

REINTERPRETASI KULLIYAH AL-KHAMSAH SEBAGAI BASIS MODERASI BERAGAMA

Nurlela Warwey

Universitas Muhammadiyah Jakarta
nurlela300898@email.ac.id

Dien Nurmarina Malik Fadjar

Universitas Muhammadiyah Jakarta
dienmalik@umj.ac.id

Abstrak

Latar belakang tulisan ini adalah berangkat dari realitas dimana agama dipahami secara berlebihan. Satu sisi sangat menyembah teks dan sisi lain meninggalkan teks sama sekali dengan dalih pembaharuan. Agaknya, dari kedua pemahaman ini, bukannya memberikan solusi malah memberikan masalah baru dalam realitas umat muslim. Dimana pemahaman kedua kutub ini menjadikan subjeknya minimal berada dalam sikap intoleran. Lebih jauh lagi, kasus terorisme dan ekstrimisme berangkat dari salah satu diantara kedua pemahaman ini. Tulisan ini menggunakan jenis kualitatif dengan pendekatan *library research*. Hasil tulisan ini menunjukkan bahwa *kulliyah al-khams* dalam pandangan Jasser Audah memberikan porsi yang banyak terhadap nilai kemanusiaan. Hal ini demi terwujudnya sebuah masyarakat yang harmoni dan bebas dari segala macam konflik.

Kata kunci: *Kulliyah al-Khamsah*, Maqasid Syariah, Jasser Audah

Abstract

The background of this article is that it departs from the reality where religion is overly understood. One side deeply worships the text and the other side abandons the text altogether under the pretext of reform. It seems that from these two understandings, instead of providing a solution, it creates new problems in the reality of Muslims. Where understanding these two poles makes the subject at least have an intolerant attitude. Furthermore, cases of terrorism and extremism as a result of a narrow and intolerant understanding of religion, basically originate from one of these two understandings. This paper uses a qualitative type of approach library research. The results of this paper show that Kulliyah al-Khamsah In Jasser's view, Audah provides a large portion of human values. This is for the sake of realizing a society that is harmonious and free from all kinds of conflict.

Keywords: *Kulliyah al-Khamsah*, Maqasid Syariah, Jasser Audah

PENDAHULUAN

Tulisan ini berangkat dari realitas dimana dalam umat

Islam terdapat perpecahan pemahaman yang cukup serius. Perpecahan ini sejatinya telah terjadi sejak lama. Satu sisi memahami agama dengan cara mengacu pada penafsiran literalis. Di sisi lain, memahami agama secara liar dan melepaskan diri dari basis teks keagamaan sebagai landasan utama dalam studi Islam. Keduanya pada dasarnya menimbulkan permasalahan serius khususnya dalam interaksi sosial dalam masyarakat.¹

Kasus radikalisme yang terjadi di Indonesia belakangan ini juga dibuktikan melalui corak pandang pemahaman agama yang berlebihan. Padahal, apabila melihat realitas yang terjadi di Indonesia, masyarakat yang hidup di dalamnya merupakan masyarakat yang heterogen. Baik dalam suku, budaya, maupun agama. Perbedaan demikian, pada dasarnya bukan suatu hal yang menjadikan sebab adanya konflik. Hal ini karena pada dasarnya, al-Qur'an sendiri telah memberikan informasi bahwa manusia telah ditakdirkan untuk menjadi berbeda dalam banyak hal. Sebagaimana dalam al-Hujurat ayat 13 yang berbunyi

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

Artinya: Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Dari ayat tersebut, sejatinya telah digambarkan bahwa kebaikan manusia diukur dari sisi ketakwaan. Dimana ketakwaan tidak mungkin dapat dilihat oleh manusia. Ketakwaan adalah hal yang hanya dapat dinilai oleh Allah SWT saja. Kendati demikian, dalam masyarakat seringkali terjadi sikap intoleran secara samar-samar dan diam-diam. Contoh nyata adalah ketika diskusi mengenai siapa yang paling berhak masuk surga? Kebanyakan masyarakat awam akan memahami bahwa mereka yang masuk surga adalah orang Islam semata meskipun memiliki dosa besar.

¹ Rasito and Izza Mahendra, "MODERASI FIKIH MELALUI PENDEKATAN MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH YUSUF AL-QARADHAWI: Mencari Relevansinya Di Indonesia MODERATION," *Al-Wasatiyah* 1, no. 1 (2019): 40.

Dalam kacamata agama, hal ini bisa saja dibenarkan dalam konteks pembicaraan antar sesama umat muslim. Namun, jika dalam realitas dimana terdapat umat beragama yang lain, pembicaraan semacam ini justru menjadikan seakan umat lain seakan dalam kelompok yang salah dan sesat.²

Oleh karena itu, sikap intoleran baik yang terang-terangan maupun yang samar-samar, harus dicerabut dari akar-akarnya. Kendati demikian, menceraabut sikap demikian, sejatinya bukan langkah yang mudah. Para ulama dan cendekiawan benar-benar kesulitan dalam menentukan formula yang paling tepat dalam rangka merealisasikan sebuah agama yang moderat. Hanya saja, sejatinya dalam studi Islam, terdapat metode *maqasid al-shari'ah* yang oleh sebagian kalangan merupakan langkah yang tepat sebagai formula dalam merealisasikan moderasi beragama.

Maqasid sendiri, pada mulanya merupakan bagian dari konsep *usul fiqh*.³ Namun, seiring berjalannya waktu, *maqasid* nampak memberi kontribusi nyata dalam ranah studi Islam. Baik dalam akademik maupun dalam realitas empirik. Peran tersebut berangkat dari epistemologi *maqasid* yang tidak mendiskreditkan antara teks keagamaan dengan konteks yang berlaku dalam masyarakat.⁴ Perpaduan antara dua instrumen demikian, merupakan langkah yang tepat dalam menjawab dua kutub pemikiran dan memberikan solusi terhadap pemahaman yang tepat tentang bagaimana beragama dan mengekspresikan agama. Hal ini karena *maqasid* tidak hanya membicarakan masalah hukum saja. Melainkan juga pada masalah etika dan moralitas sebagai basis dalam kehidupan. Baik sebagai hamba maupun sebagai manusia dalam konteks makhluk sosial.

Jenis penelitian yang akan digunakan kali ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan kepustakaan (*Library Research*). Dengan pendekatan kepustakaan, penulis tidak perlu terjun langsung ke lapangan

² M. Ardini Khaerun Rijal, "Fenomena Intoleransi Antar Umat Beragama Serta Peran Sosial Media Akun Instagram Jaringan Gusdurian Indonesia Dalam Menyampaikan Pesan Toleransi," *Syiar | Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1, no. 2 (December 5, 2021): 105, <https://doi.org/10.54150/syiar.v1i2.41>.

³ Yusuf Al-Qordhowi, *Dirasah Fii Fiqh Maqasid Al-Shari'ah Bayna Al-Maqasid Al-Kuliyah Wa Al-Juz'iyah* (Cairo: Dar al-Shuruq, 2006), 7.

⁴ Thaha Jabir Al-Alwani, *Al-Jam'u Baina Qira'atain* (Cairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyah, 2006), 11.

(*Field Work*), kecuali hanya berhadapan dengan sumber-sumber yang terdapat dalam perpustakaan. Sehingga pengumpulan data cukup dengan studi dokumen. Adapun teknik analisis data yang digunakan adalah menggunakan analisis konten menurut Miles dan Hubermann. Dimana langkah yang akan diambil adalah kodifikasi data, reduksi data, data display, verifikasi data, dan penarikan kesimpulan.⁵

PEMBAHASAN

Konsep *Maqasid al-Shari'ah*

Secara etimologi, *Maqāṣid al-Sharī'ah* berasal dari dua kata, *Maqāṣid* dan *al-Sharī'ah*. *Maqāṣid* merupakan bentuk jama' dari kata *Maqṣad* atau *Maqṣid*. *Maqṣad* memiliki makna tujuan. Adapun *Maqṣid* memiliki makna menuju suatu arah.⁶ Dalam bahasa lain, term *Maqāṣid* memiliki padanan kata seperti *Zweck* (Jerman), *Telos* (Yunani), dan *Finalite* (Prancis).⁷

Sedangkan *al-Sharī'ah*, secara bahasa pada dasarnya memiliki makna jalan menuju mata air. Terma ini dalam kajian hukum Islam kemudian memiliki makna sebagai ketentuan hukum yang terdapat dalam al-Qur'ān dan al-Sunnah.

Adapun secara terminologi, para ulama masih memiliki perbedaan pendapat. Abdullah bin Bayyah mendefinisikan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai tujuan yang dimaksud oleh Allah swt dalam penetapan hukum syariat kepada makhluknya.⁸ Muhammad Ṭāhir ibn 'Āshūr mendefinisikan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai hikmah yang dipelihara oleh *al-Shārī'* (Allah Swt) dalam setiap penetapan hukum-Nya. Ahmad al-Raysuni mendefinisikan *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebagai tujuan yang telah ditetapkan dalam syariat untuk direalisasikan dalam rangka mencapai kemaslahatan.⁹

Dalam hal ini, memang terdapat perbedaan secara redaksi dalam pendefinisian terma *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Hanya saja,

⁵ Matthew B. Miles and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: Sage Publication Ltd., 1994), 10.

⁶ Abdullah Bin Bayyah, *Masyahid Min Al-Maqashid* (Dubay: Markaz al-Muwatta', 2018), 27.

⁷ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 2019, 2, <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg.8>.

⁸ Bin Bayyah, *Masyahid Min Al-Maqashid*, 31.

⁹ Muhammad Al Tahir Ibn 'Asyur, *Maqasid Shari'ah Islamiah* (Ordon: Dar al-Nafais, 2001), 193.

terdapat benang merah dalam setiap pendefinisian tersebut dan secara tidak langsung terdapat kesepakatan diantara seluruh ulama bahwa *Maqāṣid al-Sharī'ah* adalah tujuan syariat yang keberadaanya harus terealisasi dan diaplikasikan.

Kajian mengenai *Maqāṣid al-Sharī'ah* sebenarnya bukanlah hal baru dalam dunia Islam. Dimana hal tersebut pada dasarnya telah sejak lama diaplikasikan meskipun tidak dengan istilah *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Ulama dahulu memiliki istilah beragam dalam mengidentifikasi tujuan-tujuan yang terdapat dalam setiap penetapan hukum syariat. Istilah-istilah tersebut diantaranya adalah *Asrār al-Sharī'ah*, *'Ilal al-Sharī'ah*, atau *Hikmah al-Tashrī'*.¹⁰

Penggunaan istilah *Maqāṣid al-Sharī'ah* baru digunakan pada masa al-Shātibiy dimana beliau menerangkan tema *Maqāṣid* dalam bab tersendiri dalam ilmu usul fiqh. Kendati demikian, kontribusi al-Shātibiy merupakan langkah yang sangat signifikan dalam memberikan benih bagi *Maqāṣid* untuk menjadi ilmu yang mandiri. Baru kemudian ketika masa Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid* menjadi ilmu mandiri yang terpisah sama sekali dengan ilmu usul fiqh.¹¹

Klasifikasi *Maqasid al-Shari'ah*

Menurut al-Shātibiy, Maqasid diklasifikasikan menjadi tiga bagian. Yaitu:

a. Maqasid Daruriyyah (Tujuan Keniscayaan)

Adalah Maqasid atau tujuan utama disetiap penetapan hukum syariat. Maqasid ini bersifat universal dan harus ada pada setiap penetapan hukumnya. Ketiadaan tujuan atau Maqasid ini menyebabkan ancaman bagi kehidupan manusia. Tujuan ini, kemudian diklasifikasikan kembali menjadi lima bagian, yaitu:

1. Hifz al-Din (Pemeliharaan Agama)

Pemeliharaan agama menurut Nūr al-Dīn al-Khādimiy dipahami sebagai penetapan hukum agama secara totalitas (Kāffah). Meliputi akidah, syariah (hukum), dan

¹⁰ 'Abd al-Majīd Al-Najjār, *Maqāṣid Al-Sharī'ah Bi Ab'ād Jadīdah* (Tunis: Dar al-Gharb al-Islamiy, 2008).

¹¹ Al-Najjār.

moralitas tindakan (akhlak).¹²

2. Hifz al-Nafs (Pemeliharaan Jiwa Raga)

Nafs dapat dipahami menjadi dua macam. Yaitu jiwa dan raga. Oleh karena itu, pemeliharaan atas jiwa raga menurut Abdul Majīd al-Najjār tidak hanya berorientasi pada fisik semata, namun berorientasi juga pada pemeliharaan atas jiwa. Bentuk dari pemeliharaan tersebut misalnya pencegahan atas hal apapun yang berpotensi melemahkan pada jiwa dan fisik. Serta mengupayakan hal yang menguatkan keduanya.¹³

3. Hifz al-‘Aql (Pemeliharaan Akal)

Para ulama klasik mendefinisikan akal sebagai suatu entitas dalam diri manusia dalam formasi utama manusia sebagai manusia. Serta sebagai pembeda antara manusia dengan hewan, tumbuhan, dan makhluk mati seperti tanah, batu, dan sebagainya. Oleh karena itu, pemeliharaan akal bermakna pencegahan atas sesuatu hal yang dapat melemahkan fungsi akal. Hanya saja, para ulama kontemporer menambahkan, bahwa pemeliharaan ini juga berarti menarik potensi akal semaksimal mungkin. Oleh karena itu, secara jelas ulama kontemporer menambahkan pendidikan sebagai salah satu upaya pemeliharaan atas akal.¹⁴

4. Hifz al-Nasl (Pemeliharaan Keturunan)

Terminologi klasik menyebutkan, bahwa pemeliharaan keturunan adalah upaya tentang bagaimana mencegah adanya percampuran nasab. Sehingga penekanan atas pemeliharaan ini adalah pada penetapan hukuman bagi

¹² Nur din Khadimiy, *Ilm Maqashid Al-Shari'ah* (Riyadh: Maktabah al-Ubaykan, 1992), 35.

¹³ Al-Najjār, *Maqāsid Al-Sharī'ah Bi Ab'ād Jadīdah*, 65.

¹⁴ Al-Najjār, 70.

pelaku zina.¹⁵ Kendati demikian, para ulama kontemporer menambahkan. Ibn Ashūr misalnya, menambahkan bahwa pemeliharaan atas keturunan berarti pemeliharaan dan penetapan atas hukum keluarga. Bahkan, beliau memasukkan pemeliharaan atas individu sebagai upaya utama atas pemeliharaan ini. Hal ini karena keluarga tersusun atas individu-individu.¹⁶

5. Hifz al-Mal (Pemeliharaan Harta)

Pada awalnya, para ulama memberikan orientasi pada pemeliharaan ini dengan hukuman bagi pencurian dan hukuman tersebut diharapkan mampu menjadi pencegahan atas tindak pencurian. Belakangan, pemeliharaan ini berorientasi pada sisi sosio-ekonomi dan penggunaan sumber ekonomi tanpa eksploitasi dan kapitalisasi.

Kelima pemeliharaan tersebut, para ulama berbeda pendapat mengenai mana yang didahulukan. Apakah pemeliharaan agama terlebih dahulu ataukah pemeliharaan jiwa. Al-Ghazali misalnya lebih mendahulukan pemeliharaan agama. Sedangkan al-Razi mendahulukan pemeliharaan jiwa. Kendati demikian, Jasser Auda mencoba untuk menengahi keadaan ini. Beliau berpendapat, bahwa kelima pemeliharaan tersebut bersifat hierarki dan sistematis. Dimana satu bagian melindungi bagian lainnya. Sehingga, apabila satu bagian dihilangkan, maka akan menghilangkan bagian lainnya.¹⁷

b. *Maqāsid Ḥājiyāt*

Adalah tingkatan *Maqāsid* dalam skala kebutuhan. Kehadiran *Maqāsid Ḥājiyāt* berguna

¹⁵ Abu Ishaq Al-Shatibiy, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 375.

¹⁶ Muhammad Al Tahir Ibn 'Asyur, *Ushul Al-Nizam Al-Ijtima'iy Fi Al-Islam* (Tunis: Dar Tauzi' li al-Nashar, 1985), 65.

¹⁷ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philos. Islam. Law*, 50.

untuk mempermudah kehidupan manusia dan menghilangkan segala macam kesulitan. Ketidadaan Maqāsid ini hanya berdampak pada adanya kesulitan dan kesukaran dalam kehidupan manusia. Tidak sampai pada mengancam kehidupan tersebut.¹⁸

c. *Maqāsid Tahsiniyyāt*

Adalah tujuan pelengkap. Dimana tujuan tersebut adanya berkaitan dengan keindahan dan moralitas. Hadirnya Maqāsid Tahsiniyyāt juga akan menghiasi dan memperindah adanya Maqāsid Darūriyyah dan Hājiyyah.

Reinterpretasi *Kulliyah al-Khamsah* Sebagai Basis Moderasi Beragama

Apabila melihat pada konsep yang diajukan terhadap *Kulliyah al-Khamsah*, maka sejatinya penawaran terhadap konsepsi tersebut masih memiliki beberapa kelemahan. Dari sisi klasik, penetapan *kulliyah al-Khamsah* banyak didominasi oleh sisi pidana.¹⁹ *Hifz al-Din* misalnya digunakan dalam rangka untuk menjaga dan memberikan hukuman bagi orang yang melakukan *murtad*. Sama seperti halnya *hifz al-din*, *hifz al-nasl* adalah sebuah kerangka yang ditujukan untuk memberikan hukuman bagi para pelaku zina. Adapun *hifz al-‘aql* adalah tujuan yang ditetapkan untuk memberikan hukuman bagi pelaku yang meminum *khamr* atau minuman keras. Sedangkan *hifz al-Nafs* merupakan bagian dari penetapan hukuman *qisas*.

Dalam hal ini, para ulama kontemporer yang berusaha memberikan kontribusi pembaharuan sejatinya belum menemukan kata sepakat terkait *kulliyah al-khamsah*. Agaknya, perbedaan yang terjadi disebabkan karena adanya perbedaan dari pijakan keilmuan masing-masing ulama atau cendekiawan. Kendati demikian, penulis hendak memaparkan mengenai reinterpretasi dalam perspektif Jasser Audah. Pemilihan perspektif Jasser Audah adalah berangkat dari beberapa alasan. Alasan yang paling signifikan adalah bahwa Jasser berusaha untuk menutup kelemahan dari teori-teori *maqasid* klasik. Terdapat empat kelemahan secara umum mengenai teori *maqasid* klasik.

Pertama, teori klasik memiliki cakupan yang sempit dan

¹⁸ Al-Shatibiy, *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah*, 377.

¹⁹ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philos. Islam. Law*, 57.

kurang detail. Sehingga tidak mampu dalam menjawab persoalan-persoalan yang bersifat kekinian. Kedua, teori klasik pada dasarnya secara aplikatif hanya mengarah pada kemaslahatan yang bersifat parsialistik atau pada ranah individu saja. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa teori klasik tidak mampu memberikan aplikasi yang mengarah pada kemaslahatan yang bersifat universal. Ketiga, teori klasik tidak bisa memberikan respon terhadap prinsip yang ditemukan dalam era belakangan. Seperti kebebasan berpendapat, kesetaraan, keadilan dan sebagainya. Keempat, secara epistemologi, teori klasik bersumber pada generalisasi pada fiqh klasik. Sehingga basis tersebut cenderung rapuh sebab fiqh klasik sendiri telah mulai dipertanyakan relevansinya.²⁰

Berangkat dari pemikiran demikian, Jasser kemudian memberikan reinterpretasi terhadap *kuliyah al-khamsah*. Penjelasanannya adalah sebagai berikut:

a. *Hifz al-Din*

Bagi Jasser Audah, pemeliharaan atas agama harus dipahami sebagai pemeliharaan atas semua agama. Tidak hanya pada Islam saja. Jasser dalam hal ini berpendapat demikian karena berangkat dari ayat al-Qur'an yang berbunyi:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Artinya: Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Berangkat dari ayat tersebut, Jasser kemudian mengemukakan bahwa menjaga agama dan memberikan kebebasan beragama merupakan tujuan

²⁰ Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)," *Al-Himayah* 2, no. 1 (2018): 112, <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah>.

dari syariat. Pemahaman bahwa pemeliharaan agama hanya pada Islam saja, faktanya menjadikan Islam menjadi dipahami sebagai agama yang konservatif dan eksklusif. Sebaliknya, dalam koridor sejarah, apabila melihat pada piagam Madinah, sejatinya Nabi Muhammad Saw juga menjaga pada kebebasan beragama dan menjamin keamanan dalam pelaksanaan seluruh praktek agama.²¹

Selaras dengan hal ini, Abdul Majid al-Najjar juga berpendapat, bahwa agama seharusnya menjadikan manusia semakin sadar dan mengerti tentang kewajibannya sebagai *khalifah* (pengelola bumi). Hal ini kemudian berarti bahwa sebagai pengelola bumi, perbedaan terhadap keyakinan dan agama adalah suatu keniscayaan. Oleh karena itu, dalam rangka menjaga relasi sosial dan menghindari konflik, maka sudah selayaknya untuk saling menghargai adanya perbedaan keyakinan dalam kehidupan manusia.²²

b. *Hifz al-Nafs*

Terminologi ini oleh para ulama klasik dipahami sebagai aplikasi dari hukuman pidana *qisas*. Hal ini adalah sebuah upaya untuk menjaga masing-masing jiwa raga agar pembunuhan dan penganiayaan dapat ditekan semaksimal mungkin. Hanya saja, Jasser Audah dalam hal ini memiliki pendapat yang menarik. Jasser memasukkan konsep HAM sebagai bagian dari pemeliharaan atas jiwa raga. Hal ini karena bagi Jasser, konsep HAM memiliki kesesuaian yang sangat erat dengan al-Qur'an dan Sunnah. Diantara kesesuaian tersebut karena dalam HAM terdapat konsep kesetaraan, keadilan, kebebasan, hak hidup dan sebagainya. Lebih jauh lagi, Jasser menyetujui terhadap konsep HAM dalam Islam. Konsep HAM dalam Islam bagi Jasser merupakan sebuah inovasi yang membuka paradigma baru terhadap dalam HAM dan moralitas. Hal ini karena konsep HAM dalam Islam adalah sebuah integrasi antara HAM versi barat dengan prinsip-prinsip yang terdapat al-Qur'an dan

²¹ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philos. Islam. Law*, 59.

²² Al-Najjār, *Maqāṣid Al-Sharī'ah Bi Ab'ād Jadīdah*, 60.

Sunnah.²³

Abdul Majid al-Najjar dalam hal ini juga memasukkan konsep *tazkiyah al-nufus* (penyucian jiwa) dan aktualisasi diri serta rasa aman bagi jiwa manusia. Hal ini kemudian menjadikan pemahaman bahwa *hifz al-nafs* tidak hanya pada keadaan fisik semata. Melainkan juga pada jiwa manusia dalam konteks pemahaman sebagai psikis.²⁴

c. *Hifz al-Nasl*

Pemeliharaan atas keturunan pada awalnya dipahami sebagai pencegahan terhadap pencampuran nasab. Selain itu, dipahami juga sebagai pemberian hukuman terhadap pelaku zina. Jasser dalam hal ini menyetujui konsep Ibn 'Asyur. Dimana Ibn 'Asyur dalam hal ini memahami pemeliharaan keturunan sebagai pemeliharaan atas keluarga. Demikian karena keturunan yang baik harus berdasarkan atas keluarga yang baik pula. Oleh karena itu, pemeliharaan keturunan dapat dipahami sebagai embrio dalam membuat sebuah masyarakat yang baik.²⁵

d. *Hifz al-'Aql*

Konsep ini pada dasarnya berangkat dalam rangka memberikan hukuman terhadap pelaku yang meminum *khamr*. Kendati demikian, Jasser Audah kemudian memberikan pemahaman, bahwa pemeliharaan akal dapat diperluas melalui upaya pendidikan, penelitian ilmiah, melawan mentalitas *taqlid*, dan mencegah mengalirnya tenaga ahli ke luar negeri.²⁶

e. *Hifz al-Mal*

Para ulama terdahulu memberikan pengertian bahwa pemeliharaan harta direalisasikan melalui pemberian hukuman terhadap pelaku pencurian. Jasser dalam hal ini memberikan perluasan berupa bantuan sosial, pengembangan ekonomi, distribusi uang, kesejahteraan masyarakat dan pemerataan

²³ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philos. Islam. Law*, 57–58.

²⁴ Al-Najjār, *Maqāṣid Al-Sharī'ah Bi Ab 'ād Jadīdah*, 75.

²⁵ Ibn 'Asyur, *Ushul Al-Nizam Al-Ijtima'iy Fi Al-Islam*, 65.

²⁶ Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philos. Islam. Law*, 59.

ekonomi.²⁷

Urgensi *Maqasid al-Shari'ah* Dalam Moderasi Beragama

Sebagaimana diketahui, *Maqasid al-Shari'ah* sejatinya merupakan bagian atau anak emas dari *usul fiqh*. Kendati demikian, seiring berkembangnya waktu, *maqasid* menjadi diskusi yang cukup serius dikalangan cendekiawan muslim. Hal ini dalam pandangan Abdul Mustaqim juga dapat menjadi solusi pada dua kutub yang berseberangan dalam umat Islam secara umum. Kedua kutub tersebut adalah sebagai berikut.²⁸

Pertama, umat yang terlalu menyembah teks keagamaan. Kelompok ini dapat dikatakan sebagai kelompok radikal dimana memahami teks keagamaan hanya secara literal. Pemahaman ini memiliki implikasi terhadap kehidupan sosial dimana agama akan menjadi sempit dan tidak dapat berkembang dalam menanggapi realitas waktu dan tempat yang sedang dihadapi. Lebih jauh lagi, bila agama hanya dipandang demikian, maka dapat menjadikan pemeluknya menjadi brutal dan menganggap bahwa kelompok lain salah dan boleh dibunuh. Contoh nyata dalam pemahaman agama demikian adalah kasus bom bunuh diri yang terjadi di Surabaya beberapa tahun silam. Pelaku bom bunuh diri dalam beberapa penelitian disebutkan tergabung dalam ISIS. Dimana ISIS secara ideologi memiliki tujuan untuk menjadikan negara Islam. Ideologi demikian berangkat dari pemahaman agama yang cenderung pada literalis. Sehingga pemahaman tersebut kemudian menjadikan kelompok diluar dirinya sebagai ancaman yang harus dihilangkan demi terwujudnya tujuan mendirikan negara Islam.²⁹

Kedua, adalah kelompok liberal. Kelompok ini berpandangan sebaliknya. Dimana agama atau teks keagamaan khususnya, dipahami sebagai sebuah tradisi yang harus dicabut dari akar sejarah yang mengekang. Pemahaman semacam ini menimbulkan masalah baru. Dengan dalih bahwa agama harus dipahami dalam konteks yang sedang berlangsung dan sains, justru meninggalkan warisan intelektual dan bahkan pada teks

²⁷ Jasser Auda, *Al-Manhajiyah Al-Maqasidiyah, Daar Al-Maqasid* (Canada: Maqasid Institute, 2021), 89.

²⁸ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), 36.

²⁹ Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC), "Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women Extremists," 2017, 9, <http://www.jstor.com/stable/resrep07796.1%0AJSTOR>.

keagamaan yang menjadi otoritas dan landasan.

Oleh karena itu, hadirnya konsep *maqasid*, merupakan langkah yang paling tepat dalam menjawab kedua kutub pemahaman ini. Demikian berangkat dari bagaimana *maqasid* menjalankan mekanismenya. *Maqasid* dalam hal ini memiliki metode untuk untuk senantiasa melakukan harmonisasi antara teks dan konteks yang sedang berlangsung. Kehadiran teks keagamaan dalam *maqasid* memang menjadi landasan utama dalam otoritas studi Islam secara umum. Tidak hanya pada masalah hukum saja. Nyatanya, *maqasid* memberikan metode juga tentang bagaimana seluruh kemaslahatan dapat terealisasi dalam kehidupan manusia. Termasuk juga masalah etika, moral, karakter dan sebagainya.³⁰ Adapun realisasi kemaslahatan dalam konsep *Maqasid* selalu meniscayakan adanya interpretasi dari sains sebagai bagian yang tak dapat dipisahkan. Lebih jauh lagi, Abdullah bin Bayyah bahkan mengecam para cendekiawan muslim yang memisahkan antara agama dan sains. Sebaliknya, bin Bayyah justru menekankan, bahwa kemajuan umat Islam adalah ketika agama dan sains dapat membentuk hubungan yang harmonis.³¹

Sebagai contoh adalah masalah *hifz al-nasl*. Dalam hal ini, eksistensi keluarga menjadi sangat penting dalam masyarakat. Hadirnya sebuah masyarakat yang baik tidak dapat dipisahkan dari formasi dan struktur terkecil yang terdapat dalam masyarakat. *Maqasid* memberikan jawaban bahwa untuk menjaga dan mencapai masyarakat yang baik, maka harus dimulai dengan menjaga keluarga yang baik. Pengabaian terhadap konsep ini akan menjadi fatal dan dapat mengancam eksistensi manusia secara umum. Hal ini dapat dibuktikan dalam beberapa penelitian. Dimana terdapat seorang ibu yang rela menjadikan dirinya sebagai pelaku bom bunuh diri. Dalam perspektif hukum keluarga, perilaku ini menjadi suatu hal yang sangat serius. Motif ideologi sekali lagi menjadikan ibu tersebut rela melakukan bom bunuh diri. Hal ini akan berdampak dari bagaimana anak melihat orang tuanya. Khususnya ibunya. Ibu sebagai madrasah pertama bagi anak-anaknya merupakan individu yang paling dekat secara ikatan lahir dan batin. Perilaku

³⁰ Bin Bayyah, *Masyahid Min Al-Maqashid*, 76.

³¹ Abdullah Bin Bayyah, *Tanbih Al-Maraji' "Ala Ta'sil Fiqh Al-Waqi"* (Dubay: Markaz al-Muwatta', 2018), 7.

demikian, kemudian secara langsung mengorbankan pengasuhan anak, pendidikan anak, serta penanaman nilai bagi anak-anaknya. Implikasi yang sangat serius adalah anak-anaknya kemudian tidak dapat dan kesulitan untuk menentukan arah hidup yang tepat. Bukan tidak mungkin kemudian anak-anak tersebut malah meniru ibunya yang menjadi pelaku bom bunuh diri dengan dalih agama.

KESIMPULAN

Maqasid al-Shari'ah merupakan langkah yang tepat dalam menjadi solusi untuk pemahaman agama yang moderat dalam masyarakat. *Kulliyah al-Khamsah* sebagai instrumen keniscayaan dalam tingkatan *Maqasid* memberikan jawaban tentang apa saja yang harus dikedepankan oleh umat dalam rangka membangun keberagamaan yang ideal. Reinterpretasi yang dilakukan oleh Jasser Audah, mampu memberikan jawaban atas segala problematika yang terjadi pada masalah kekinian. Tidak seperti konsep *maqasid* klasik, konsep *maqasid* Jasser nyatanya memberikan porsi yang cukup besar dalam nilai-nilai kemanusiaan. Sehingga dari pemberian porsi tersebut, menjadikan agama dapat dipahami secara lebih moderat dalam berbagai macam hal dalam kehidupan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Alwani, Thaha Jabir. *Al-Jam'u Baina Qira'atain*. Cairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyah, 2006.
- Al-Najjār, 'Abd al-Majīd. *Maqāsid Al-Sharī'ah Bi Ab'ād Jadīdah*. Tunis: Dar al-Gharb al-Islamiy, 2008.
- Al-Qordhowi, Yusuf. *Dirasah Fii Fiqh Maqasid Al-Shari'ah Bayna Al-Maqasid Al-Kulliyah Wa Al-Juz'iyyah*. Cairo: Dar al-Shuruq, 2006.
- Al-Shatibiy, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari'ah*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Auda, Jasser. *Al-Manhajiyah Al-Maqasidiyah. Daar Al-Maqasid*. Canada: Maqasid Institute, 2021.
- . *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law. Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2019. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg.8>.
- Bayyah, Abdullah Bin. *Masyahid Min Al-Maqashid*. Dubai: Markaz al-Muwatta', 2018.
- . *Tanbih Al-Maraji' "Ala Ta'sil Fiqh Al-Waqi."* Dubai: Markaz al-Muwatta', 2018.

- Gumanti, Retna. "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda (Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam)." *Al-Himayah* 2, no. 1 (2018): 109–10. <http://journal.iaingorontalo.ac.id/index.php/ah>.
- Ibn 'Asyur, Muhammad Al Tahir. *Maqasid Shari'ah Islamiah*. Ordon: Dar al-Nafais, 2001.
- . *Ushul Al-Nizam Al-Ijtima'iy Fi Al-Islam*. Tunis: Dar Tauzi' li al-Nashar, 1985.
- Institute for Policy Analysis of Conflict (IPAC). "Mothers to Bombers: The Evolution of Indonesian Women Extremists," 2017. <http://www.jstor.com/stable/resrep07796.1%0AJSTOR>.
- Khadimiy, Nur din. *Ilm Maqashid Al-Shari'ah*. Riyadh: Maktabah al-Ubaykan, 1992.
- Khaerun Rijaal, M. Ardini. "Fenomena Intoleransi Antar Umat Beragama Serta Peran Sosial Media Akun Instagram Jaringan Gusdurian Indonesia Dalam Menyampaikan Pesan Toleransi." *Syiar | Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1, no. 2 (December 5, 2021): 103–32. <https://doi.org/10.54150/syiar.v1i2.41>.
- Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publication Ltd., 1994.
- Mustaqim, Abdul. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Rasito, and Izza Mahendra. "MODERASI FIKIH MELALUI PENDEKATAN MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH YUSUF AL-QARADHAWI: Mencari Relevansinya Di Indonesia MODERATION." *Al-Wasatiyah* 1, no. 1 (2019): 36–65.