



# PARADIGMA INTERKONEKSITAS MASLAHAH DALAM TEO-ANTROPO- EKOSENTRIS BERBASIS SKALA PRIORITAS *DHARURIYAH*, *HAJIYAH* DAN *TAHSINIYAH*

**ORASI ILMIAH  
PENGUKUHAN  
GURU BESAR**

Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, M.H.I.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
**SYEKH WASIL**  
KEDIRI



**PARADIGMA INTERKONEKSITAS *MASLAHAH* DALAM TEO-  
ANTROPO-EKOSENTRIS BERBASIS SKALA PRIORITAS  
*DHARURIYYAH, HAJIYYAH DAN TAHSINIYYAH***

**NASKAH AKADEMIK GURU BESAR**

Disampaikan dalam Pengukuhan Guru Besar

**Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, M.H.I.**

Dalam Bidang Ushul Fiqh



**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
SYEKH WASIL  
KEDIRI**

Oleh:

Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, M.H.I.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SYEKH WASIL KEDIRI  
TAHUN 2025**

## DAFTAR ISI

HALAMAN COVER .....	i
DAFTAR ISI .....	iii
<b>A. Pendahuluan.....</b>	<b>1</b>
<b>B. <i>Maslahah</i> sebagai Sentral Kajian <i>Maqashid al-Syari'ah</i> .....</b>	<b>13</b>
<b>C. Transformasi Pemaknaan Lima Kemaslahatan Universal (<i>al-Kulliyat al-Khams</i>) .....</b>	<b>23</b>
<b>D. Menuju Paradigma Interkoneksi<i>s</i> <i>Maslahah</i> .....</b>	<b>35</b>
<b>E. Interkoneksi<i>s</i> <i>Maslahah</i> dalam <i>Teo-Antropo-Ekosentris</i> Berbasis Skala Prioritas <i>Dharuriyyah, Hajiyyah dan</i> <i>Tahsiniyyah</i> .....</b>	<b>38</b>
<b>F. Penutup: Arah Masa Depan Paradigma Interkoneksi<i>s</i> <i>Maslahah</i>.....</b>	<b>46</b>
<b>G. Ucapan Terimakasih .....</b>	<b>47</b>
DAFTAR PUSTAKA .....	52
CURRICULUM VITAE (CV) .....	58

# PARADIGMA INTERKONEKSITAS MASLAHAH DALAM TEO-ANTROPO-EKOSENTRIS BERBASIS SKALA PRIORITAS DHARURIYYAH, HAJIYYAH DAN TAHSINIYYAH

Oleh: Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, M.H.I.

## A. Pendahuluan

Ketegangan (*tension*) yang terjadi dalam realitas sosial seringkali disebabkan oleh pendekatan pemahaman yang parsial.<sup>1</sup> Hal ini juga berlaku ketika dimensi teologis, antropologis, dan ekologis dipahami secara terpisah, tanpa memperhatikan keterkaitan satu dimensi dengan lainnya. Pemahaman yang terfragmentasi ini mengabaikan kenyataan bahwa ketiga dimensi tersebut saling membutuhkan dan saling berhubungan dalam membentuk pemahaman yang komprehensif dan holistik untuk kemaslahatan umat manusia.<sup>2</sup> Akibatnya, setiap dimensi, yang seharusnya saling melengkapi, malah terjebak dalam pemikiran yang sempit dan terisolasi, menyebabkan kesulitan dalam

---

<sup>1</sup> Amin Abdullah menyebutnya sebagai pendekatan dikotomis-atomistik yang membedakan-bedakan antara satu ilmu pengetahuan dengan lainnya, khususnya dalam konteks ilmu agama dan ilmu profan. Pendekatan ini berakibat pada arogansi masing-masing entitas yang berujung kepada klaim kebenaran (*truth claim*) sepihak. Bahkan tidak hanya berakhir pada tataran ideologis, pendekatan ini juga dapat merambah pada konflik sosial-kemasyarakatan. Keengganan menghubungkan dan mengintegrasikan antara ilmu agama dan ilmu profan juga dipandang sebagai faktor penyebab kemunduran agama Islam. Lihat: Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006). ; Siswanto, "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Islam," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (Desember): 377–79.

<sup>2</sup> A. Halil Thahir, "Towards the Multidimensional Ushul Al-Fiqh: A Study of the Integration of Science in the Fatwa of Majelis Ulama Indonesia," *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (7 Mei 2024): 688, <https://doi.org/10.22373/sjhc.v8i2.19686>.

memahami realitas secara utuh. Dalam konteks ini, pendekatan yang hanya menekankan dimensi teologis tanpa memperhatikan dimensi sosial dan ekologis dapat menghasilkan pemahaman agama yang tidak relevan dengan tantangan kehidupan kontemporer, sehingga mengabaikan masalah sosial dan lingkungan yang semakin mendesak. Sebaliknya, jika dimensi antropologis dan ekologis diutamakan tanpa mengintegrasikan dimensi teologis, maka nilai-nilai spiritual yang dapat memandu tindakan manusia dalam menghadapi berbagai persoalan akan terabaikan.

Dalam kacamata historis, rekam jejak pemahaman parsial yang hanya menyoroti satu dimensi dari ketiga dimensi teologis, antropologis, atau ekologis, dapat dilihat dalam tiga klasifikasi periode yang saling berkesinambungan. Periode pertama adalah teosentrisme, yaitu pandangan dunia (*weltanschauung*) yang berpusat pada agama atau ketuhanan.<sup>3</sup> Periode ini terjadi pada masa sebelum *Renaissance*.<sup>4</sup> Segala sesuatu dianggap

---

<sup>3</sup> Dalam konteks sejarah teologi Islam, teosentrisme terlihat pada masa awal perkembangan agama Islam, dengan adanya perdebatan mengenai problematika ketuhanan yang sering kali menjadi penyebab utama perpecahan umat. Salah satu contohnya adalah perdebatan mengenai status *murtakib al-kabair* (pelaku dosa besar), yang berakibat pada munculnya tiga golongan besar, yaitu *Khawarij*, *Muktazilah*, dan *Asy'ariyyah*. Selain itu, terdapat pula perdebatan antara aliran *Jabariyah* dan *Qadariyah* yang berkaitan dengan masalah *qadha'* dan *qadr* (takdir dan kehendak Tuhan), yang turut mempengaruhi dinamika pemikiran teologis dalam Islam pada masa tersebut. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1978), 33–37. ; Taslim HM Yasin, *Studi Ilmu Kalam* (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, 2014), 94–95. ; Ahamad Musadad, Mustaniroh, dan Umi Indasyah Zahro, *PEMIKIRAN ILMU KALAM: Dari Klasik sampai Kontemporer* (Kota Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2021), 121–38.

<sup>4</sup> Secara etimologis, kata *Renaissance* berasal dari bahasa Latin, yaitu *re* yang berarti kembali, dan *naitre* yang berarti lahir. Dengan demikian, *Renaissance* dapat

berhubungan dengan Tuhan sebagai pusat dari kehidupan, dan manusia memandang dunia melalui lensa keimanan yang menempatkan kekuasaan ilahi sebagai faktor utama dalam memahami realitas.<sup>5</sup>

Namun, setelah *Renaissance*, terjadi pergeseran yang signifikan menuju pandangan antroposentrisme, yang menempatkan manusia sebagai pusat dari segala sesuatu. Pandangan ini menekankan pentingnya rasionalitas, kebebasan individu, dan kemajuan manusia, yang pada gilirannya memicu lahirnya revolusi industri. Revolusi industri ini, meskipun memberikan kemajuan besar di bidang teknologi dan ekonomi, juga memperkenalkan eksploitasi alam yang masif dan

---

dipahami sebagai masa transisi antara Abad Pertengahan dan Abad Modern, yang ditandai dengan munculnya berbagai inovasi dan kreasi baru yang terinspirasi oleh kebudayaan Klasik Eropa (Yunani dan Romawi) yang lebih berfokus pada aspek duniawi. Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1986), 3.

<sup>5</sup> Dalam konteks sejarah eropa, pada Abad Pertengahan (*middle age*) yakni sebelum munculnya *Renaissance*, dominasi Gereja Katolik sangat kuat dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Agama Kristen mempengaruhi hampir setiap kebijakan yang dibuat oleh para raja, dengan kepentingan gereja sering kali diutamakan dalam berbagai keputusan politik dan sosial. Semua aspek kehidupan manusia, termasuk ilmu pengetahuan, sering kali dikaitkan dengan ajaran gereja, dan setiap tindakan yang dianggap bertentangan dengan doktrin gereja akan dihukum dengan keras. Pemikiran manusia pada masa ini sangat terbatas oleh doktrinasi gereja, dengan kehidupan individu yang selalu dipahami dalam konteks tujuan akhir yang bersifat eskatologis. Dalam pandangan ini, kehidupan manusia dianggap sudah ditentukan oleh Tuhan, dan pencarian utama manusia adalah untuk mencapai keselamatan. Ilmu pengetahuan pun diarahkan pada pemahaman teologis, dengan penekanan pada aspek-aspek religius dan spiritual, sehingga membatasi kebebasan berpikir dan perkembangan ilmu pengetahuan di luar ajaran gereja. Saifullah Saifullah, "Renaissance Dan Humanisme Sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern," *Jurnal Ushuluddin* 22, no. 2 (1 Desember 2014): 133–34, <https://doi.org/10.24014/jush.v22i2.731>.

berkelanjutan, yang pada akhirnya menimbulkan kerusakan lingkungan.<sup>6</sup> Akibatnya, pergeseran berikutnya, yaitu ekosentrisme,<sup>7</sup> muncul sebagai respons terhadap dampak negatif yang ditimbulkan oleh antroposentrisme.<sup>8</sup>

Krisis lingkungan, sebagai dampak antroposentrisme, yang semakin mendalam menjadi ancaman serius bagi

---

<sup>6</sup> Hal ini disebabkan oleh manusia yang memandang alam sebagai ciptaan yang ditujukan untuk memenuhi kepentingannya (*antroposentris*). Pandangan ini memberikan nilai yang lebih tinggi kepada manusia dibandingkan dengan makhluk non-manusia, sehingga tindakan yang merugikan hal-hal di luar manusia dianggap sah. Manusia dan kepentingannya dipandang sebagai elemen yang paling dominan dalam tatanan ekosistem dan dalam kebijakan yang diambil terkait alam, baik secara langsung maupun tidak langsung. Nilai tertinggi ditempatkan pada manusia dan kepentingannya, sehingga hanya manusia yang dianggap memiliki nilai dan mendapatkan perhatian. Semua yang ada di alam semesta ini hanya dihargai sejauh dapat mendukung dan memenuhi kepentingan manusia. Oleh karena itu, alam hanya dipandang sebagai objek, alat, dan sarana untuk memenuhi kebutuhan dan kepentingan manusia. Alam dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan manusia, sehingga tidak memiliki nilai intrinsik bagi dirinya sendiri. Lihat: Barbara MacKinnon, *Ethics: Theory and Contemporary Issue*, (California: Thomson/Wadsworth, 2007), 331. ; “What was the Industrial Revolution’s Environmental Impact?,” diakses 11 Juni 2025, <https://greenly.earth/en-gb/blog/ecology-news/what-was-the-industrial-revolutions-environmental-impact>.

<sup>7</sup> Ekosentrisme adalah suatu pandangan atau pendekatan yang menempatkan alam dan ekosistem sebagai pusat perhatian atau nilai utama (*intrinsic value*) dalam pemahaman dunia. Lihat: Andrew Brennan dan Norva Y. S. Lo, “Environmental Ethics,” dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. oleh Edward N. Zalta dan Uri Nodelman, Summer 2024 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>.

<sup>8</sup> Mada Apriandi Zuhir, “Dialektika Prinsip Ekologi, Pembangunan, Kedaulatan dan Yurisdiksi Negara Sebagai Dasar Pengaturan Hukum Lingkungan Terkait Perubahan Iklim,” dalam *BUNGA RAMPAI PEMIKIRAN-PEMIKIRAN KEILMUAN, KEMASYARAKAT DAN KENEGARAAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM INTERNASIONAL DALAM RANGKA PURNA BAKTI H. USMAWADI, SH., MH (37 TAHUN PENGABDIAN DI FH-UNSRI)* (Palembang: UNSRI PRESS, 2021), 108–9.

keberlangsungan dan keberlanjutan hidup umat manusia. Data terbaru menunjukkan bahwa suhu global pada tahun 2024 tercatat sebagai yang tertinggi dalam sejarah, dengan rata-rata suhu global mencapai  $1,6^{\circ}\text{C}^9$  di atas tingkat pra-industri, untuk pertama kalinya melebihi ambang batas  $1,5^{\circ}\text{C}$  yang ditetapkan dalam Perjanjian Paris.<sup>10</sup> Peningkatan suhu ini berkontribusi pada peningkatan frekuensi dan intensitas gelombang panas, yang menyebabkan lonjakan kematian terkait panas, terutama di kalangan lansia, dengan peningkatan 167% dibandingkan dengan dekade 1990-an.<sup>11</sup>

Fenomena ini menunjukkan bahwa perubahan iklim bukanlah sekadar masalah temporer, melainkan masalah sistemik yang dipengaruhi oleh faktor-faktor yang lebih luas. Perubahan iklim sendiri dapat dibedakan menjadi dua jenis, yaitu perubahan iklim alami (*natural climate change*) dan perubahan iklim antropogenik (*anthropogenic climate change*). Perubahan iklim alami terjadi akibat faktor-faktor alamiah seperti siklus matahari dan aktivitas vulkanik yang mempengaruhi suhu bumi dan pola cuaca. Namun, dalam beberapa abad terakhir, perubahan iklim antropogenik, yang disebabkan oleh aktivitas manusia, menjadi faktor dominan. Sejak abad ke-18, kegiatan manusia, seperti

---

<sup>9</sup> Deena Robinson, "The Biggest Environmental Problems Of 2021," *Earth.Org* (blog), 9 Januari 2025, <https://earth.org/the-biggest-environmental-problems-of-our-lifetime/>.

<sup>10</sup> "The Paris Agreement | UNFCCC," diakses 31 Mei 2025, <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement>.

<sup>11</sup> Anna Bawden, Anna Bawden Health, dan social affairs correspondent, "Record Levels of Heat-Related Deaths in 2023 Due to Climate Crisis, Report Finds," *The Guardian*, 30 Oktober 2024, bag. Environment, <https://www.theguardian.com/environment/2024/oct/30/record-levels-of-heat-related-deaths-in-2023-due-to-climate-crisis-report-finds>.

pembakaran bahan bakar fosil dan deforestasi, telah meningkatkan emisi gas rumah kaca yang mengganggu keseimbangan iklim alami, menyebabkan pemanasan global dan ketidakstabilan cuaca yang lebih ekstrem. Perubahan ini tidak hanya mengancam ekosistem alam, tetapi juga memperburuk ketahanan sosial-ekonomi umat manusia, menciptakan tantangan besar bagi keberlangsungan hidup di masa depan.<sup>12</sup>

Perubahan iklim juga berdampak langsung pada kesehatan manusia dan ketahanan pangan. Sekitar 3,6 miliar orang kini tinggal di wilayah yang sangat rentan terhadap perubahan iklim, dan diperkirakan akan ada tambahan 250.000 kematian per tahun antara tahun 2030 hingga 2050 akibat kekurangan gizi, malaria, diare, dan stres panas.<sup>13</sup> Selain itu, perubahan pola cuaca menyebabkan penurunan hasil pertanian, dengan proyeksi penurunan produktivitas pertanian global sebesar 21% sejak tahun 1961 akibat perubahan iklim antropogenik.<sup>14</sup>

Kerusakan ekosistem juga memperburuk krisis ini. Hampir 40% gletser dunia diperkirakan akan hilang pada akhir abad ini jika suhu global meningkat 2,7°C, yang dapat menyebabkan kenaikan permukaan laut signifikan dan mengancam pasokan air bersih bagi

---

<sup>12</sup> Hans Von storch dan Nico and Stehr, "Anthropogenic climate change: a reason for concern since the 18th century and earlier," *Geografiska Annaler: Series A, Physical Geography* 88, no. 2 (1 Juni 2006): 107–13, <https://doi.org/10.1111/j.0435-3676.2006.00288.x>.

<sup>13</sup> "Climate Change," diakses 31 Mei 2025, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>.

<sup>14</sup> Ariel Ortiz-Bobea dkk., "The Historical Impact of Anthropogenic Climate Change on Global Agricultural Productivity," *Nature Climate Change* 11, no. 4 (April 2021): 306–12, <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01000-1>.

miliaran orang.<sup>15</sup> Selain itu, deforestasi terus berlanjut dengan laju 10 juta hektar per tahun, mengancam keanekaragaman hayati dan fungsi ekosistem vital lainnya.<sup>16</sup> Kombinasi dari dampak-dampak ini menciptakan tantangan besar bagi stabilitas sosial dan ekonomi global.

**Tabel 1**  
Isu dan Dampak Kerusakan Lingkungan

No.	Isu Lingkungan	Deskripsi	Dampak
1	Peningkatan Suhu Global dan Perubahan Iklim	Suhu global mencapai 1,6°C di atas tingkat pra-industri pada tahun 2024, melebihi ambang batas 1,5°C yang ditetapkan dalam Perjanjian Paris. Peningkatan ini menyebabkan gelombang panas dan memperburuk perubahan iklim.	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Peningkatan frekuensi gelombang panas</li> <li>b. Ancaman terhadap ekosistem dan kehidupan manusia</li> </ul>
2	Kerusakan Ekosistem dan Gletser	Perubahan iklim antropogenik merusak	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Gangguan pada</li> </ul>

<sup>15</sup> Damian Carrington dan Damian Carrington Environment editor, "Almost 40% of World's Glaciers Already Doomed Due to Climate Crisis – Study," *The Guardian*, 29 Mei 2025, bag. Environment, <https://www.theguardian.com/environment/2025/may/29/almost-40-of-worlds-glaciers-already-doomed-due-to-climate-crisis-study>.

<sup>16</sup> "Menyorot Kembali Deforestasi," *Forest Watch Indonesia* (blog), diakses 4 Juni 2025, <https://fwi.or.id/menyorot-kembali-deforestasi/>.

		keseimbangan iklim alami, menyebabkan pemanasan global, mencairnya gletser, cuaca ekstrem, dan mengancam ekosistem.	ekosistem alami b. Pencairan gletser yang menyebabkan kenaikan permukaan laut c. Kerusakan pada sumber daya alam dan ketidakstabilan cuaca
3	Deforestasi dan Kehilangan Keanekaragaman Hayati	Deforestasi yang terus berlanjut mengancam keanekaragaman hayati dan fungsi ekosistem vital bagi keseimbangan alam.	a. Kehilangan spesies b. Pengurangan fungsi ekosistem dan layanan alam

Berdasarkan data-data terkait krisis lingkungan di atas, pergeseran pusat perhatian dan pandangan dunia yang mengarah pada ekosentrisme seperti yang telah disebutkan di awal, menjadi hal yang sangat wajar. Meskipun kemajuan pesat dalam pemikiran manusia telah mendorong perkembangan ilmu pengetahuan, hal ini belum diimbangi dengan kebijaksanaan dalam menjalani kehidupan yang harmonis dengan alam. Sebaliknya, kondisi planet ini kini menghadapi ancaman berupa bencana alam yang datang

secara mendadak dan tanpa peringatan.<sup>17</sup> Jika tidak ada perubahan dalam sikap dan tindakan manusia terhadap alam, bumi berisiko menjadi tempat yang tidak lagi layak huni bagi generasi mendatang.

Dominasi pandangan antroposentrisme dalam cara manusia memandang alam, yang sering diperkuat oleh ajaran-ajaran agama yang tidak dipahami secara kritis, juga berkontribusi besar terhadap semakin memburuknya krisis lingkungan ini. Salah satu wujud kesalahpahaman ini tampak pada konsep *taskhir*<sup>18</sup> yang sering diinterpretasikan sebagai legitimasi untuk mengeksploitasi alam demi kepentingan umat manusia.<sup>19</sup> Pemahaman yang *misleading* ini, yang menempatkan alam lebih rendah dalam hierarki ciptaan Tuhan, mendorong pandangan bahwa alam sepenuhnya berada di bawah kendali manusia, tanpa batas dan tanpa tanggung jawab.

Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, dua profesor dari Bucknell University, menekankan perlunya perspektif baru dalam

---

<sup>17</sup> Ahmad Ridla Syahida, *Ekosufisme dalam Tafsir Indonesia Kontemporer* (Purbalingga: EUREKA MEDIA AKSARA, 2023), 3–4.

<sup>18</sup> Konsep *taskhir* merujuk pada Q.S. al-Jatsiyah [45]: 12-13. Pemahaman yang *misleading* ini diperkuat dengan beberapa penafsiran ulama atas ayat tersebut yang tidak menegaskan urgensi keseimbangan dalam mengelola alam yang “ditundukkan” kepada manusia. Lihat: Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari: Jami al-Bayan ‘an Ta’wil al-Qur’an*, vol. 21 (Kairo: Dar Hijr, 2001), 78–79., Ismail ibn Umar ibn Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir ibn Katsir*, vol. 6 (Arab Saudi: Dar ibn al-Jauzi, 2010), 609–10. Bahkan dalam salah satu produk tafsir Kementerian Agama (KEMENAG) Republik Indonesia, penafsiran ayat tersebut tidak diberikan penekanan terhadap pentingnya pengelolaan alam secara berkelanjutan dan tidak eksploitatif. Lihat: Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, vol. 9 (Jakarta: Widya Cahaya, 2011), 208–12.

<sup>19</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 4 ed. (Jakarta: PARAMADINA, 1998), 310–12.

memandang alam, yang melibatkan kajian kritis terhadap ajaran agama. Mereka berpendapat bahwa pemahaman yang lebih mendalam tentang hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan dapat mengubah cara umat manusia berinteraksi dengan lingkungan. Tucker, khususnya, berpendapat bahwa ajaran agama dan spiritualitas memiliki potensi untuk meningkatkan kesadaran manusia tentang pentingnya melindungi alam yang telah lama rusak akibat eksploitasi dan penaklukan yang dilakukan oleh manusia modern. Ia juga mengingatkan bahwa hilangnya nilai-nilai spiritual dalam pandangan antroposentris telah berkontribusi pada kerusakan lingkungan global yang semakin parah.<sup>20</sup>

Di bawah arahan Nasaruddin Umar, Kementerian Agama (Kemenag) telah melakukan upaya konkret untuk mengintegrasikan nilai-nilai agama dalam pelestarian lingkungan, dengan mengedepankan konsep ekoteologi sebagai pendekatan strategis.<sup>21</sup> Meskipun demikian, menurut penulis, penggunaan

---

<sup>20</sup> Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim, "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology," dalam *Religion and ecology: can the climate change?* (Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001), 14–16. Hal senada juga diungkapkan oleh S. Nomanul Haq dari University of Pennsylvania. Ia menyatakan bahwa untuk menyelesaikan masalah lingkungan global, pemikiran teologi Islam yang melibatkan konsep moral, sosial, dan ekonomi perlu diperbaharui dan diterapkan. Lihat: S. Nomanul Haq, "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction," dalam *Religion and ecology: can the climate change?* (Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001), 141–45.

<sup>21</sup> Dalam hal ini, Sekretaris Badan Moderasi Beragama dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (BMBPSDM) KEMENAG, Ahmad Zainul Hamdi, menjelaskan bahwa ekoteologi menghubungkan ajaran agama dengan isu lingkungan, serta menggali kembali nilai-nilai agama terkait pelestarian alam sebagai bagian dari program prioritas Kemenag. Program-program ini meliputi inisiatif seperti penanaman sejuta pohon, pengembangan konsep *Green Building* oleh Kantor Urusan Agama (KUA), dan integrasi pendidikan lingkungan dalam kurikulum

istilah tersebut masih dalam taraf pemahaman parsial sebab cenderung mengabaikan dimensi antropologis, yaitu aspek-aspek sosial, budaya, dan ekonomi yang juga mempengaruhi perilaku manusia terhadap lingkungan.

Penulis berpendapat bahwa masing-masing dari ketiga dimensi teologis, antropologis dan ekosentris ini tidak bisa berdiri sendiri, melainkan saling berhubungan (*interconnected*) satu dengan lainnya. Oleh karenanya, konsep teo-antropo-ekosentris<sup>22</sup> dipandang lebih relevan pada masa sekarang karena menawarkan pemahaman yang komprehensif dan holistik.

Konsep teo-antropo-ekosentris sebenarnya sudah lebih dahulu dikemukakan oleh Sukiman dalam orasi ilmiah pengukuhan guru besarnya. Namun, Sukiman lebih tertuju pada penerapan kurikulum PAI berbasis paradigma tersebut. Di sisi lain, UIN Syekh Ali Hasan Ahmad Addary (Syahada) Padangsidempuan telah mengadopsi istilah teo-antropo-ekosentris sebagai visi dan ideologi kampus, yang tercermin dalam logo barunya, serta berupaya mengimplementasikannya ke dalam kurikulum kampus.<sup>23</sup>

---

lembaga pendidikan. Lihat: Kemenag, “Ekoteologi dan Peran Agama dalam Menjaga Lingkungan Menurut Para Pakar,” <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/ekoteologi-dan-peran-agama-dalam-menjaga-lingkungan-menurut-para-pakar>, diakses 2 Juni 2025, <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/ekoteologi-dan-peran-agama-dalam-menjaga-lingkungan-menurut-para-pakar>.

<sup>22</sup> “UIN SUNAN KALIJAGA,” diakses 12 Juni 2025, <https://uin-suka.ac.id/id/show/berita/1022-1/perjuangan-pendidikan-agama-islam-yang-holistik-prof-sukiman-dikukuhkan-sebagai-guru-besar>.

<sup>23</sup> WASPADA, “UIN Syahada Padangsidempuan Gelar FDG Rumuskan Buku SPOMA Berbasis Nilai Teoantropoekosentris,” WASPADA (blog), 5 Juni 2025, <https://www.waspada.id/sumut/uin-syahada-padangsidempuan-gelar-fdg-rumuskan-buku-spoma-berbasis-nilai-teoantropoekosentris/>; Administrator,

Berbeda dengan keduanya, penulis melalui artikel ini berupaya mengeksplorasi interkoneksi *masalah* (yang tercakup dalam *al-kulliyat al-khams*,<sup>24</sup> lima kemaslahatan universal) dalam konsep teo-antropo-ekosentris untuk mencapai kemaslahatan agama, manusia dan alam semesta sekaligus. Sebab menurut penulis, ketiga dimensi tersebut dapat saling bertegur sapa di dalam ranah *masalah*.

Aspek teologis direpresentasikan oleh *hifdz al-din* (pemeliharaan agama), yang menekankan pentingnya menjaga prinsip-prinsip agama dalam kehidupan manusia. Aspek antropologis tercermin melalui *hifdz al-nafs* (pemeliharaan jiwa), *hifdz al-'aql* (pemeliharaan akal), dan *hifdz al-nasl* (pemeliharaan keturunan), yang berfungsi untuk melindungi kehidupan manusia dalam berbagai dimensi sosial dan kultural. Sementara itu, aspek ekologis diwakili oleh *hifdz al-mal* (pemeliharaan harta), yang mengarah pada perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam secara bijaksana.

Lalu, pada tataran implementasinya, pertimbangan skala prioritas (*dharuriyyat*/primer, *hajiyat*/sekunder atau *tahsiniyyat*/tersier) dalam ketiga dimensi tersebut harus dilakukan

---

“Logo Baru UIN Syahada Padang Sidempuan Resmi Diumumkan - Realitas Online,” Logo Baru UIN Syahada Padang Sidempuan Resmi Diumumkan - Realitas Online, diakses 12 Juni 2025, <https://www.realitasonline.id/sumut/10248081386/logo-baru-uin-syahada-padang-sidempuan-resmi-diumumkan>.

<sup>24</sup> *Al-kulliyat al-khams*, yang awalnya dikenal dengan istilah *al-dharuriyyat al-khamsah*, pertama kali diperkenalkan oleh Abu Hamid al-Ghazali dalam kajian mengenai tingkat-tingkat al-maslahah. Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 482; Aljuraimy dan A. Halil Thahir, “MAQASID QS. AL-FIIL: KONEKSITAS MUNASABAH DAN AL-KULLIYAT AL-KHAMS,” *An-Nuha* 6, no. 2 (Desember 2019): 164.

sebagai dasar penggalian hukum (*istinbath al-ahkam*) atau penetapan keputusan yang bijaksana.

## **B. *Maslahah* sebagai Sentral Kajian *Maqashid al-Syari'ah***

Sebelum membahas paradigma interkoneksi *maslahah*, penting untuk memahami terlebih dahulu bangunan pemikiran para ulama terkait terdahulu terkait *maslahah*, yang merupakan inti pembahasan dalam kajian *Maqashid al-Syari'ah*. Sebab, apabila berbicara tentang *maqashid al-syari'ah*,<sup>25</sup> maka pembahasannya tidak akan terlepas dari satu kaidah yaitu *jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid* (menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan) sebagaimana yang diutarakan oleh al-Ghazali, al-Amidi dan Ibn al-Hajib.<sup>26</sup> Oleh karenanya, terdapat kaitan yang erat antara *maqashid al-syari'ah* dengan hikmah, 'illat, tujuan atau niat dan kemaslahatan.<sup>27</sup>

Definisi *maqashid al-syari'ah* secara komprehensif diungkapkan oleh Ibn 'Asyur sebagaimana berikut:

---

<sup>25</sup> Secara etimologi, *maqashid al-syari'ah* adalah gabungan dua kata. Pertama, *maqashid* yaitu bentuk plural dari *maqhsad* yang diderivasi dari *qashada-yaqshudu* berarti tujuan, menuju satu arah, tengah-tengah, adil, konsisten, tidak melampaui batas, jalan lurus. Kedua, *syari'ah* yang memiliki arti jalan menuju mata air. Muhammad Amin Suhayli, *Qa'idah Dar'u al-Mafasid Awla min Jalb al-Mashalih* (Mesir: Dar al-Salam, 2010), 64.; Jasser Auda, *Naqd Nadzariyyah al-Naskh: Bahts fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah* (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013), 19.

<sup>26</sup> A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah* (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015), 17. Lihat pula: Ahmad al-Raysuni, *Maqashid al-Maqashid al-Ghayat al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqashid al-Syari'ah* (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013), 32.

<sup>27</sup> Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas, Fiqh al-'Aqaliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 178–79.

المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها

Artinya: Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh *Syari'* dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum, dan makna syari'at yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.<sup>28</sup>

Definisi yang diutarakan oleh Ibn 'Ashur ini terlihat masih dalam ranah *al-maqashid al-'ammah* (kemaslahatan umum), belum menyentuh pada *al-maqashid al-khassah* (kemaslahatan khusus).

Menurut 'Allal al-Fasi, *maqashid al-syari'ah* merujuk pada tujuan dan rahasia yang ditetapkan oleh syariat dalam setiap hukum yang diturunkan, yang bertujuan untuk mencapai kemaslahatan yang terkandung dalam hukum tersebut.<sup>29</sup> Dalam definisi tersebut, 'Allal al-Fasi mengklasifikasikan *maqashid al-*

---

<sup>28</sup> Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Tunisia: Dar Sukhun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2007), 49. ; 'Allal al-Fasi, *Maqasid al-Syari'ah wa Makarimuha* (Kairo: Dar al-Salam, 2011), 24. ; Mushfir ibn 'Ali al-Qahthani, *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah* (Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah, 2013), 13.

<sup>29</sup> Ahmad al-Raysuni, *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi* (Herndorn, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995), 18. ; al-Qahthani, *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*, 22.

*syari'ah* sebagai tujuan *syari'at* yang mencakup dua dimensi kemaslahatan, yaitu kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus. Definisi ini dijelaskan lebih lanjut oleh al-Raysuni yang menyatakan bahwa *syariat* ditetapkan untuk merealisasikan tujuan-tujuan tertentu demi kemaslahatan umat manusia (*maslahah al-'ibad*).<sup>30</sup> Meskipun al-Raysuni tidak secara eksplisit membedakan antara *maqashid al-khash* (tujuan khusus) dan *maqashid al-'amma* (tujuan umum), penggunaan frasa *maslahah al-'ibad* mengindikasikan adanya pemahaman bahwa tujuan *syariat* juga mencakup aspek-aspek khusus yang berkaitan dengan pengaturan hukum Islam secara rinci, yang bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan umat manusia dalam berbagai dimensi kehidupan, baik secara individu maupun kolektif.

Bagi al-Ghazali, hukum Allah (*syari'at*) yang terkandung dalam *al-Qur'an* dan *al-Hadits* pada dasarnya memiliki rasionalitas hukum (*ta'lil al-'ahkam*),<sup>31</sup> yang artinya setiap ketentuan yang ada dalam dua sumber hukum tersebut memiliki tujuan (*maqashid*). Melalui *maqashid*, ide-ide Tuhan yang terkandung di balik wahyu-Nya dapat dijadikan landasan untuk memahami apa yang sebenarnya diinginkan Tuhan dari setiap aturan yang ditetapkan untuk umat manusia. Oleh karena itu, setiap peraturan yang diberikan dalam agama memiliki tujuan dan manfaat yang jelas, serta dapat digunakan sebagai dasar untuk menyelesaikan masalah-masalah yang tidak diatur secara tekstual dalam kedua sumber tersebut. Dengan cara ini, hukum Allah tidak hanya dilihat sebagai serangkaian perintah dan larangan, tetapi juga sebagai

---

<sup>30</sup> al-Raysuni, *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, 18.

<sup>31</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 286.

pedoman untuk mencapai kebaikan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Al-Ghazali menegaskan bahwa kemaslahatan yang dijadikan pertimbangan hukum haruslah kemaslahatan menurut pandangan Tuhan, bukan hanya berdasarkan persepsi manusia. Kemaslahatan ini bukan untuk kepentingan Tuhan, melainkan untuk kebaikan dan kesejahteraan umat manusia dalam menjalani kehidupan di dunia hingga akhirat kelak.<sup>32</sup> Oleh karena itu, tujuan Tuhan yang hendak diwujudkan melalui syariat adalah pelestarian terhadap lima prinsip dasar, yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasab*), dan harta (*mal*). Setiap tindakan atau keputusan yang sesuai dengan pemeliharaan lima prinsip ini disebut sebagai *maslahah*, sedangkan yang dapat menyebabkan terabaikannya prinsip-prinsip tersebut disebut *mafsadah* (kerusakan).<sup>33</sup>

Al-Ghazali berpendapat bahwa kelima prinsip ini merupakan ajaran yang tidak hanya diberikan oleh Islam, tetapi juga diajarkan oleh semua agama (*milal*) yang menginginkan tercapainya kemaslahatan bagi umat manusia di muka bumi. Oleh karenanya, lanjut al-Ghazali, tidak ada satu agamapun yang tidak melarang kufur, pembunuhan, zina, pencurian, dan mengonsumsi sesuatu yang dapat merusak atau mengganggu fungsi akal.<sup>34</sup>

Berkaitan dengan hierarki lima prinsip dasar ini, Wahbah al-Zuhaili menyatakan bahwa ulama dari mazhab Malikiyyah dan Syafi'iyah menetapkan urutan lima hal dasar (*al-ushul al-khamsah*) dengan hierarki sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Sementara itu, ulama dari mazhab

---

<sup>32</sup> al-Ghazali, 1:286.

<sup>33</sup> al-Ghazali, 1:287.

<sup>34</sup> al-Ghazali, 1:289.

Hanafiyah memiliki urutan yang sedikit berbeda, yakni: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta.<sup>35</sup> Sejalan dengan pandangan Wahbah al-Zuhaili, al-Buthi juga menyatakan bahwa urutan *al-ushul al-khamsah* yang diakui oleh para ulama adalah mengikuti hierarki yang diutarakan oleh al-Ghazali sebagai pencetusnya, yang dimulai dengan agama, diikuti oleh jiwa, akal, keturunan, dan terakhir harta.<sup>36</sup> Berbeda dengan dua hierarki sebelumnya, al-Syatibi menempatkan akal pada urutan terakhir *al-ushul al-khamsah*, sehingga urutannya adalah agama, jiwa, keturunan, harta dan yang terakhir adalah akal.<sup>37</sup>

Dalam usaha untuk mewujudkan dan memelihara kelima unsur dasar (*al-kulliyat al-khams*) tersebut, al-Syatibi membagi *maqashid* ke dalam tiga tingkat, yaitu: *al-maqashid al-dharuriyyat* (primer, pokok), *al-maqashid al-hajiyyat* (sekunder, kebutuhan), *al-maqashid al-tahsiniyyat* (tersier, keindahan).<sup>38</sup> *Al-Maqashid al-dharuriyyat* adalah hal-hal yang sangat mendasar dan tidak bisa ditinggalkan karena tanpa adanya hal-hal ini, kemaslahatan dunia akan terganggu, bahkan rusak dan binasa (*halak*), serta mengancam keselamatan ukhrawi, baik dengan terbaikannya keselamatan dari murka Allah maupun hilangnya kenikmatan di akhirat.<sup>39</sup> Sementara itu, *al-maqashid al-hajiyyat* adalah kebutuhan yang penting namun tidak mendesak, yang berfungsi

---

<sup>35</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 752–53.

<sup>36</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982), 250.

<sup>37</sup> al-Qahthani, *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*, 44.

<sup>38</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 6.

<sup>39</sup> al-Syatibi, 2:6.

untuk memberikan kelonggaran dan menghindarkan kesulitan (*masyaaqqah*). Meskipun tidak sepenting *dharuriyyat*, ketidakmampuan untuk memenuhi *hajiyyat* dapat menimbulkan kesulitan bagi manusia, meskipun tidak berakibat pada kerusakan yang signifikan. Sedangkan *maqashid al-tahsiniyyat* berkaitan dengan aspek pelengkap yang memperbaiki kualitas hidup, seperti menjaga tradisi baik dan menghindari hal-hal yang dicela oleh akal sehat.<sup>40</sup>

al-Syathibi menjelaskan bahwa pemeliharaan terhadap *al-maqashid al-dharuriyyat* menempati urutan paling utama dibandingkan dengan dua maqashid lainnya, yakni *al-maqashid al-hajiyyat* dan *al-maqashid al-tahsiniyyat*.<sup>41</sup> Kemaslahatan *hajiyyat* berkaitan dengan upaya menghindari kesulitan dalam kehidupan, yang tercermin dalam ajaran Islam yang memberi kelonggaran melalui *rukhsah* (keringanan) dalam berbagai aspek kehidupan, seperti diperbolehkannya orang yang sakit atau musafir untuk meng-*qashar* shalat, dan dihalalkannya hal-hal yang baik (*thayyibat*).<sup>42</sup> Sedangkan kemaslahatan *al-tahsiniyyat* lebih berfokus pada peningkatan martabat hidup seseorang dalam masyarakat dan di hadapan Allah, seperti menjaga akhlak mulia dan adat yang baik, yang tidak menyebabkan kerusakan jika terabaikan, namun menjadi penyempurna kehidupan.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> al-Raysuni, *Nadzariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*, 146. Lihat pula: al-Qahthani, *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*, 51.

<sup>41</sup> Sapiuddin Shidiq, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2011), 226.

<sup>42</sup> Thahir, *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*, 45.

<sup>43</sup> al-Qahthani, *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*, 51.

Al-Qarafi menekankan bahwa *masalahah* dalam kategori *tahsiniyyat* disebut sebagai kemaslahatan penyempurna (*ma huwa mahall al-tatimmat*) karena hanya menyempurnakan kehidupan tanpa mengancam kelangsungan hidup manusia jika tidak dipenuhi.<sup>44</sup> Contoh dari kemaslahatan *tahsiniyyat* ini termasuk tindakan yang mendukung kebersihan dan kesopanan, seperti membersihkan najis, bersuci, menutupi aurat, serta menjaga tata krama dalam makan dan minum. Dalam bidang *mu'amalah*, contoh *tahsiniyyat* adalah larangan transaksi yang melibatkan barang najis atau praktik yang tidak sesuai dengan norma, seperti larangan bagi perempuan menjadi pemimpin atau mengawinkan diri sendiri. Begitu pula dalam bidang pidana, seperti larangan pembunuhan terhadap wanita, anak-anak, atau pendeta dalam peperangan, yang bertujuan untuk menjaga kemanusiaan dan martabat hidup, sesuai dengan prinsip-prinsip moral yang diajarkan oleh Islam.<sup>45</sup>

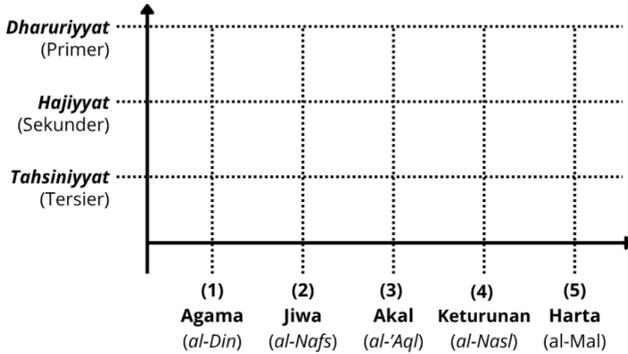
Apabila digambarkan, maka *masalahah* yang ditinjau dari lima prinsip dasar (*al-ushul al-khamsah*) menurut al-Syathibi sebagai berikut:

---

<sup>44</sup> al-Qahthani, 51.

<sup>45</sup> al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, 2:22–23.

## Bagan 1 Masalah menurut al-Syathibi



Al-Ghazali juga membagi kemaslahatan menjadi tiga kategori berdasarkan tingkat kebutuhan dan prioritasnya, yaitu *al-dharurah* (kebutuhan mendesak), *al-hajah* (kebutuhan sekunder), dan *al-tahsinat* (kebutuhan tersier).<sup>46</sup> Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat urgensi dan skala prioritas terhadap kelangsungan hidup manusia.<sup>47</sup> Kebutuhan mendesak, seperti perlindungan terhadap agama dan jiwa, dianggap sebagai prioritas utama dalam syariat, sementara kebutuhan sekunder dan tersier memiliki prioritas yang lebih rendah.

Al-Ghazali menekankan bahwa *masalah hajiyyah* (sekunder) dan *masalah tahsiniyyah* (tersier) hanya dapat dijadikan dasar hukum apabila didukung oleh teks yang jelas (*ashl*). Oleh karena itu, cara kerja *masalah* menurut al-Ghazali dapat diibaratkan seperti *qiyas* (analogi), sebab bila tidak didukung oleh *syara'*, maka sama saja dengan *istihsan*.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, t.t., 1:289.

<sup>47</sup> al-Ghazali, 1:290.

<sup>48</sup> al-Ghazali, 1:293–94.

Menurut al-Ghazali, *masalah dharuriyyah* (kebutuhan primer) adalah landasan yang dapat dijadikan pijakan hukum apabila memenuhi beberapa syarat, yakni *pertama*, tidak bertentangan dengan *nash qath'i*, sebab *nash qath'i* lebih kuat daripada *masalah mursalah*. Jika terdapat pertentangan antara *masalah* dengan *nash dzanni*, maka yang diprioritaskan adalah *masalah*, namun tidak sepenuhnya mengabaikan teks tersebut. Dengan kata lain, yang berlaku dalam kasus ini adalah *masalah* men-*takhshish* keumuman teks. *Kedua*, *masalah* yang dipertimbangkan harus bersifat universal (*kulliyat*), bukan *juz'iyat* (terbatas). *Ketiga*, kemaslahatan yang diambil harus diyakini atau diduga kuat akan mencerminkan kemaslahatan, bukan *masalah* eutopis, praduga atau sangkaan belaka.<sup>49</sup> Dengan demikian, al-Ghazali mengajarkan bahwa setiap keputusan hukum harus memperhatikan tingkat urgensi dan kesesuaiannya dengan prinsip dasar syariat demi tercapainya kemaslahatan umat manusia.

Berbeda dengan al-Syathibi dan al-Ghazali, al-Thufi tidak mengklasifikasikan *masalah*<sup>50</sup> dengan *dharuriyyat*, *hajiyyat* dan

---

<sup>49</sup> al-Ghazali, 1:295–309.

<sup>50</sup> Pandangan al-Thufi tentang *masalah* berhubungan dengan hadis nomor 32 dalam *al-Hadits al-Arba'in al-Nawawiyah*, yang berbunyi لا ضرر ولا ضرار (tidak boleh merugikan orang lain dan tidak boleh membalas kerugian dengan kerugian yang lain). Meskipun ia tidak terlalu mempermasalahkan kekuatan sanad hadis, al-Thufi menganggapnya sebagai representasi dari tujuan al-Qur'an untuk melindungi kemaslahatan manusia. al-Thufi menjelaskan bahwa teks lengkap hadis ini adalah لا لحوق أو إلحاق ضرر بأحد ولا فعل ضرار مع أحد (Tidak boleh menyebabkan kerugian pada seseorang dan tidak boleh ada pembalasan kerugian pada seseorang). Dari sini, ia menyimpulkan bahwa menyebabkan kerugian hanya sah jika ada alasan khusus yang membenarkannya. Al-Tûfi juga menguatkan pandangannya dengan merujuk pada ayat al-Qur'an, seperti Q.S. al-Baqarah [2]: 185, al-Nisa' [4]: 28 dan Q.S. al-Hajj [22]: 78. Lihat: Najm al-Din al-Thufi, *Kitab al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in* (Beirut: Muassasat al-Rayyan, 1994), 234–36.

*tahsiniyyat*. Al-Thufi mengembangkan pemikirannya tentang *maslahah* berdasarkan empat prinsip utama. Pertama, ia berpendapat bahwa akal semata, tanpa bergantung pada wahyu, dapat mengetahui kebaikan dan keburukan, meskipun hal ini terbatas pada ranah *mu'amalah* dan adat istiadat. Kedua, al-Thufi menegaskan bahwa *maslahah* merupakan dalil syar'i yang mandiri dan tidak tergantung pada konfirmasi nash, melainkan pada akal semata. Dalam hal ini, penilaian terhadap *maslahah* dilakukan berdasarkan adat-istiadat dan eksperimen, tanpa memerlukan petunjuk langsung dari *nash*. Ketiga, al-Thufi membatasi penerapan *maslahah* hanya pada bidang *mu'amalah* (hubungan sosial) dan adat istiadat. Dalam bidang ibadah dan *muqaddarat* (hal-hal yang sudah ditentukan dalam *nash*), *maslahah* tidak dapat digunakan sebagai dalil, dan *nash* serta *ijma'* harus diikuti karena ibadah merupakan hak khusus Allah yang tidak bisa diketahui kecuali berdasarkan penjelasan yang datang dari-Nya.<sup>51</sup>

Keempat, al-Thufi menyatakan bahwa *maslahah* merupakan dalil *syara'* yang paling kuat. Bagi al-Thufi, *maslahah* bukan hanya menjadi *hujjah* ketika tidak ada *nash* dan *ijma'*, tetapi harus didahulukan ketika terjadi pertentangan antara keduanya. Hal ini berlaku baik untuk *maslahah* yang *qath'i* (pasti) maupun yang *dzanni* (sangkaan). Menurut al-Thufi, dalam situasi tertentu, *maslahah* harus diprioritaskan di atas *nash* dan *ijma'* melalui mekanisme *takhshish* (pembatasan) dan *bayan* (penjelasan), karena *maslahah* dianggap sebagai pedoman yang lebih relevan

---

<sup>51</sup> Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam," dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: PARAMADINA, 1995), 254–57.

untuk memberikan kemanfaatan kepada umat manusia, terutama dalam konteks *muamalah*.<sup>52</sup>

### **C. Transformasi Pemaknaan Lima Kemaslahatan Universal (*al-Kulliyat al-Khams*)**

Menurut al-Ghazali, tujuan Tuhan dalam mewujudkan kemaslahatan umat manusia tercakup dalam lima prinsip dasar, yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), keturunan (*nasab*), dan harta (*mal*). Dalam pandangannya, segala sesuatu yang mendukung perlindungan terhadap kelima prinsip tersebut dapat disebut sebagai kemaslahatan, sementara setiap hal yang berpotensi merusak atau mengabaikan prinsip-prinsip tersebut diidentifikasi sebagai mafsadah.<sup>53</sup>

Konsep lima kemaslahatan universal (*al-kulliyat al-khams*) yang digagas oleh al-Ghazali sebenarnya merupakan perkembangan lanjutan dari gagasan-gagasan sebelumnya yang disampaikan oleh tokoh-tokoh seperti al-Juwayni dan al-'Amiriy. Meskipun konsep tersebut sudah ada sebelumnya, al-Ghazali berhasil memperjelas dan merumuskan kembali lima kemaslahatan tersebut dalam konteks yang lebih sistematis dan aplikatif. Al-Ghazali memperkenalkan konsep ini sebagai upaya untuk menjaga kemaslahatan umat manusia secara komprehensif, dengan menempatkan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai unsur-unsur penting dalam mencapai tujuan tersebut. Melalui pemikiran al-Ghazali, lima kemaslahatan ini berkembang menjadi dasar yang lebih inklusif untuk pemeliharaan dan perlindungan dalam kehidupan manusia.

---

<sup>52</sup> Hosen, 254–57.

<sup>53</sup> al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*, t.t., 1:287.

Transformasi pemaknaan *hifdz al-din* (perlindungan agama) menunjukkan perubahan signifikan seiring dengan perubahan perspektif sosial dan pemikiran para ulama. Pada awalnya, konsep ini terkait erat dengan penerapan hukuman bagi orang yang murtad atau meninggalkan agama Islam, seperti yang dijelaskan oleh al-'Amiri dengan istilah *mazjarah khal' al-baydhah* (larangan melepas telur/jati diri), yang berkaitan dengan hukum *hadd al-riddah* (hukum untuk orang yang keluar dari Islam). Pemaknaan ini mencerminkan pendekatan yang lebih tegas terhadap pemeliharaan agama, yang tentu tujuan utamanya adalah untuk menjaga kemurnian ajaran agama dan melindungi komunitas Islam dari ancaman internal berupa penolakan terhadap ajaran Islam.<sup>54</sup>

Namun, seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan sosial, pemaknaan *hifdz al-din* berkembang lebih luas. Salah satu contoh penting adalah pandangan yang dikemukakan oleh Sayf Abd al-Fattah, yang menginterpretasikan *hifdz al-din* dalam konteks yang lebih inklusif, yaitu dengan prinsip *la ikrah fi al-din* (tidak ada paksaan dalam agama). Dalam pandangan ini, perlindungan agama tidak hanya terbatas pada pelaksanaan hukum terhadap orang yang murtad, tetapi mencakup pengakuan dan penghormatan terhadap kebebasan beragama bagi setiap individu, bahkan dalam konteks perbedaan agama. Hal ini menggambarkan pergeseran yang signifikan, yaitu ketika *hifdz al-din* tidak lagi hanya dipahami sebagai pembatasan terhadap kebebasan beragama, melainkan sebagai prinsip yang mendukung kebebasan berkeyakinan dalam kerangka masyarakat yang

---

<sup>54</sup> Jasser Auda, *al-Ijtihad al-Maqashidiy min al-Tashawwur al-Ushuliy ila al-Tanzil al-'Amaliy* (Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013), 30.

pluralistik dan kontemporer.<sup>55</sup> Pemahaman ini mengarah pada jaminan kebebasan beragama sebagai hak fundamental yang harus dihormati, sesuai dengan prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia dalam masyarakat modern.

Kemudian yang kedua adalah perlindungan terhadap jiwa (*hifdz al-nafs*). Sebelum al-Ghazali, konsep perlindungan jiwa ini lebih difokuskan pada larangan membunuh (*mazjarah qatl al-nafs*) dan perlindungan terhadap kehormatan (*hifdz al-'ird*) dari tindakan pencemaran atau penghinaan (*mazjarah thalb al-'ird*). Konsep-konsep ini, yang pada mulanya lebih terfokus pada pengaturan spesifik, kemudian dipadatkan oleh al-Juwayni, al-Ghazali, dan al-Syathibi ke dalam dua istilah besar yaitu *hifdz al-nafs* (perlindungan jiwa) dan *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan).<sup>56</sup> Pemahaman tentang perlindungan jiwa berkembang menjadi lebih komprehensif, mencakup segala hal yang terkait dengan perlindungan hidup dan kehormatan individu. Hal ini juga menunjukkan bagaimana konsep *maqashid al-syari'ah* berkembang mengikuti dinamika sosial dan kebutuhan manusia pada tiap masanya.

Pemeliharaan akal (*hifdz al-'aql*), yang menempati urutan ketiga dalam hierarki lima kemaslahatan universal al-Ghazali, meskipun istilahnya tetap, pemahaman dan penerapannya mengalami perkembangan seiring waktu. Pada awalnya, konsep ini difokuskan pada larangan terhadap konsumsi khamr (minuman keras) karena dapat merusak akal. Namun, seiring berjalannya waktu, pemahaman ini diperluas, seperti yang dikemukakan oleh Yusuf al-Qardawi. Al-Qaradhawi menyatakan bahwa *hifdz al-'aql*

---

<sup>55</sup> Auda, 30–31.

<sup>56</sup> Auda, 25–26.

mencakup kewajiban untuk terus menuntut ilmu sepanjang hidup (*min al-mahd ila al-lahd*), dengan penekanan pada pencarian pengetahuan yang dapat membentuk akal yang sehat dan rasional. Selain itu, al-Qaradhawi juga mengajak untuk membangun pemikiran yang bebas dari pengaruh buruk, seperti mengikuti tradisi atau otoritas tanpa dasar yang rasional.<sup>57</sup>

Lebih lanjut, tokoh-tokoh seperti Sayf Abd al-Fattah dan Abu Ya'rub al-Marzouqi mengembangkan makna *hifdz al-'aql* dengan memasukkan aspek yang lebih luas, yaitu perlindungan akal agar dapat berfungsi optimal dalam kehidupan sosial yang kompleks. Sayf Abd al-Fattah menekankan bahwa *hifdz al-'aql* adalah kunci untuk menjaga akal dari segala hal yang dapat menghalangi perkembangan intelektual, termasuk berbagai bentuk pengaruh yang dapat merusak fungsi akal, seperti pemikiran yang tidak kritis. Sementara itu, Abu Ya'rub al-Marzouqi lebih menekankan pentingnya pengembangan potensi akal dan fikiran (*nama' al-malakat al-'aqliyyah wa al-fikriyyah*) secara bebas, yang memungkinkan individu untuk berpikir secara mandiri dan produktif.<sup>58</sup> Dengan demikian, *hifdz al-'aql* berkembang menjadi konsep yang lebih menyeluruh, yang tidak hanya berfokus pada perlindungan akal, tetapi juga pada pengembangan kemampuan berpikir kritis dan rasional dalam menghadapi tantangan zaman.

Pemaknaan tentang *hifdz al-nasl* (perlindungan keturunan) mengalami transformasi signifikan seiring perkembangan pemikiran para ulama dan pemikir Islam. Pada awalnya, dalam karya Abu al-Hasan al-'Amiri, konsep perlindungan keturunan lebih terfokus pada pembatasan tindakan immoral, seperti zina, yang

---

<sup>57</sup> Auda, 28.

<sup>58</sup> Auda, 28–29.

dicontohkan melalui penerapan hukum-hukum yang berfungsi untuk menjaga keamanan dan kestabilan masyarakat. Sebagai contoh, al-'Amiri menggunakan istilah *mazjarah hatk al-sitr* yang menggambarkan perlunya hukuman untuk menjaga kehormatan individu dan masyarakat. Namun, seiring waktu, para pemikir seperti al-Juwayni dan al-Ghazali mulai mengembangkan konsep tersebut, yang bertransformasi menjadi *'ismah al-furuj* (perlindungan kehormatan), dengan penekanan yang lebih luas pada perlindungan hak-hak individu dan sosial untuk menjaga kehormatan keluarga.<sup>59</sup>

Perkembangan selanjutnya dalam pemaknaan *hifdz al-nasl* terjadi ketika al-Syatibi dan tokoh-tokoh lainnya memperkenalkan konsep yang lebih holistik dan terintegrasi, yang tidak hanya memfokuskan pada perlindungan individu dari tindakan kriminal atau moral, tetapi juga melibatkan kepentingan sosial yang lebih luas, seperti perlindungan terhadap keluarga dan pembangunan masyarakat. Al-Ghazali, melalui karyanya *al-Mustashfa*, lebih menekankan perlindungan keturunan dalam konteks yang lebih luas, yang mencakup perlindungan terhadap generasi yang akan datang serta mencegah kerusakan sosial yang disebabkan oleh kelalaian dalam menjaga keturunan. Lebih lanjut, tokoh-tokoh modern seperti al-Thahir ibn 'Ashur dan Yusuf al-Qaradhawi mengembangkan pemikiran ini dalam konteks yang lebih kontemporer, dengan menyarankan bahwa pemeliharaan keturunan mencakup pembentukan keluarga yang sehat dan harmonis sebagai salah satu tujuan utama syari'at Islam.<sup>60</sup> Dengan demikian, *hifdz al-nasl* tidak hanya menjadi soal menjaga

---

<sup>59</sup> Auda, 20.

<sup>60</sup> Auda, 21–22.

keturunan dalam arti biologis, tetapi juga memperhatikan pembangunan sosial dan keluarga yang mendukung kelangsungan generasi yang lebih baik.

Perlindungan terhadap harta (*hifdz al-mal*) juga mengalami perubahan signifikan dari satu periode ke periode lainnya. Pada awalnya, al-'Amiri menggambarkan konsep ini sebagai *mazjarah akhdz al-mal* (larangan mengambil harta), yang terkait dengan hukum pencurian dan perampokan (*al-sariqah* dan *al-harabah*), dalam konteks perlindungan masyarakat dari tindakan kriminal. Kemudian, Imam al-Haramayn, al-Juwayni, menyebutnya sebagai *'ismah al-mal* (perlindungan harta), yang menekankan pentingnya menjaga harta sebagai salah satu aspek yang harus dilindungi dalam kehidupan manusia. Al-Ghazali, dalam karya *al-Mustashfa*, mengembangkan pemikiran ini lebih jauh dengan memasukkan *hifdz al-mal* sebagai bagian dari perlindungan (*al-hifdz*), yang menjadikan perlindungan harta sebagai pilar penting dalam memastikan kesejahteraan sosial.<sup>61</sup>

Pada zaman modern, konsep *hifdz al-mal* tidak hanya terbatas pada perlindungan terhadap hak kepemilikan individu, tetapi berkembang menjadi konsep ekonomi yang lebih luas. Sebagai contoh, tokoh seperti Hadi Khosroshahi mengaitkan *hifdz al-mal* dengan prinsip-prinsip ekonomi yang lebih besar, seperti *takaful* (kesejahteraan sosial) dan *ta'adul* (penyeimbangan sosial), yang harus dijamin oleh negara untuk melindungi harta individu dari penindasan dan ketidakadilan. Dalam pemikiran ekonomi Islam kontemporer, seperti yang dijelaskan oleh Abu Ya'rub al-Marzouqi dan Sayf Abd al-Fattah, *hifdz al-mal* dikaitkan dengan *al-*

---

<sup>61</sup> Auda, 22.

*Izdihar al-iqtisadi* (kemakmuran ekonomi) dan *al-tanmiyah* (pembangunan). Al-Marzouqi menekankan bahwa perlindungan harta berkaitan dengan terciptanya kondisi ekonomi yang seimbang dan adil melalui distribusi kekayaan yang tepat, sementara Sayf Abd al-Fattah menyarankan perlunya pendekatan pembangunan yang mencakup peningkatan kualitas hidup secara lebih holistik, mengingat pentingnya pembangunan yang juga memperhatikan nilai-nilai Islam.<sup>62</sup>

Secara keseluruhan, transformasi pemaknaan lima kemaslahatan universal menunjukkan dinamika pemikiran para ulama dalam merespons perubahan sosial, ekonomi, dan budaya. Pemahaman yang lebih holistik tentang pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mencerminkan upaya untuk menjaga kesejahteraan umat manusia dalam berbagai dimensi. Dari perspektif ini, *maqashid al-syari'ah* tidak hanya berfungsi sebagai pedoman etis, tetapi juga sebagai landasan yang adaptif terhadap tantangan zaman. Apabila digambarkan, maka transformasi pemaknaan *al-kulliyat al-khams* sebagai berikut:

**Tabel 2**

Transformasi Makna *al-Kulliyat al-Khams* (Lima Kemaslahatan Universal)

<b><i>Al-Kulliyat al-Khams</i></b>	<b>Sebelum al-Ghazali</b>	<b>Masa Al-Ghazali dan Setelahnnya</b>	<b>Modern-Kontemporer</b>
<i>Hifdz al-Din</i>	<i>Mazjarah Khal'i al-Baydhah</i>	Aqidah, Ibadah Mu'amalah dll	<i>al-Hurriyah al-Diniyah</i> (Kebebasan Beragama)
<i>Hifdz al-Nafs</i>	<i>Mazjarah Qatl al-Nafs</i>	Menjaga dan Melindungi Jiwa	<i>Hifdz al-Karamah al-Insaniyah</i>

<sup>62</sup> Auda, 23–24.

			(Menjaga Nilai-Nilai Luhur Kemanusiaan)
<i>Hifdz al-'Aql</i>	<i>Mazjarah Syurb al-Khamr</i>	Kewajiban Menuntut Ilmu & Mimikirkan Jagat Raya	<i>Nama' al-Malakat al-'Aqliyyah wa al-Fikriyyah</i> (Pengembangan Kemampuan Akal & Fikiran)
<i>Hifdz al-Nasl</i>	<i>Hifdz al-'Ird &amp; Mazjarah thalb al-'Ird</i>	Kepastian Identitas <i>al-Nasl</i> (Keturunan)	<i>Bina' al-Ussrah</i> (Membina Keluarga) <i>Hifdz Huquq al-Insan</i> (Menjaga Hak Manusia)
<i>Hifdz al-Mal</i>	<i>Mazjarah Akhdz al-Mal</i>	Perlindungan Harta ( <i>'Ismah al-Mal</i> )	<i>al-Tanmiyyah al-Iqtishadiyyah</i> (Pengembangan Ekonomi)

Pada era modern-kontemporer, sejumlah ulama juga telah berupaya untuk mengembangkan *al-kulliyat al-khams* agar dapat dasar ideologis untuk menjawab problematika lingkungan global. Salah satunya adalah Yusuf al-Qaradhawi, seorang ulama terkemuka, yang mengembangkan konsep *hifdz al-bi'ah* (pemeliharaan lingkungan). Dalam kitab *Ri'ayah al-Bi'ah fi Shari'ah al-Islam*, Yusuf al-Qaradhawi menjelaskan bahwa menjaga lingkungan hidup yang baik adalah bagian penting dari menjaga keseimbangan alam, yang pada gilirannya mendukung kelangsungan hidup umat manusia. Menurut al-Qaradhawi, menjaga lingkungan tidak terpisahkan dari upaya menjaga kelima

kemaslahatan (*al-kulliyat al-khams*). Oleh karenanya, menjaga alam adalah bagian dari menjaga agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta, karena kerusakan lingkungan akan berdampak langsung pada hal-hal ini.<sup>63</sup> Dengan demikian, pemeliharaan alam bukan hanya tugas ekologis, tetapi juga bagian integral dari kewajiban agama yang lebih luas. Dari pendapat di atas, al-Qaradhawi terlihat menempatkan *hifdz al-bi'ah* sebagai bagian terpisah dari *al-kulliyat al-khams*.

Pandangan lain dikemukakan oleh Abdul Majid al-Najjar yang menempatkan *hifdz al-mal* dan *hifdz al-bi'ah* sebagai bagian dari menjaga lingkup materialistis (*hifdz al-muhith al-maddi*). Abdul Majid al-Najjar menyatakan bahwa lingkup materialistis (*al-muhith al-maddi*) sebagai tempat tinggal manusia terdiri dari dua unsur dasar yang saling terkait, yaitu: *Pertama*, unsur yang dihasilkan oleh manusia sehingga kemudian menjadi kepemilikannya (*al-tamalluk*), seperti tanaman, barang-barang manufaktur, bangunan, mesin dan lain sebagainya. Unsur pertama ini yang kemudian disebut sebagai harta (*al-mal*). *Kedua*, unsur lingkungan alamiah secara umum (*al-bi'ah al-thabi'iyah al-'ammah*) yang meliputi kekayaan alam seperti gunung, hutan, laut, dan udara, serta kondisi iklim. Kedua unsur ini, menurut al-Najjar, harus dijaga kelestariannya secara bersamaan, karena alam materialistis tidak dapat dipertahankan kecuali dengan menjaga kedua elemen tersebut.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Dalam menjelaskan ini, al-Qaradawi menggunakan redaksi *hifd al-bi'ah min al-muhafadzah 'ala al-din, 'ala al-nafs, 'ala al-nasl, 'ala al-'aql dan 'ala al-mal*. Lihat: Yusuf al-Qaradawi, *Ri'ayah al-bi'ah fi Syari'ah al-Islam* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 44–52. 44-52

<sup>64</sup> Abd al-Majid al-Najjar, *Maqashid al-Syari'ah bi 'Ab'ad Jadidah* (Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 2012), 184.

Al-Najjar menekankan bahwa agama telah menetapkan berbagai hukum yang bertujuan untuk menjaga kelestarian alam materialistis sebagai tempat tinggal manusia. Hukum-hukum ini dirancang untuk memastikan bahwa bumi tetap dalam kondisi yang layak, baik dari segi kuantitas maupun kualitas, sehingga manusia dapat melaksanakan amanah sebagai *khalifah* tanpa merusak lingkungan atau mengganggu keseimbangan alam. Menurut al-Najjar, tindakan merusak alam akan menghambat kemajuan dan bahkan dapat membawa manusia pada kemunduran. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Q.S. Al-A'raf [7]: 85, yang menegaskan larangan merusak bumi dan mengingatkan bahwa bumi telah diciptakan dengan segala kebaikannya untuk dikembangkan dan dilestarikan, bukan untuk dihancurkan.<sup>65</sup>

Berbeda dengan pandangan Yusuf al-Qaradhawi dan 'Abd al-Majid al-Najjar yang memandang *hifdz al-bi'ah* sebagai kategori terpisah dari *al-kulliyat al-khams*, penulis berpendapat bahwa *hifdz al-bi'ah* seharusnya dimaknai sebagai bagian dari transformasi pemahaman *hifdz al-mal*. Pandangan al-Najjar yang membagi *al-Muhith al-Maddi* (lingkup materi) ke dalam dua klasifikasi dapat disederhanakan dan dimasukkan ke dalam kerangka *hifdz al-mal* itu sendiri. Sebab, unsur kedua yang disebut al-Najjar dengan *al-bi'ah al-thabi'iyah al-'ammah* seperti udara, hutan, lautan dan sebagainya pada akhirnya juga menjadi harta kepemilikan (*al-mal al-tamalluki*) bagi kelompok tertentu, negara, atau bahkan dimiliki oleh seluruh manusia secara umum. Oleh

---

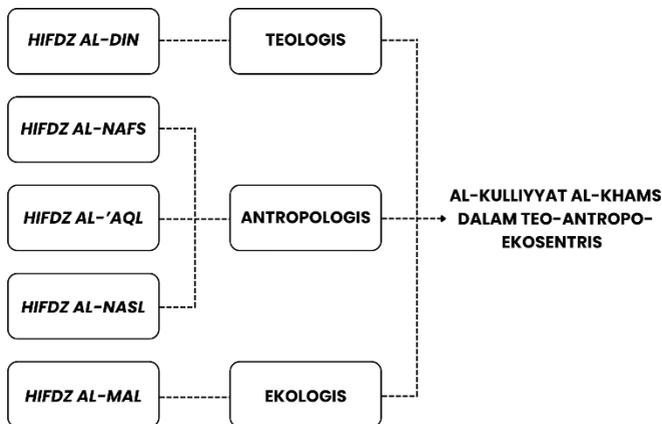
<sup>65</sup> al-Najjar, 184.

karenanya, penambahan *hifdz al-bi'ah* tidak diperlukan lagi karena telah masuk dalam kategori *hifdz al-mal*.

Lebih lanjut, dari penjelasan ini, penulis berpendapat bahwa pemaknaan *al-kulliyat al-khams* dapat disederhanakan menjadi tiga kategori umum, yaitu teologis, antropologis, dan ekologis. Aspek teologis tercermin dalam *hifdz al-din*, aspek antropologis tercakup dalam *hifdz al-nafs*, *al-'aql*, dan *al-nasl*, sementara aspek ekologis terkandung dalam *hifdz al-mal*.

### Bagan 2

*Al-Kulliyat al-Khams* dalam Teo-Antropo-Ekosentris



Inilah yang menjadi dasar bagi penulis untuk menyatakan bahwa konsep teo-antropo-ekosentris memiliki hubungan yang kuat sekali dengan *al-kulliyat al-khams*. Dalam penerapannya, pemeliharaan agama (*al-din*) ini selalu berakhir pada hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan, yang menunjukkan bahwa segala amal perbuatan yang dilakukan oleh individu sejatinya memiliki tujuan akhir untuk mengabdikan kepada Tuhan, yang tercermin dalam penghayatan terhadap nilai tauhid. Tidak terkecuali dengan pengembangan makna *hifdz al-din* pada era

kontemporer, yakni *al-hurriyah al-diniyyah* (kebebasan beragama), yang tetap mengarah pada hubungan vertikal tersebut.

Kemudian, pemeliharaan jiwa, akal, dan keturunan (*nafs*, *'aql*, dan *nasl*) secara esensial selalu berporos dan berhubungan dengan kemanusiaan, atau dengan kata lain, berorientasi pada prinsip antroposentris. Pemeliharaan jiwa, yang pada era kontemporer berkembang menjadi *hifdz al-karamah al-insaniyah* (menjaga nilai-nilai luhur kemanusiaan), berfokus pada penghormatan terhadap martabat manusia. Pemeliharaan akal diperluas menjadi *nama' al-malakat al-'aqliyyah wa al-fikriyyah* (pengembangan kemampuan akal dan pikiran), yang bertujuan untuk meningkatkan potensi intelektual dan kreatifitas manusia dalam rangka memajukan peradaban. Sementara itu, pemeliharaan keturunan, dalam konteks kontemporer, meluas menjadi *bina' al-usrah* (membangun keluarga) dan *hifdz huquq al-insan* (menjaga hak-hak manusia), yang menekankan pentingnya perlindungan terhadap keluarga dan hak-hak dasar individu. Dengan demikian, ketiga aspek pemeliharaan ini saling terkait dan berfokus pada kesejahteraan manusia sebagai inti dari upaya pengembangan dan pemajuan hidup bersama.

Pemeliharaan harta (*hifdz al-mal*) tidak hanya berfokus pada aspek ekonomi atau kesejahteraan individu semata sebagaimana perluasan maknanya pada era kontemporer. Tetapi juga memiliki dampak atau konsekuensi yang lebih luas terhadap lingkungan dan alam semesta, yang dikenal sebagai prinsip ekosentris. Dalam konteks ini, pengelolaan harta (alam) harus dilakukan dengan memperhatikan keberlanjutan sumber daya alam dan kelestarian lingkungan. Sehingga, prinsip *hifdz al-mal* tidak hanya berkaitan dengan bagaimana individu atau masyarakat mengelola kekayaan

mereka, tetapi juga bagaimana kekayaan tersebut digunakan secara bijak tanpa merusak keseimbangan alam, serta berkontribusi pada pemeliharaan bumi sebagai tempat hidup bersama. Dengan demikian, pemeliharaan harta menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan dari tanggung jawab ekologis untuk menjaga dan melestarikan lingkungan demi kesejahteraan generasi masa depan.

#### **D. Menuju Paradigma Interkoneksi<sup>66</sup> Masalah**

Telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya, bahwa tujuan syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan sekaligus menolak terjadinya *mafsadah* (kerusakan) bagi manusia, baik bersifat *dunyawiyyah* maupun *ukhrawiyyah*. Kemaslahatan yang hendak diwujudkan tersebut tercakup dalam lima hal pokok (*al-ushul al-khamsah*: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Selama ini, lima hal pokok tersebut bersifat hirarkis, yakni kemaslahatan yang berkaitan dengan agama didahulukan dari pada empat kemaslahatan yang lain, demikian juga kemaslahatan jiwa didahulukan dari pada kemaslahatan akal, keturunan, dan harta.

---

<sup>66</sup> Konsep interkoneksi dalam studi Islam telah lebih dulu diusung oleh Amin Abdullah. Menurut Amin, agar manusia dapat memahami kompleksitas hidup yang terus berubah, disiplin ilmu agama, sosial, humaniora, dan kealaman tidak dapat berfungsi secara terpisah. Sebaliknya, sinergi, komunikasi, saling dukung, koreksi bersama, dan keterkaitan antar disiplin ilmu akan sangat membantu manusia dalam memahami dan memecahkan persoalan yang ada. Lihat: Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, vii–viii. Amin Abdullah, dalam gagasan integrasi-interkoneksi keilmuan, menyatakan bahwa *hadharah al-nash* (budaya agama yang mengacu pada teks semata) tidak lagi dapat berdiri sendiri. Untuk menyelesaikan permasalahan kontemporer, maka *hadharah al-nash* harus dikaitkan bahkan dintegrasikan dengan dua *hadharah* yang lain, yaitu *hadharah al-'ilm* (budaya ilmu) dan *hadharah al-falsafah* (budaya, filsafat dan etik). Lihat: Abdullah, 402.

Penulis dalam hal ini menawarkan sebuah konsep yang berbeda yaitu interkoneksi *masalah*. Dalam artian bahwa kelima hal pokok (*al-ushul al-khamsah*) tidak tersusun secara hierarkis, melainkan saling berhubungan (*itthishal*), saling melengkapi (*mutadakhilah*) dan saling menyempurnakan (*mutakamilah*). Perintah untuk melaksanakan shalat lima waktu, meskipun tujuan utamanya adalah pemeliharaan kemaslahatan agama (*hifdz al-din*), juga berhubungan dengan pemeliharaan kemaslahatan jiwa, akal, keturunan, dan harta. Seseorang yang hendak melaksanakan shalat diwajibkan dalam kondisi suci dari *hadats* dan najis, disunnahkan ber-*siwak*, serta mandi ketika hendak melaksanakan shalat Jum'at. Aturan-aturan ini bertujuan untuk menjaga kemaslahatan jiwa. Selain itu, orang yang hendak melaksanakan shalat juga harus dalam kondisi sehat akalnya dan tidak dalam keadaan mabuk, karena Allah dengan tegas melarang mendekati shalat ketika seseorang sedang mabuk. Dengan demikian, shalat juga berhubungan dengan pemeliharaan akal.

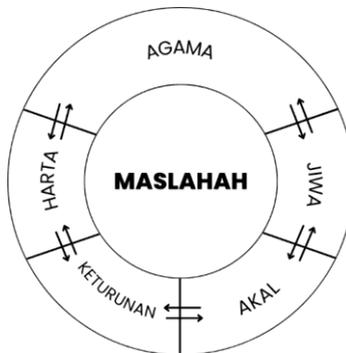
Shalat yang dilaksanakan dengan benar dan penuh keikhlasan dapat menjauhkan pelakunya dari perbuatan keji (*fahsyah*), seperti zina, serta hal-hal yang tidak sesuai dengan norma agama dan masyarakat (*munkar*). Kemaslahatan yang terdapat dalam shalat ini termasuk dalam kategori *hifdz al-nasl* (pemeliharaan keturunan). Shalat juga melatih disiplin dan ketepatan waktu, karena shalat dinilai sah ketika dilaksanakan pada waktu yang ditentukan, dan lebih utama jika dilakukan pada awal waktunya. Bahkan, Allah memerintahkan seseorang yang telah selesai melaksanakan shalat Jum'at untuk tidak menyia-nyaiakan waktu, tetapi untuk segera menyebar di muka bumi dan mencari rizki (*fadh Allah*). Dengan demikian, perintah Allah untuk

menjadikan shalat sebagai sarana meminta pertolongan (*isti'annah*) dalam menjalani masalah kehidupan, termasuk dalam masalah mencari nafkah, juga diimbangi dengan perintah untuk berusaha mewujudkannya. Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa shalat juga berkaitan dengan perlindungan harta (*hifdz al-mal*).

Hubungan antar kelima unsur pokok, seperti yang dijelaskan dalam contoh shalat di atas, menggambarkan interkoneksi antara kemaslahatan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hubungan ini dapat digambarkan dalam bagan berikut:

### Bagan 3

Interkoneksi Masalah (*Ittishaliyyat al-Mashlahah*)



Dengan paradigma interkoneksi *masalah*, kewajiban melaksanakan shalat lima waktu, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, tidak hanya dipandang sebagai perintah Tuhan yang berhubungan dengan kemaslahatan agama, tetapi juga diyakini terkait dengan empat kemaslahatan lainnya, yaitu jiwa, akal, keturunan, dan harta. Begitu pula dengan ajaran tentang berbusana, berbisnis, berpolitik, dan lainnya. Setiap kemaslahatan tidak berdiri sendiri; ia memiliki hubungan yang erat dengan kemaslahatan lain, saling menyempurnakan dan melengkapi satu sama lain.

Dengan demikian, konsep interkoneksi *masalah* merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari konsep *masalah* yang telah disusun oleh para ulama, yang dirumuskan berdasarkan dalil-dalil *juz'iyat* (parsial/spesifik) dan beberapa hukum Islam sejenis dengan menggunakan metode induktif (*istiqr'a'i*). Konkretnya, kaidah fikih yang penulis gagas adalah:

مَا كَانَ أَكْثَرَ إِتِّصَالًا بِالْمَصَالِحِ كَانَ أَكْثَرَ فَضْلًا

“Sesuatu yang lebih banyak keterkaitannya dengan *masalah*, lebih besar pula keutamaannya.”

#### **E. Interkoneksi *Maslahah* dalam *Teo-Antropo-Ekosentris* Berbasis Skala Prioritas *Dharuriyyah*, *Hajiyyah* dan *Tahsiniyyah***

Konsep teo-antropo-ekosentris merupakan kelanjutan dan pengembangan dari konsep teo-antroposentrisme yang diajukan oleh Hasan Hanafi.<sup>67</sup> Singkatnya, Hasan Hanafi berusaha untuk menggeser pusat perhatian teologi klasik yang pada mulanya hanya terbatas pada ketuhanan (teosentrisme), beralih menjadi kemanusiaan (antroposentrisme). Upaya ini merupakan tawaran paradigma baru agar teologi dapat lebih membumi dan sekaligus dapat mengatasi masalah sosial-kemanusiaan seperti kemiskinan, ketidakadilan dan lain sebagainya.<sup>68</sup> Sekilas, paradigma ini terlihat

---

<sup>67</sup> Istilah-istilah lain juga muncul dari pengembangan gagasan Hasan Hanafi ini seperti Teologi Transformatif oleh Moeslim Abdurrahman, Teoantroposentrik-Integralistik oleh Amin Abdullah dan Tauhid Sosial oleh M. Amin Rais. Lihat: Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, ed. oleh AE Priyono (Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana, 2017), 313. ; M. Amien Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung: Mizan, 1998), 108. ; Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, 101–11.

<sup>68</sup> Lebih lanjut, Hanafi mengamati bahwa pendekatan teosentris yang terlalu menekankan aspek ketuhanan semata dapat mengabaikan kebutuhan manusia dan

solutif untuk menyelesaikan problematika kemanusiaan, namun sekali lagi, kesan yang didapatkan dari paradigma ini adalah berfokus pada antroposentris dan masih mengabaikan satu hal yang lebih luas jangkauan dan pengaruhnya bagi kehidupan manusia itu sendiri, yaitu alam semesta.

Konsep teo-antropo-ekosentris dipandang sebagai konsep yang lebih holistik karena mengintegrasikan tiga dimensi yang saling melengkapi dan mendukung, senada dengan penjelasan Kuntowijoyo mengenai hakikat ilmu dalam Islam. Kuntowijoyo mengungkapkan bahwa ilmu dalam Islam mencakup tiga bidang utama yang berinteraksi secara integratif yakni *pertama*, bidang yang mengamati objek-objek yang dapat diindra (*al-kauniyat*), seperti sains kealaman yang memanfaatkan alam raya sebagai objek kajian. *Kedua*, bidang yang mengandalkan kemampuan logika dan akal (*al-Insaniyyat*), seperti sosiologi, antropologi, psikologi, filsafat, sejarah. *Ketiga*, bidang yang bersumber dari wahyu Ilahi atau intuisi (*al-Qauliyyah/al-Ilahiyyah*), yang umumnya dimasukkan dalam ilmu agama seperti dalam konteks Islam adalah al-Qur'an dan Hadits. Ketiga bidang ini saling

---

menciptakan jurang antara iman teoretis dan praktis, yang pada gilirannya dapat menghasilkan berbagai sikap moral dan masalah sosial. Menurut Hanafi, teologi klasik ini tidak mampu memberikan solusi bagi masalah-masalah praktis umat Islam di dunia nyata. Oleh karena itu, ia menawarkan sebuah paradigma baru dengan berfokus pada antroposentrisme, yang lebih memusatkan perhatian pada manusia dan tindakan sosial. Dalam pandangan Hanafi, teologi seharusnya berfungsi untuk mengatasi masalah kemiskinan, ketertindasan, dan ketidakadilan sosial, bukan hanya membela Tuhan yang menurutnya tidak memerlukan pembelaan manusia. Lihat: Hasan Hanafi, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Shaleh (Jakarta: P3M, 1991), 3. ; M. Gufron, "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris:Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (15 Juni 2018): 143–44, <https://doi.org/10.18326/mlt.v3i1.141-171>.

melengkapi dan tidak menafikan satu sama lain, menciptakan kesatuan yang utuh dalam kajian epistemologi Islam.<sup>69</sup>

Demikian pula, konsep teo-antropo-ekosentris tidak hanya berfokus pada satu dimensi, seperti ketuhanan atau kemanusiaan saja, tetapi mengpertautkan ketiganya, sehingga membentuk sebuah pandangan yang lebih komprehensif dan menyeluruh. Dengan menggabungkan aspek teosentris, antroposentris, dan ekosentris, konsep ini memberikan gambaran yang lebih holistik tentang hubungan manusia, Tuhan, dan alam semesta, serupa dengan pandangan integratif dalam ilmu pengetahuan Islam yang mengakui peran berbagai sumber pengetahuan.

Masing-masing dari ketiga dimensi dalam konsep teo-antropo-ekosentris ini memiliki tujuan kemaslahatannya masing-masing. Dimensi teosentris (*al-ilahiyyah*) bertujuan untuk kemaslahatan dimensi ke-Tuhanan, yang dalam hal ini diwakili oleh agama sebagai sarana pengabdian dan pengaturan hubungan manusia dengan Tuhan. Dimensi antroposentris (*al-insaniyyah*) bertujuan untuk kemaslahatan manusia, dengan fokus pada kesejahteraan, hak, dan martabat manusia sebagai makhluk yang berakal dan berperasaan. Terakhir, dimensi ekosentris (*al-kauniyyah*) bertujuan untuk kemaslahatan alam semesta, dengan memperhatikan keberlanjutan dan kelestarian bumi sebagai tempat tinggal bersama bagi semua makhluk hidup. Ketiganya saling berhubungan (*interconnected*) untuk menciptakan kemaslahatan yang lebih holistik. Apabila paradigma

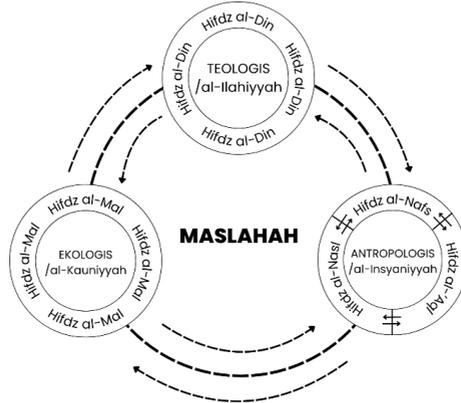
---

<sup>69</sup> Muhammad Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), 30–31.

interkoneksi*s* *masalah* dalam konsep teo-antropo-ekosentris digambarkan, maka akan menjadi sebagai berikut:

#### Bagan 4

#### Interkoneksi*s* Masalah dalam Teo-Antropo-Ekosentris



Dari sini, penulis merumuskan satu kaidah yang menjadi pengembangan dari kaidah interkoneksi*s* *masalah* sebelumnya yaitu:

إِذَا اجْتَمَعَتِ الْمَصَالِحُ صَارَتْ مُتَدَاخِلَةً وَ مُتَكَامِلَةً

“Apabila beberapa kemaslahatan berkumpul, maka kemaslahatan tersebut menjadi saling melengkapi dan menyempurnakan.”

Kaidah ini menegaskan bahwa apabila kemaslahatan dari tiga dimensi ketuhanan (teologis/*al-ilahiyyah*), kemanusiaan (antropologis/*al-insaniyyah*) dan alam semesta atau lingkungan (ekologis/*al-kauniyyah*) berkumpul, maka mereka saling melengkapi (*mutadakhilah*) dan saling menyempurnakan (*mutakamilah*) satu dengan yang lainnya.

Kebijakan pembangunan energi terbarukan di Indonesia tidak hanya dipandang sebagai kemaslahatan ekologis, namun merupakan contoh kebijakan yang mengintegrasikan tiga dimensi

kemaslahatan, yaitu ketuhanan, kemanusiaan, dan ekologi. Dari sisi ketuhanan (teologis/*al-ilahiyyah*), prinsip agama mengajarkan untuk menjaga bumi dari kerusakan (*al-fasad*) sebagai amanah Tuhan (*hifdz al-din*),<sup>70</sup> yang sejalan dengan pemanfaatan energi terbarukan yang lebih ramah lingkungan. Sementara itu, dari dimensi kemanusiaan (antropologis/*al-insaniyyah*), kemaslahatan didapati salah satunya pada aspek kesehatan, seperti dampak kualitas udara terhadap kesehatan manusia. Kualitas udara menjadi faktor penting yang mempengaruhi kesehatan dan kesejahteraan manusia. Polusi udara yang dihasilkan dari pembakaran bahan bakar fosil dapat menyebabkan masalah kesehatan serius, seperti gangguan pernapasan, penyakit jantung, dan meningkatnya angka kematian prematur.<sup>71</sup> Oleh karena itu, kebijakan yang mengurangi polusi udara, seperti beralih ke sumber energi terbarukan, sangat relevan untuk meningkatkan kualitas hidup manusia (*hifdz al-nafs*, *hifdz al-'aql* dan *hifdz al-nasl*).

Di sisi lain, dimensi kemaslahatan alam (ekologi/*al-kauniyyah*) juga sangat terjaga dengan penerapan energi terbarukan. Berbeda dengan energi fosil yang menyebabkan polusi

---

<sup>70</sup> Larangan berbuat kerusakan di bumi ini dapat ditemui dalam beberapa ayat al-Qur'an, seperti dalam Q.S. al-'Araf [7]: 56 yang diulang kembali pada surah yang sama ayat 58. Beberapa ayat al-Qur'an lain dengan spirit yang sama juga didapati pada Q.S. al-Baqarah [2]: 60, 205; Q.S. al-Maidah [5]: 32, Q.S. al-Qashash [28]: 77 dan lain-lain.

<sup>71</sup> "Air pollution," diakses 10 Juni 2025, [https://www.who.int/health-topics/air-pollution?utm\\_source=chatgpt.com#tab=tab\\_2](https://www.who.int/health-topics/air-pollution?utm_source=chatgpt.com#tab=tab_2). ; "Bahaya Polusi Udara bagi Kesehatan: Dampak, Penyebab dan Pencegahannya," diakses 10 Juni 2025, [https://ayosehat.kemkes.go.id/bahaya-polusi-udara-bagi-kesehatan?utm\\_source=chatgpt.com](https://ayosehat.kemkes.go.id/bahaya-polusi-udara-bagi-kesehatan?utm_source=chatgpt.com). Lihat pula: Jos Lelieveld dkk., "Air pollution deaths attributable to fossil fuels: observational and modelling study," *The BMJ* 383 (29 November 2023): e077784, <https://doi.org/10.1136/bmj-2023-077784>.

dan kerusakan lingkungan, energi terbarukan seperti tenaga surya, angin, dan biomassa berkontribusi dalam mengurangi emisi gas rumah kaca dan dampak perubahan iklim (*hifdz al-mal*).<sup>72</sup> Ketiga kemaslahatan dalam dimensi ini saling menguatkan dan melengkapi, menciptakan kebijakan yang tidak hanya fokus pada satu aspek saja, tetapi juga memastikan bahwa kebijakan pembangunan energi ini berkelanjutan, adil, dan sesuai dengan nilai-nilai moral serta agama. Dengan demikian, ketika ketiga kemaslahatan ini berkumpul, maka menjadi saling melengkapi dan menyempurnakan, menghasilkan kebijakan yang lebih efektif dan berkelanjutan untuk masa depan.

Kemudian dalam implementasinya yang lebih luas, penulis juga merumuskan dua kaidah baru yang berkaitan dengan paradigma interkoneksi *masalah* dalam konsep teo-antroposentris berbasis skala prioritas kemaslahatan *dharuriyyat* (primer), *hajiyyat* (sekunder) dan *tahsiniyyat* (tersier) sebagaimana berikut:

إِذَا تَعَارَضَتِ الْمَصَالِحُ وَالْمَفَاسِدُ قُدِّمَ الْأَقْوَى مِنْهَا

“Apabila *masalah* dan *mafsadah* saling bertentangan, maka didahulukan yang paling kuat”

تَغْيِيرُ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ بِتَغْيِيرِ الْمُجْتَمَعِ وَالْثَّقَافَةِ وَالْحَضَارَةِ وَالسِّيَاسَةِ

وَالْإِقْتِصَادِ

---

<sup>72</sup> Yudha Irmansyah Siregar, “Pathways towards net-zero emissions in Indonesia’s energy sector,” *Energy* 308 (1 November 2024): 133014, <https://doi.org/10.1016/j.energy.2024.133014>; A. Suman, “Role of renewable energy technologies in climate change adaptation and mitigation: A brief review from Nepal,” *Renewable and Sustainable Energy Reviews* 151 (1 November 2021): 111524, <https://doi.org/10.1016/j.rser.2021.111524>.

“Perubahan *masalah* dan *mafsadah* seiring dengan perubahan sosial-kemasyarakatan, kultur, peradaban, politik dan ekonomi”

Kaidah pertama menegaskan *masalah* dan *mafsadah* pada tiga dimensi *al-ilahiyyah*, *al-insaniyyah* dan *al-kauniyyah* harus diukur ke dalam tingkatan skala prioritas *dharuriyyah*, *hajiyyah* atau *tahsiniyyah*. Maka pada kasus tertentu dengan pertimbangan ini, kemaslahatan *al-ilahiyyah* (teologis) dalam ranah *tahsiniyyah* (tersier) tidak dapat mengalahkan kemaslahatan *al-insaniyyah* (antropologis) yang masuk dalam kategori *dharuriyyah* (primer). Contoh sederhananya, sebuah pemerintah daerah memutuskan untuk membangun sebuah tempat ibadah yang megah dan indah dengan kubah yang dilapisi emas misalnya. Namun, di saat yang sama masyarakat sekitar masih terjerat kemiskinan atau kekurangan akses terhadap fasilitas kesehatan yang memadai atau kebutuhan dasar lainnya yang lebih mendesak, maka kemaslahatan *al-insaniyyah* dalam bentuk pemenuhan kebutuhan dasar manusia yang termasuk dalam kategori *dharuriyyah* (primer) harus diutamakan.

Begitu pula apabila kemaslahatan *al-kauniyyah* (alam/ekologi) dalam ranah *dharuriyyah* tentu akan diunggulkan dari kemaslahatan *al-ilahiyyah* dan *al-insaniyyah* yang hanya berada pada tataran *hajiyyah* atau *tahsiniyyah*. Misalnya, pelestarian hutan lindung yang berperan penting dalam menjaga keseimbangan ekosistem, mengatur iklim, dan menyediakan oksigen bagi kehidupan, jelas merupakan kebutuhan yang sangat mendesak dan mendasar (*dharuriyyah*) bagi kelangsungan hidup semua makhluk, termasuk manusia. Keputusan untuk melindungi hutan lindung dari deforestasi, meskipun mungkin menghambat proyek pembangunan seperti proyek pertambangan atau *mall*

hiburan yang bersifat *hajiyyah* (sekunder) atau *tahsiniyyah* (tersier), lebih diutamakan karena dampak ekologis dari kehancuran hutan lindung dapat mengancam keberlangsungan hidup itu sendiri. Dengan demikian, pelestarian hutan lindung sebagai bagian dari kemaslahatan *al-kauniyyah* yang bersifat *dharuriyyah* lebih penting dan harus diutamakan, demi kelangsungan hidup manusia dan keseimbangan alam secara keseluruhan.

Kaidah kedua menekankan bahwa *masalahah* atau *mafsadah* dalam ketiga dimensi tersebut bersifat dinamis dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi sosial, budaya, politik, peradaban, serta ekonomi. Dimensi teologis (*al-ilahiyyah*) tidak selalu berada pada tingkat *dharuriyyah*, melainkan dapat juga berada pada tingkat *hajiyyah* atau bahkan *tahsiniyyah*. Hal serupa juga berlaku pada kedua dimensi lainnya, yaitu dimensi antropologis (*al-insaniyyah*) dan ekologis (*al-kauniyyah*). Fleksibilitas ini dapat dipahami sebagai garis *al-hanafiyyah*, istilah yang dipinjam dari teori batas (*nadzariyyat al-hudud*) oleh Muhammad Syahrur. Kemudian, skala prioritas *dharuriyyah*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah* dalam konteks ini berada pada garis *al-istiqamah*, sebab skala prioritas ini memiliki sifat pasti dan tetap.<sup>73</sup>

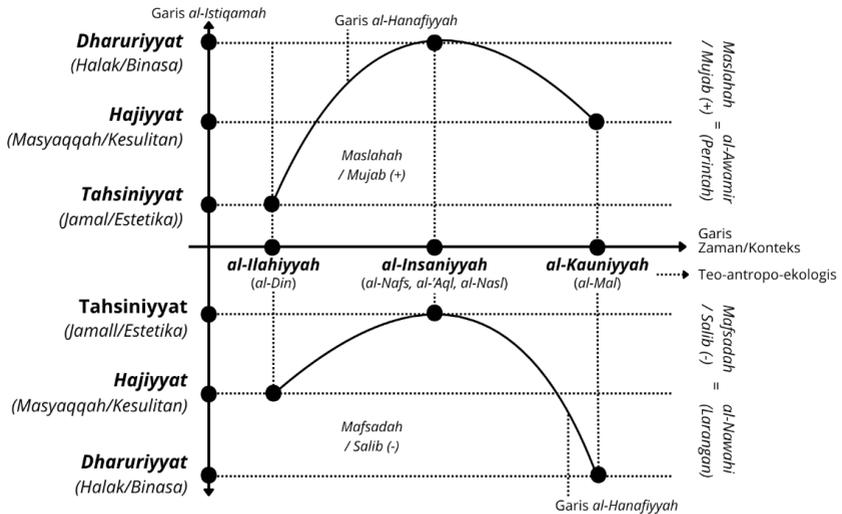
---

<sup>73</sup> Muhammad Syahrur dalam teori batasnya membedakan dua istilah *al-hanif* dan *al-istiqamah*. Kata pertama yakni *al-hanif* dimaknai sebagai gerakan dinamis, fleksibel dan elastis. Sedangkan kata kedua *al-istiqamah* merujuk pada gerakan konstan dan lurus. Lihat: Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1994), 447–49. ; Abdul Mustaqim, "Teori Hudud Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al-Qur'an," *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (27 Juni 2017): 10–12, <https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163>.

Iniilah yang penulis sebut sebagai paradigma interkoneksi *masalah* dalam konsep teo-antropo-ekosentris berbasis skala prioritas *dharuriyyat*, *hajjiyyat* dan *tahsiniyyat* yang apabila digambarkan sebagaimana berikut:

**Bagan 5**

Interkoneksi Masalah dalam Teo-Antropo-Ekosentris berbasis Skala Prioritas Dharuriyyat, Hajjiyyat dan Tahsiniyyat



## F. Penutup: Arah Masa Depan Paradigma Interkoneksi *Masalah*

Sebagai penutup, penulis menekankan kembali bahwa pemahaman secara parsial atas dimensi teologis, antropologis dan ekologis sudah seharusnya dan sesegera mungkin digeser kepada pemahaman yang holistik dan komprehensif. Paradigma interkoneksi masalah yang penulis gagas dalam hal ini menjadi perangkat dan pendekatan untuk menghubungkan ketiga dimensi tersebut agar saling melengkapi (*mutadakhilah*) dan saling menyempurnakan (*mutakamilah*) satu dengan lainnya. Tentu,

tujuan utama dari semua ini adalah untuk kemaslahatan agama, manusia dan alam semesta.

Kemudian, penulis berharap bahwa paradigma interkoneksi masalah dalam teo-antropo-ekosentris berbasis skala prioritas *dharuriyyat*, *hajjiyyat*, dan *tahsiniyyat* dapat dijadikan sebagai pijakan dan landasan untuk menggali hukum (*istinbath al-ahkam*) serta dalam pengambilan keputusan suatu kebijakan, baik di tingkat komunitas masyarakat, institusi, maupun negara. Dengan mengimplementasikan paradigma ini, hukum-hukum dan kebijakan yang dihasilkan diharapkan dapat lebih bijaksana, karena memperhatikan kemaslahatan yang melibatkan tiga dimensi yang sama-sama penting, yaitu teologis, antropologis, dan ekologis. *Wa Allah a'lam bi al-Shawab.*

#### **G. Ucapan Terimakasih**

Tiada kata yang pantas saya sampaikan dalam kesempatan ini melainkan ucapan syukur yang sedalam-dalamnya ke hadirat Allah SWT yang telah menganugerahkan nikmat dan rahmat-Nya kepada kami sehingga kami bisa berdiri di podium ini, dengan ucapan alhamdulillah seraya berdoa dengan doa Nabi Ibrahim AS:

رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن  
أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من  
المسلمين (الأحقاف: 15)

“Wahai Tuhanku, berilah petunjuk agar aku dapat mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku, dan dapat beramal saleh yang Engkau ridhai, serta berilah kesalehan kepadaku hingga anak cucuku. Sesungguhnya aku bertobat kepada-Mu dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang muslim”

Selanjutnya ucapan terimakasih yang tak terhingga saya sampaikan kepada yang terhormat:

1. Bapak Menteri Agama RI, **Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar** yang telah menerbitkan SK Nomor: 170067/MA/KP.07.6/03/2025 tentang Pengangkatan Guru Besar/Profesor saya dalam bidang keahlian Ushul Fiqh
2. Bapak Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syekh Wasil Kediri, **Prof. Dr. H. Wahidul Anam, M.Ag**, Para Wakil Rektor dan seluruh pejabat dan staf Rektorat atas support dan bantuan teknis proses pengajuan Guru Besar saya sampai diterimanya SK Guru Besar saya dari Menteri Agama RI.
3. Bapak Ketua Senat Universitas Islam Negeri (UIN) Sekh Wasil Kediri, **Prof. Dr. H. Nur Ahid, M.Ag**, Sekretaris Senat, dan seluruh anggota Senat yang telah memberikan rekomendasi pengusulan Guru Besar saya serta kemudahan-kemudahan yang bersifat teknis.
4. Wakil Dekan 1 Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Syekh Wasil Kediri bidang akademik, kemahasiswaan dan kerjasama, **Dr. Hj. Robingatun M. Pd.I**, Wakil Dekan 2 bidang Perencanaan, Keuangan, dan Ketenagaan, bapak **Dr. Qomarul Huda, M.Fil.I**, Kabag TU, bapak **Husnu Rofik, MM**, seluruh Kaprodi, Sekprodi, Kepala Laboraturium, pegawai tendik dan seluruh dosen dan staf di lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Universitas Islam Negeri (UIN) Syekh Wasil Kediri. Bersama mereka saya merasakan indahnya suasana akademik khas FUDA: egaliter, terbuka, kebersamaan, santai tanpa kehilangan ruh profesionalitasnya.

5. Terimakasih saya sampaikan kepada guru-guru saya, para Masyayikh Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo: **KH. Muhammad Hasyim Zaini** (alm), **KH. Abdul Wahid Zaini** (alm), **KH. Hasan Abdul Wafi** (alm), **KH. Abdul Haq Zaini** (alm), **KH. Nur Khatim Zaini** (alm), **KH. Zuhri Zaini**, dan **KH. Malthuf Siraj**. Mereka bukan hanya mengajari ilmu agama dan arti penting Panca Kesadaran (*al-Wa'ayat al-Khams*): Kesadaran Beragama (*al-Wa'yu al-Diniy*), Kesadaran Berilmu, (*al-Wa'yu al-'Ilmiy*) Kesadaran Berbangsa dan Bernegara (*al-Wa'yu al-Sya'biy wa al-Hukumiy*) Kesadaran Bermasyarakat (*al-Wa'yu al-Ijtima'iy*), dan Kesadaran Berorganisasi (*al-Wa'yu al-Nidlamiy*), tetapi sikap dan perilaku beliau benar-benar mejadi suri tauladan saya dalam menapaki kehidupan ideal, yakni kesimbangan dalam segala hal: duniawi-ukhrawi, lahiriah-batiniyyah, bimbingan wahyu dan akal sehat.
6. Pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Ngawi, Pengurus *Idaroh Syu'biyyah Jam'iyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah* (JATMAN) Kabupaten Ngawi, Pengurus Takmir Masjid Agung Baiturrahman Ngawi. Bersama mereka saya dapat berbagi waktu melaksanakan pengabdian kepada masyarakat dengan baik sesuai program yang direncanakan. Terkait pengabdian ini secara khusus saya sampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada **Mas Arifin, S.Pd.I**, (sekretaris & full timer MUI) **ustadz Samsul Hadi, M. Pd.I** (Waketum MUI Ngawi & Takmir Masjid Agung Baiturrahman Ngawi, dan Ketua BAZNAS Ngawi), **ustadz Faruk Nur Qomar, S.Sos** (Sekretaris Umum MUI Ngawi & Masjid Agung Baiturrahman Ngawi), **ustadz Saipul Bakri, M. Pd.I** (Sekretaris JATMAN Ngawi), **ustadz Latif Nur Basit, S.HI** (full timer Masjid

Agung Baiturrahman Ngawi), dan **ustadz Dr. Hamdani, MA** pengurus MUI Ngawi, Masjid Agung Baiturrahman Ngawi, dan JATMAN Ngawi, dan komisioner BAZNAS Ngawi yang selalu siaga di posisi dan kondisi apa pun.

**Secara khusus, ucapan terimakasih yang tak terhingga saya sampaikan kepada:**

1. **Ayahanda, Moch. Thahir** (alm) yang telah mengajarkan dengan ilmu dan *haliyah*-nya agar pantang menyerah ikhtiar menggapai kesuksesan dengan keikhlasan dan tawakkal kepada Allah swt. Semoga Allah swt mengampuni dosa-dosanya dan menerima seluruh amal baiknya, dan semoga kelak dimasukkan ke dalam surga bersama Nabi Muhammad saw. Ucapan terimakasih yang sedalam-dalamnya saya sampaikan kepada **Ibunda Siti Saleha** atas jasa-jasanya yang tak mungkin saya sebutkan berapa jumlahnya. Untaian doa terbaik beliau selalu mengiringi setiap tahapan kesuksesan saya baik dalam studi, karier, maupun pengabdian kepada masyarakat. Semoga beliau sehat wal afiat selalu, dan diberikan umur panjang yang barokah. Terimakasih yang setinggi-tingginya saya sampaikan pula kepada bapak mertua, **H. Samuri** beserta ibu, **Hj. Juwariyah** (almh) atas supportnya yang luar biasa kepada saya dalam studi lanjut strata dua (S-2) dan strata tiga, (program doktoral /S-3) berupa doa dan biaya. Semoga Allah swt senantiasa menambah keberkahan kepada mereka berdua di dunia dan akhirat.
2. Istriku tercinta, **Nana Najibah, S. Pd.** yang dengan penuh ketulusan dan cinta membersamai saya dalam keadaan suka maupun duka, mengarungi bahtera rumah tangga, merawat dan mendidik anak-anak, serta berjuang lahir-

batin merintis dan membina Pondok Pesantren Nurul Jadid Sejati. Demikian pula, saya sampaikan terimakasih kepada anak-anakku: **Muhammad Imdad Ilhami, Ahmad Hadziq Madani, Muhammad Althaf Syamkhitsa, Marmara Kanza Syarifa, Intan Amelia** dan cucuku, **Muhammad Ahda el-Haq Ilhami** Bersama kalian semua keluarga terasa hangat dan bermakna. Semoga kalian semua sehat wal afiat selalu, panjang umur yang barokah, serta sukses di dunia dan akhirat.

Di penghujung orasi ini, saya sampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada bapak/ibu hadirin yang terhormat atas kesediaanya menghadiri dan memberikan doa restu pengukuhan Guru Besar ini. Semoga Allah swt membalas kebaikan bapak/ibu semuanya dengan berlipat-lipat kebaikan duniawi-ukhrawi. Dari lubuk hati yang paling dalam, saya mohon dimaafkan apabila terdapat banyak kekurangan dan kesalahan.

هدانا الله وإياكم إلى سبيل الرشاد, والله الموفق إلى أقوم الطريق.  
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abidin, Muhammad Zainal. *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.
- Administrator. "Logo Baru UIN Syahada Padang Sidempuan Resmi Diumumkan - Realitas Online." Logo Baru UIN Syahada Padang Sidempuan Resmi Diumumkan - Realitas Online. Diakses 12 Juni 2025. <https://www.realitasonline.id/sumut/10248081386/logo-baru-uin-syahada-padang-sidempuan-resmi-diumumkan>.
- "Air pollution." Diakses 10 Juni 2025. [https://www.who.int/health-topics/air-pollution?utm\\_source=chatgpt.com#tab=tab\\_2](https://www.who.int/health-topics/air-pollution?utm_source=chatgpt.com#tab=tab_2).
- Aljuraimy, dan A. Halil Tahir. "MAQASID QS. AL-FIIL: KONEKSITAS MUNASABAH DAN AL-KULLIYAT AL-KHAMS." *An-Nuha* 6, no. 2 (Desember 2019).
- Auda, Jasser. *al-Ijtihad al-Maqashidiy min al-Tashawwur al-Ushuliy ila al-Tanzil al-'Amaliy*. Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013.
- . *Naqd Nadzariyyah al-Naskh: Bahts fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*. Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013.
- "Bahaya Polusi Udara bagi Kesehatan: Dampak, Penyebab dan Pencegahannya." Diakses 10 Juni 2025. [https://ayosehat.kemkes.go.id/bahaya-polusi-udara-bagi-kesehatan?utm\\_source=chatgpt.com](https://ayosehat.kemkes.go.id/bahaya-polusi-udara-bagi-kesehatan?utm_source=chatgpt.com).
- Bawden, Anna, Anna Bawden Health, dan social affairs correspondent. "Record Levels of Heat-Related Deaths in 2023 Due to Climate Crisis, Report Finds." *The Guardian*, 30 Oktober 2024, bag. Environment. <https://www.theguardian.com/environment/2024/oct/30/record-levels-of-heat-related-deaths-in-2023-due-to-climate-crisis-report-finds>.
- Brennan, Andrew, dan Norva Y. S. Lo. "Environmental Ethics." Dalam *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disunting oleh Edward N. Zalta dan Uri Nodelman, Summer 2024. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024.

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-environmental/>.

- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan al-. *Dhawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1982.
- Carrington, Damian, dan Damian Carrington Environment editor. "Almost 40% of World's Glaciers Already Doomed Due to Climate Crisis – Study." *The Guardian*, 29 Mei 2025, bag. Environment. <https://www.theguardian.com/environment/2025/may/29/almost-40-of-worlds-glaciers-already-doomed-due-to-climate-crisis-study>.
- "Climate Change." Diakses 31 Mei 2025. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>.
- Dimasyqi, Ismail ibn Umar ibn Katsir al-. *Tafsir ibn Katsir*. Vol. 6. Arab Saudi: Dar ibn al-Jauzi, 2010.
- Fasi, 'Allal al-. *Maqasid al-Syari'ah wa Makarimuha*. Kairo: Dar al-Salam, 2011.
- Forest Watch Indonesia. "Menyorot Kembali Deforestasi." Diakses 4 Juni 2025. <https://fwi.or.id/menyorot-kembali-deforestasi/>.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- . *al-Mustashfa min 'ilm al-Ushul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Gufron, M. "Transformasi Paradigma Teologi Teosentris Menuju Antroposentris:Telaah atas Pemikiran Hasan Hanafi." *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (15 Juni 2018): 141–71. <https://doi.org/10.18326/mlt.v3i1.141-171>.
- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1986.
- Hanafi, Hasan. *Agama Ideologi dan Pembangunan*. Terj. Sonhaji Shaleh. Jakarta: P3M, 1991.
- Haq, S. Nomanul. "Islam and Ecology: Toward Retrieval and Reconstruction." Dalam *Religion and ecology: can the climate change?* Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001.
- Hosen, Ibrahim. "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam." Dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: PARAMADINA, 1995.
- Ibn 'Asyur, Muhammad al-Thahir. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Tunisia: Dar Sukhun li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2007.

- Kemenag. “Ekoteologi dan Peran Agama dalam Menjaga Lingkungan Menurut Para Pakar.”  
<https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/ekoteologi-dan-peran-agama-dalam-menjaga-lingkungan-menurut-para-pakar>.  
 Diakses 2 Juni 2025.  
<https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/ekoteologi-dan-peran-agama-dalam-menjaga-lingkungan-menurut-para-pakar>.
- Kementerian Agama RI. *al-Qur’an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*. Vol. 9. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Disunting oleh AE Priyono. Yogyakarta: Penerbit Tiara Wacana, 2017.
- Lelieveld, Jos, Andy Haines, Richard Burnett, Cathryn Tonne, Klaus Klingmüller, Thomas Münzel, dan Andrea Pozzer. “Air pollution deaths attributable to fossil fuels: observational and modelling study.” *The BMJ* 383 (29 November 2023): e077784.  
<https://doi.org/10.1136/bmj-2023-077784>.
- MacKinnon, Barbara. *Ethics: Theory and Contemporary Issue*. California: Thomson/Wadsworth, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. 4 ed. Jakarta: PARAMADINA, 1998.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas, Fiqh al-‘Aqaliyyat dan Evolusi Maqashid al-Syari’ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Musadad, Ahamad, Mustaniroh, dan Umi Indasyah Zahro. *PEMIKIRAN ILMU KALAM: Dari Klasik sampai Kontemporer*. Kota Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2021.
- Mustaqim, Abdul. “Teori Hudud Muhammad Syahrur Dan Kontribusinya Dalam Penafsiran Al-Qur’an.” *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran Dan Hadis* 1, no. 1 (27 Juni 2017): 01–26.  
<https://doi.org/10.29240/alquds.v1i1.163>.
- Najjar, Abd al-Majid al-. *Maqashid al-Syari’ah bi ‘Ab’ad Jadidah*. Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 2012.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1978.
- Ortiz-Bobea, Ariel, Toby R. Ault, Carlos M. Carrillo, Robert G. Chambers, dan David B. Lobell. “The Historical Impact of Anthropogenic Climate

- Change on Global Agricultural Productivity.” *Nature Climate Change* 11, no. 4 (April 2021): 306–12. <https://doi.org/10.1038/s41558-021-01000-1>.
- Qahthani, Mushfir ibn 'Ali al-. *al-Wa'y al-Maqashidi: Qira'ah Mu'ashirah li al-'Amal bi Maqashid al-Syari'ah fi Manahi al-Hayah*. Beirut: al-Syabakah al-'Arabiyyah, 2013.
- Qaradawi, Yusuf al-. *Ri'ayah al-bi'ah fi Syari'ah al-Islam*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Rais, M. Amien. *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Raysuni, Ahmad al-. *Maqashid al-Maqashid al-Ghayat al-'Ilmiyyah wa al-'Amaliyyah li Maqashid al-Syari'ah*. Beirut: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abhats wa al-Nasyr, 2013.
- . *Nadzariyat al-Maqashid 'inda al-Imam al-Syatibi*. Herndorn, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Robinson, Deena. “The Biggest Environmental Problems Of 2021.” *Earth.Org* (blog), 9 Januari 2025. <https://earth.org/the-biggest-environmental-problems-of-our-lifetime/>.
- Saifullah, Saifullah. “Renaissance Dan Humanisme Sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern.” *Jurnal Ushuluddin* 22, no. 2 (1 Desember 2014): 133–44. <https://doi.org/10.24014/jush.v22i2.731>.
- Shidiq, Sapiuddin. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Siregar, Yudha Irmansyah. “Pathways towards net-zero emissions in Indonesia’s energy sector.” *Energy* 308 (1 November 2024): 133014. <https://doi.org/10.1016/j.energy.2024.133014>.
- Siswanto. “Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Islam.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (Desember).
- Suhayli, Muhammad Amin. *Qa'idah Dar'u al-Mafasid Awla min Jalb al-Mashalih*. Mesir: Dar al-Salam, 2010.
- Suman, A. “Role of renewable energy technologies in climate change adaptation and mitigation: A brief review from Nepal.” *Renewable and Sustainable Energy Reviews* 151 (1 November 2021): 111524. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2021.111524>.
- Syahida, Ahmad Ridla. *Ekosufisme dalam Tafsir Indonesia Kontemporer*. Purbalingga: EUREKA MEDIA AKSARA, 2023.

- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Damaskus: al-Ahali li al-Nasyr wa al-Tawzi', 1994.
- Syatibi, Abu Ishaq al-. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Thabari, Muhammad ibn Jarir al-. *Tafsir al-Thabari: Jami al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an*. Vol. 21. Kairo: Dar Hijr, 2001.
- Thahir, A. Halil. *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksitas Masalahah*. Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015.
- . "Towards the Multidimensional Ushul Al-Fiqh: A Study of the Integration of Science in the Fatwa of Majelis Ulama Indonesia." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 8, no. 2 (7 Mei 2024): 687–705. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i2.19686>.
- "The Paris Agreement | UNFCCC." Diakses 31 Mei 2025. <https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement>.
- Thufi, Najm al-Din al-. *Kitab al-Ta'yin fi Syarh al-Arba'in*. Beirut: Muassasat al-Rayyan, 1994.
- Tucker, Mary Evelyn, dan John A. Grim. "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology." Dalam *Religion and ecology: can the climate change?* Cambridge, Mass: American Academy of Arts and Sciences, 2001.
- "UIN SUNAN KALIJAGA." Diakses 12 Juni 2025. <https://uin-suka.ac.id/id/show/berita/1022-1/perjuangkan-pendidikan-agama-islam-yang-holistik-prof-sukiman-dikukuhkan-sebagai-guru-besar>.
- Von storch, Hans, dan Nico and Stehr. "Anthropogenic climate change: a reason for concern since the 18th century and earlier." *Geografiska Annaler: Series A, Physical Geography* 88, no. 2 (1 Juni 2006): 107–13. <https://doi.org/10.1111/j.0435-3676.2006.00288.x>.
- WASPADA. "UIN Syahada Padangsidimpuan Gelar FDG Rumuskan Buku SPOMA Berbasis Nilai Teoantropoekosentris." *WASPADA (blog)*, 5 Juni 2025. <https://www.waspada.id/sumut/uin-syahada-padangsidimpuan-gelar-fdg-rumuskan-buku-spoma-berbasis-nilai-teoantropoekosentris/>.

- “What was the Industrial Revolution’s Environmental Impact?” Diakses 11 Juni 2025. <https://greenly.earth/en-gb/blog/ecology-news/what-was-the-industrial-revolutions-environmental-impact>.
- Yasin, Taslim HM. *Studi Ilmu Kalam*. Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, 2014.
- Zuhailiy, Wahbah al-. *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Zuhir, Mada Apriandi. “Dialektika Prinsip Ekologi, Pembangunan, Kedaulatan dan Yurisdiksi Negara Sebagai Dasar Pengaturan Hukum Lingkungan Terkait Perubahan Iklim.” Dalam *BUNGA RAMPAI PEMIKIRAN-PEMIKIRAN KEILMUAN, KEMASYARAKAT DAN KENEGARAAN DALAM PERSPEKTIF HUKUM INTERNASIONAL DALAM RANGKA PURNA BAKTI H. USMAWADI, SH., MH (37 TAHUN PENGABDIAN DI FH-UNSRI)*. Palembang: UNSRI PRESS, 2021.

## CURRICULUM VITAE (CV)

### A. Profil Diri

- Nama : Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, MHI
- NIP : 197111212005011006
- NIDN : 2021117102
- Pekerjaan : Dosen dan Peneliti
- Instansi Kerja : Fakultas Ushuluddin dan Dakwah  
Universitas Islam Negeri (UIN) Syekh  
Wasil Kediri
- Pangkat : Pembina Tk. I, IV/b
- Bidang Keahlian : Ushul Fiqh
- Alamat : Pondok Pesantren Nurul Jadid Sejati  
Desa Randusongo Kecamatan Gerih  
Kabupaten Ngawi Provinsi Jawa  
Timur
- Phone : 08123498093
- Email : [halilthahir@gmail.com](mailto:halilthahir@gmail.com)

### B. Keluarga

- Ayah : Moch. Thahir (alm)
- Ibu : Saleha
- Saudara : 1. Susmiati Thahir  
2. Isnaniyyah Thahir  
3. Ahmad Bashori Thahir, SH  
4. Hatim Thohir, S. Pd.  
5. Rahmad Zubandi Thahir, S. Ag.,  
MM  
6. Nur Fadlilah Thahir, S. Pd.
- Istri : Nana Najibah, S. Pd.
- Anak : 1. Muhammad Imdad Ilhami Khalil,  
M.Ag  
2. Ahmad Hadziq Madani Ilham Khalil  
3. Muhammad Althaf Syamkhitsa  
Ilham Khalil

- Cucu : Marmara Kanza Syarifah Khalil
- Menantu : Muhammad Ahda el-Haq Ilhami  
: Intan Amelia, S. Pd.

### C. Riwayat Pendidikan

1. SDN Tamansari Desa Tamansari Kec. Sumbermalang Kab.Situbondo, lulus 1983
2. MTS Nurul Jadid Paiton Probolinggo, lulus 1986
3. MA Nurul Jadid Paiton Probolinggo, lulus 1989
4. Fakultas Syari'ah Jurusan Qodho' (Peradilan Agama) IAI Nurul Jadid Paiton, lulus 1994
5. Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya (S2) Konsentrasi Syari'ah, lulus 2003
6. Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya (S3) Ilmu Ke-Islaman, lulus 2012
7. Pondok Pesantren Nurul Jadid Paiton Probolinggo (1983-1996)

### D. Lawatan Ilmiah Luar Negeri

1. Workshop On Research Methodology In Islamic Studies di Fakultas Theologi Universitas Marmara Turki (2013)
2. Post Doctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education (POSFI) di Universitas Soes dan Universitas Manouba Tunisia (2014)
3. Short Course di Universitas Teologi Malaysia (2015)
4. Penelitian Internasional Kolaboratif di Universitas Antar Bangsa Selangor Malaysia (2017)
5. Visiting Lecture di Fakultas Ushuluddin di Univerciti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Brunei Darussalam (2024)

### E. Riwayat Pangkat/Golongan

No	Pangkat	Gol. Ruang	Tahun
1	Penata Muda Tk.I	III/b	2005
2	Penata	III/c	2010

3	Penata Tk. I	III/d	2014
4	Pembina	IV/a	2016
5	Pembina Tk. I	IV/b	2024

#### F. Riwayat Jabatan Fungsional

No	Jabatan	Tahun
1	Tenaga Pengajar	2006
2	Asisten Ahli	2007
3	Lektor	2010
4	Lektor Kepala	2014
5	Guru Besar/Profesor	2025

#### G. Riwayat Jabatan/Tugas Tambahan

No	Jabatan	Tahun
1	Anggota Senat Wakil Dosen Jurusan Ushuluddin	2007-2011
2	Kepala Pusat Kajian Bahasa Arab	2011-2013
3	Ketua Prgram Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) S-1	2013-2014
4	Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Pascasarjana S-2	2014-2022
5	Ketua Program Studi Hukum Keluarga Islam (HKI) Pascasarjana S-2	2017-2018
6	Ketua Program Doktorat (S-3) Prodi Studi Islam	2021
7	Wakil Direktur Pascasarjana	2019-2022
8	Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah	2022-sekarang

## H. Karya Ilmiah

### Buku

No	Judul	Penerbit	Tahun
1	IJTIHAD MAQÂSIDI: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah	LKiS Aksara Pelangi	2015
2	Min Huna Natakallam: Durus al-Lughah al-‘Arabiyyah (1)	LBB STAIN Kediri	2011
3	Hayya Bina Naqra’: Durus al- Lughah al-‘Arabiyyah (2)	LBB STAIN Kediri	2011
4	Nahwa Afshah al-Kalam: Durus al-Lughah al- ‘Arabiyyah (1)	LBB STAIN Kediri	2012
5	Qira’atuna al-Mu’ashirah: Durus al-Lughah al- ‘Arabiyyah (2)	LBB STAIN Kediri	2012

### Jurnal

No	Judul	Jurnal	Tahun
1	Towards the Multidimensional Ushul Al- Fiqh: A Study of the Integration of Science in the Fatwa of Majelis Ulama Indonesia	Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam	2024
2	PERNIKAHAN USIA DINI DALAM PERSPEKTIF HADIS: TELAAH KONTEMPORER MELALUI PENDEKATAN PSIKOLOGI	Canonia Religia	2024

3	Tafsir Pemikiran Muhammad Syahrur tentang Waris dan Kontribusinya Bagi Perkembangan Hukum Kewarisan di Indonesia (Studi Analisis Kompilasi Hukum Islam)	Mahakim: Journal of Islamic Family Law	2023
4	Ziarah Wali dalam Tradisi Masyarakat	Gunung Djati Conference Series	2023
5	Tradisi Tahlilan sebagai Akulturasi Budaya dan Agama	Gunung Djati Conference Series	2023
6	Ketidaksetaraan Gender dalam Kajian Tasawuf	Gunung Djati Conference Series	2023
7	Metode Tafsir Hamka dalam Tafsir Al-Azhar	Gunung Djati Conference Series	2023
8	IMAN DAN KEADILAN GENDER: Menjawab Legitimasi Pemikiran Kaum Feminis Liberal Tentang Ketidakadilan Gender dalam Islam	Akademika	2022
9	Analisis Teori Fungsionalisme Struktural Talcott Person atas Metode Pembagian Waris Adat Berbasis Resolusi Konflik di Desa Jiken Kecamatan Tulangan, Sidoarjo	Refleksi Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam	2022
10	القواعد الأصولية في كتاب الموافقات للإمام أبي اسحاق الشاطبي: دراسة علم	Qawānīn Journal of	2022

	(Epistemological المعرفة Study)	Economic Syaria Law	
11	Upaya Pencegahan Meningkatnya Pernikahan Dini di Masa Pandemi Covid-19: Studi Pendampingan Pengabdian Masyarakat di Desa Ngetos Kabupaten Nganjuk	Abdimas Indonesian Journal	2021
12	HIJĀB DAN JILBAB PERSPEKTIF ASMA BARLAS DAN POSISINYA DALAM TIPOLOGI TAFSIR KONTEMPORER SAHIRON SYAMSUDDIN	QOF	2021
13	Implementasi Akuntabilitas dan Transparansi Zakat: Pengembangan Sumber Daya Manusia di Lembaga Amil Zakat Rumah Peduli Nurul Fikri	Management of Zakat and Waqf Journal (MAZAWA)	2021
14	Pasang Surut Pemikiran Al-Syafi'i Telaah Pemikiran Qaul Qadim dan Qaul Jadid dengan Pendekatan Teori Siklus Ibnu Khaldun	An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya dan Sosial	2021
15	The Effectiveness of Images in Improving the Writing Skills of Students of Darul Ulum 2 High School in Jombang, East Java	Journal of Arabic Language Teaching	2021
16	ارتباط مقاصد الشريعة بأصول الفقه في استنباط الأحكام من النصوص	Qawānīn Journal of	2021

		Economic Syaria Law	
17	Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah	Millah: Journal of Religious Studies	2020
18	PESAN MORAL DIBALIK KISAH NABI MUSA DAN NABI KHIDIR DALAM QS. AL-KAHFI: (Studi Atas Penafsiran al-Razi dalam Mafatih al-Ghayb)	QOF	2020
19	METODOLOGI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA: Telaah atas Fatwa Bidang Ibadah, Sosial dan Budaya dengan Pendekatan Maqasid Al-Shari'ah	Qawānīn Journal of Economic Syaria Law	2020
20	Local Tradition as Sunnah in Malik's Perspective and its Relevance to Islamic Law Development in a Pluralistic Society	International Journal of Innovation	2020
21	Neutrality Debate in Philosophy against The Integration of Science Technology and Religion	International Journal of Innovation	2020
22	Integration of Maqasid Al- Shari'ah on the Islamic Institute (In case: Islamic Institute in Indonesia and Malaysia)	International Journal of Innovation	2020

23	تطوير الوسيلة التعليمية بنظام الإنجليزية بدون صعوبة باستخدام تطبيق أندرويد لمهارة الكلام	Lughawiyah: Journal of Arabic Education and Linguistics	2020
24	Maqasid Qs. Al-Fiil: Koneksitas Munasabah dan Al-Kulliyat Al-Khams	An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya dan Sosial	2019
25	MENAKAR SEJARAH TAFSIR MAQĀSIDĪ	QOF	2018
26	POLARISASI MODERATISME ISLAM; TINJAUAN MAQASHID SYARI'AH	An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya dan Sosial	2018
27	PEMBERITAAN FATWA MUI TENTANG ATRIBUT KEAGAMAAN NON- MUSLIM DI DETIK.COM DAN REPUBLIKA.CO.ID	MEDIAKITA	2017
28	Metode Ijtihad Menurut Ibnu Hazm; Telaah Kitab al- Ihkām Fi Uṣūl al-Ahkām	Realita: Jurnal Penelitian dan Kebudayaan Islam	2016
29	MAQĀSID SHARĪ'AH SEBAGAI METODE PENGALIAN HUKUM ISLAM: ANTARA AL- GHAZĀLĪ, AL-SHAṬĪBĪ, DAN AL-ṬUFĪ	EMPIRISMA Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam	2016

30	Membangun Epistemologi Ekonomi Islam: Mendialogkan Epistemologi Positivisme Dengan Epistemologi Islam	EMPIRISMA Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam	2014
31	Gaya Bahasa Al-Qur'an: Analisis Terhadap Kata Bermakna Ganda	Empirisma Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam	2014
32	Teori Masalahah Najm al-Din al-Tufi: Telaah Kitab al-Ta'yin fi Sharh al-Arba'in dan Sharh Mukhtasar al-Rawdah	Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman	2011
33	Dari Nalar Literalis-Normatif Menuju Nalar Kontekstualis-Historis dalam Studi Islam	Islamica: Jurnal Studi Keislaman	2010
34	Membongkar Ortodoksi dalam Islam: Telaah Pemikiran Muhammad Arkoun	Jurnal al-'Adalah	2009
35	Rekonstruksi Dalil-Dalil Hukum Para Imam Mazhab: Menimbang Masalahah Sebagai Dalil Hukum Terdepan	Empirisma Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam	2008
36	MENGGUGAT KONSEP IHTHIYATH DALAM I'ADAH SHALAT DLUHUR BA'D AL-JUM'AT	Empirisma Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam	2007

## I. Pengalaman Organisasi

No	Organisasi/Lembaga	Jabatan	Tahun
1	Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Ngawi	Ketua Umum	2017-2022 2022-2027
2	Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Timur	Komisi Fatwa	2021-2025
3	Jam'iyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah (JATMAN) Idaroh Syu'biyyah/Kabupaten Ngawi	Mudir	2022-2027
4	Jam'iyah Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabaroh An-Nahdliyyah (JATMAN) Idaroh Wustho/Provinsi Jawa Timur	Katib	2018-2023 2023-2028
5	Takmir Masjid Agung Baiturrahman Kabupaten Ngawi	Ketua Umum	2022-sekarang
6	PC. Nahdlatul Ulama (NU) Kabupaten Ngawi	Wakil Rois Syuriah	2018-2023 2024-2029
8	PC. Nahdlatul Ulama (NU) Kabupaten Ngawi	Wakil Katib Syauriah	2013-2018
9	PC. Gerakan Pemuda Ansor Kabupaten Ngawi	Wakil Ketua	2002-2007 2027-2012

10	Pondok Pesantren Nurul Jadid Sejati	Pendiri/Pengasuh	2020- sekarang
----	--	------------------	-------------------

# ORASI ILMIAH PENGUKUHAN GURU BESAR

Prof. Dr. H. A. Halil Thahir, M.H.I.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
SIEKH WASIL  
KEDIRI