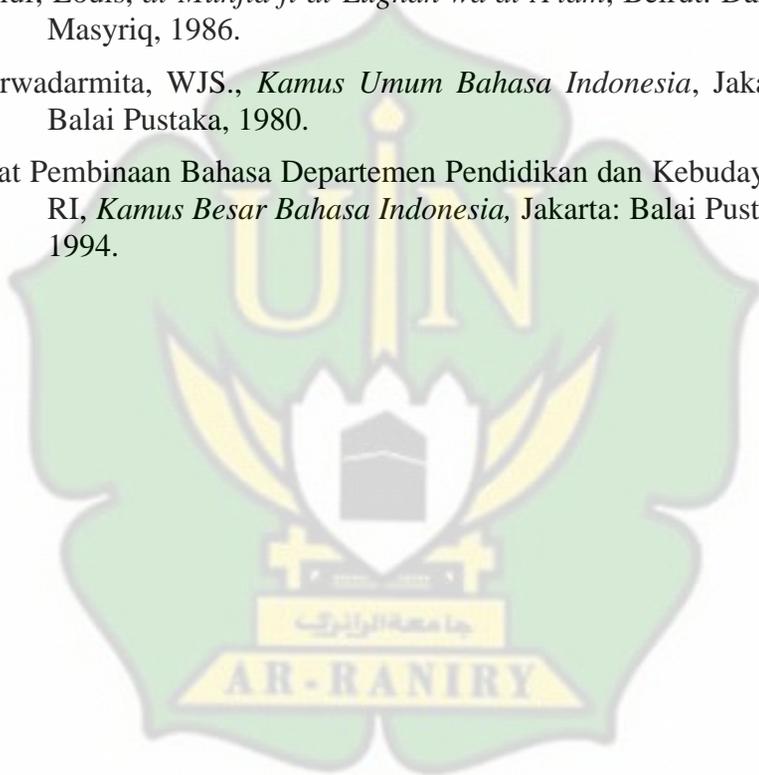
Kamus:

Ibn Mandhur, *Lisanul Arab*, Dar al-Sadr, Beirut. tt

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.

Poerwadarmita, WJS., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 1980.

Pusat Pembinaan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.



KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 358/Un.08/ Ps/05/2023

Tentang:

PENUNJUKAN PROMOTOR DISERTASI MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Promotor Disertasi bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Promotor Disertasi.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Disertasi Semester Genap Tahun Akademik 2022/2023, pada hari Rabu tanggal 17 Mei 2023.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Selasa tanggal 23 Mei 2023.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan
Kesatu :

Menunjuk:

1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA
2. Dr. Ridwan nurdin, MCL

Sebagai Promotor Disertasi yang diajukan oleh:

N a m a : Muqni affan Abdullah

NIM : 28162584

Prodi : Fiqh Modern

Judul : Konsep *Hifz Al-Din* menurut Pikiran Imam Syatibi dan Relevansinya dengan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

- Kedua : Promotor Disertasi bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Disertasi sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Doktor.
- Ketiga : Kepada Promotor Disertasi yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2023 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh

Pada tanggal 12 Mei 2023

Direktur,


Eta Srimulyani