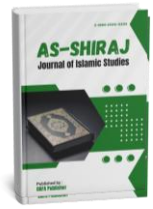
AS-SHIRAJ: JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES
https://ejournal.darulfaizin.or.id/index.php/asshiraj
VOL. 1, NO. 4, 2026, PP. 309-324
P-ISSN: 3123-8386 E-ISSN: 3123 – 8297



Fondasi Akidah Perdamaian dalam Sunnah: Model Tauhid-Maqāṣidī bagi Studi Hadis Kontemporer

Engkos Kosasih

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung

Email Korespondensi: engkos.kosasih@uinsgd.ac.id

Info Artikel

Kata Kunci:

Sunnah Nabawiyah; Perdamaian; Tauhid; Maqāṣid Al-Syarī'Ah; Studi Hadis.

Riwayat Artikel:

Dikirim : 09/09/2026
Direview : 17/10/2026
Diterima : 30/10/2026

Abstrak

Artikel ini mengkaji fondasi akidah bagi perdamaian dalam Sunnah Nabawiyah dan merumuskan model analitis yang menghubungkan tauhid, rahmah, keadilan, ilmu, serta maqāṣid al-syarī'ah. Penelitian menggunakan studi kepustakaan kualitatif dengan analisis hadis tematik, pendekatan historis, teologis-etis, dan maqāṣidī. Data primer mencakup Al-Qur'an, kitab-kitab hadis utama, dan kajian Youness El Khamlichi tentang fondasi akidah perdamaian. Analisis dilakukan melalui verifikasi sumber, pembacaan konteks, klasifikasi fungsi teks, penilaian maslahat, dan sintesis konseptual. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perdamaian merupakan tatanan moral-teologis positif yang bertumpu pada iman kepada Allah al-Salām, perlindungan jiwa, rahmah, keadilan, ilmu, serta pemeliharaan al-ḍarūriyyāt. Perang ditempatkan sebagai instrumen korektif yang dibatasi sebab, otoritas, sasaran, dan proporsionalitas. Artikel menawarkan Model Perdamaian Tauhidik-Maqāṣidī dalam enam tahap: orientasi teologis, verifikasi teks, kontekstualisasi etis, perlindungan kebutuhan primer, pengelolaan konflik proporsional, dan rekonsiliasi konstruktif. Model ini memperkuat studi hadis kontemporer dengan mengintegrasikan akidah, kritik hadis, fikih, etika, dan maqāṣid.

*This work is licensed under a **Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License**.*

PENDAHULUAN

Tema perdamaian menempati posisi penting dalam studi Islam karena menyentuh sekaligus wilayah akidah, akhlak, fikih, politik, dan relasi sosial. Dalam sumber utama yang menjadi pijakan artikel ini, Youness El Khamlichi mengajukan persoalan mendasar: apakah konteks alamiah bagi Islam dan pelaksanaan syiar-syiarnya adalah perdamaian atau peperangan. Pertanyaan tersebut tidak bersifat semantik semata. Ia menentukan cara umat membaca ayat-ayat perang, hadis-hadis jihad, hubungan dengan non-Muslim, legitimasi kekuasaan, bahkan cara

membangun keamanan sosial. El Khamlichi mengusulkan asumsi bahwa perdamaian merupakan konteks syariat yang natural, sedangkan perang harus dibaca sebagai respons terhadap keadaan tertentu dan dibatasi oleh tujuan yang lebih tinggi (El Khamlichi, 2017).

Pandangan demikian memperoleh dasar teologis yang kuat apabila konsep *al-silm* dan *al-salām* tidak dipisahkan dari bangunan tauhid. Al-Qur'an menyebut Allah sebagai *al-Salām,* sementara tradisi profetik menghubungkan iman, keselamatan, lisan, tangan, hak tetangga, pemeliharaan darah, dan penyebaran salam ke dalam satu tata etis yang koheren. Dengan kata lain, perdamaian dalam Islam bukan sekadar agenda politik setelah konflik, tetapi cara hidup yang bertumpu pada pengakuan terhadap Tuhan, kesucian manusia, keteraturan moral, dan tanggung jawab sosial. Pada titik ini, pembacaan hadis tentang konflik tidak memadai apabila dilakukan secara atomistik, yakni mengambil satu teks tanpa mempertemukannya dengan keseluruhan jaringan dalil mengenai *rahmah,* keadilan, amanah, larangan kezaliman, dan perlindungan jiwa (QS al-Ḥashr [59]: 23; Muslim ibn al-Ḥajjāj, n.d.).

Problem akademik muncul ketika dua kecenderungan ekstrem saling berhadapan. Kecenderungan pertama mereduksi jihad menjadi perang dan menjadikan relasi konfliktual sebagai struktur dasar hubungan antara Muslim dan pihak lain. Kecenderungan kedua, sebagai reaksi terhadap ekstremisme, menafsirkan perdamaian secara normatif namun mengabaikan fakta bahwa Sunnah juga memuat ketentuan perang, pembelaan diri, hukuman, dan pengelolaan kekuasaan. Kedua posisi itu sama-sama berisiko menghilangkan kompleksitas tradisi. Studi hadis membutuhkan kerangka yang dapat menjelaskan kapan teks konflik bersifat konstitutif, kapan bersifat responsif, apa tujuan moralnya, dan bagaimana ia dihubungkan dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (Al-Qaraḍāwī, 2009).

Dalam literatur klasik, pembahasan tentang perdamaian sering tersebar dalam bab *al-siyar, al-jihād, al-ṣulḥ, al-amān, al-hudnah, al-jiwār,* dan *al-'uhūd.* Para fuqaha mendiskusikan sebab perang, status perjanjian, perlindungan non-kombatan, larangan khianat, serta kewajiban memenuhi akad. Sementara itu, literatur akidah dan tasawuf menekankan nilai tawakal, *rahmah,* pembersihan jiwa, pengendalian amarah, serta kesadaran akan persaudaraan manusia. Fragmentasi disiplin ini membuat perdamaian sering dipahami secara sektoral: fikih melihat aturan konflik, akidah melihat iman, dan akhlak melihat kebajikan interpersonal. Padahal Sunnah bekerja sebagai satu kesatuan normatif yang menghubungkan ketiganya (Al-Shaybānī, 1997).

Perkembangan kajian kontemporer memperlihatkan upaya untuk menegaskan prinsip *non-agresi,* hak hidup, kebebasan beragama, rekonsiliasi, dan *maqāṣid.* Sejumlah sarjana menghubungkan hukum perang Islam dengan teori perang yang adil, hukum humaniter, serta etika internasional. Akan tetapi, ruang kosong tetap terbuka pada level metodologis: belum banyak kajian yang secara eksplisit memulai dari fondasi akidah, kemudian bergerak ke *maqāṣid,* lalu menguji implikasinya terhadap pembacaan hadis konflik dan pembangunan keamanan sosial. Artikel ini menempatkan kontribusi El Khamlichi sebagai titik berangkat, lalu mengembangkannya menjadi model operasional yang dapat dipakai dalam studi hadis kontemporer (Al-Dawoody, 2011).

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

Tujuan artikel ini adalah tiga hal. Pertama, menjelaskan bagaimana tauhid, *rahmah,* keadilan, dan ilmu membentuk dasar teologis perdamaian dalam Sunnah. Kedua, menunjukkan bahwa relasi antara perdamaian dan perang harus dibaca dalam struktur norma-asal dan pengecualian yang dikendalikan oleh *maqāṣid.* Ketiga, merumuskan Model Perdamaian *Tauhidik-Maqāṣidī* sebagai kerangka analisis bagi teks-teks hadis yang berhubungan dengan konflik, keamanan, kekuasaan, dan rekonsiliasi. Kontribusinya bukan klaim bahwa Islam tidak mengenal perang, melainkan penempatan perang di bawah tujuan moral yang lebih luas sehingga pembacaan Sunnah tidak terjebak pada romantisasi kekerasan maupun pasifisme ahistoris.

Peta penelitian terdahulu dapat dikelompokkan ke dalam empat kecenderungan. Kelompok pertama ialah kajian fikih *al-siyar* dan jihad yang menelusuri legitimasi perang, relasi antarwilayah, perjanjian, tawanan, dan aturan militer. Literatur klasik seperti karya al-Shaybānī, al-Sarakhsī, al-Māwardī, Ibn Qudāmah, dan Ibn Taymiyyah menyediakan bahan kaya untuk membaca regulasi konflik dalam khazanah hukum Islam. Kelebihan kelompok ini terletak pada ketelitian normatif dan kategorisasi hukum; keterbatasannya ialah fokusnya sering tertuju pada status legal sehingga dimensi teologis dan psikologis perdamaian kurang mendapat elaborasi sistematis (Al-Sarakhsī, 1997; Al-Māwardī, 1985).

Kelompok kedua ialah kajian *maqāṣid* dan etika yang menempatkan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai orientasi syariat. Al-Ghazālī, al-Shāṭibī, Ibn ʻĀshūr, dan pengembang *maqāṣid* modern memberi perangkat untuk menilai apakah suatu kebijakan benar-benar menghasilkan maslahat atau justru menghancurkan tujuan syariat. Pendekatan ini membuka ruang untuk melihat perdamaian sebagai prasyarat berfungsinya kebutuhan dasar manusia. Namun, dalam banyak studi, hubungan konkret antara *maqāṣid* dan hadis-hadis konflik belum selalu dirumuskan sebagai prosedur analisis yang jelas (Al-Ghazālī, 1993; Al-Shāṭibī, 1997).

Kelompok ketiga ialah kajian hadis tematik mengenai *rahmah,* larangan kezaliman, persaudaraan, adab sosial, serta pengendalian kekerasan. Hadis "Muslim adalah orang yang kaum Muslimin selamat dari lisan dan tangannya", hadis larangan membunuh *muʻāhad,* dan hadis tentang larangan membunuh perempuan serta anak-anak membentuk korpus etika perlindungan manusia. Keunggulan kajian hadis adalah kedekatannya pada narasi profetik, tetapi pembahasan kadang berhenti pada inventarisasi teks tanpa menjelaskan arsitektur konseptual yang menyatukan berbagai tema tersebut (Al-Bukhārī, 1422 H; Muslim ibn al-Ḥajjāj, n.d.).

Kelompok keempat ialah kajian kontemporer tentang *peacebuilding,* pluralisme, dan hukum humaniter Islam. Di sini ditemukan usaha menghubungkan tradisi Islam dengan kebutuhan masyarakat modern, seperti perlindungan warga sipil, rekonsiliasi, kewargaan, kebebasan beragama, dan tata kelola konflik. Literatur ini penting karena menghadirkan dialog antara norma klasik dan problem aktual. Keterbatasannya, terutama bila terlalu cepat menggunakan kategori modern, ialah risiko memaksakan konsep eksternal tanpa terlebih dahulu merekonstruksi logika internal Sunnah (Abu-Nimer, 2003).

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

Di antara empat kelompok tersebut, artikel El Khamlichi menonjol karena menjadikan akidah sebagai titik awal dan menghubungkannya dengan keamanan sosial, budaya, dan pangan; dengan *maqāṣid;* serta dengan gagasan "*ijtihad damai*" dan "*jihad damai*". Ia juga menegaskan bahwa perang bersifat temporal dan instrumental, sedangkan perdamaian memiliki nilai intrinsik. Sumbangan ini penting, tetapi masih dapat dikembangkan pada tiga sisi: pertama, indikator analisis perlu diperjelas agar dapat diaplikasikan pada hadis tertentu; kedua, relasi antara verifikasi hadis dan *maqāṣid* perlu dirumuskan; ketiga, konsep perdamaian harus dibawa dari proposisi normatif menjadi model operasional yang dapat menguji kasus (El Khamlichi, 2017).

Berdasarkan pemetaan tersebut, gap penelitian ini terletak pada belum adanya kerangka yang secara sistematis menghubungkan fondasi akidah, verifikasi hadis, etika *rahmah*-keadilan, perlindungan *al-ḍarūriyyāt,* proporsionalitas konflik, dan rekonsiliasi dalam satu prosedur analisis. Artikel ini mengisi gap tersebut melalui tiga kontribusi. Pertama, ia merekonstruksi perdamaian sebagai kategori teologis, bukan hanya politik. Kedua, ia mengintegrasikan kritik teks dengan analisis *maqāṣid.* Ketiga, ia menawarkan Model Perdamaian *Tauhidik-Maqāṣidī* sebagai perangkat yang dapat digunakan untuk membaca hadis-hadis konflik secara berlapis.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan kualitatif dengan desain analitis-tematik. Sumber primer meliputi Al-Qur'an, kitab-kitab hadis utama—terutama Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwūd, Jāmi' al-Tirmidhī, Sunan al-Nasā'ī, dan Musnad Aḥmad—serta artikel Youness El Khamlichi tentang fondasi akidah bagi perdamaian dalam Sunnah. Sumber sekunder berupa kitab syarah hadis, literatur *al-siyar, maqāṣid al-syarī'ah,* fikih jihad, akhlak, dan kajian modern mengenai perdamaian serta hukum humaniter Islam (El Khamlichi, 2017).

Pendekatan penelitian menggabungkan empat lensa. Pertama, pendekatan hadis tematik (*mawḍū'ī)* untuk mengumpulkan teks seputar salam, *rahmah,* larangan kezaliman, larangan agresi, perlindungan jiwa, perjanjian, dan konflik. Kedua, pendekatan historis untuk memahami konteks kemunculan hadis, posisi komunitas Muslim, dan situasi sosial-politik yang melatarinya. Ketiga, pendekatan *maqāṣidī* untuk menilai orientasi kemaslahatan dan perlindungan kebutuhan primer. Keempat, pendekatan teologis-etis untuk menelusuri relasi antara iman kepada Allah, sifat *al-Salām,* keadilan, kasih sayang, dan tanggung jawab sosial.

Kriteria pemilihan hadis adalah: memiliki relevansi langsung dengan keamanan manusia atau konflik; tercantum dalam sumber hadis yang diakui; dapat diletakkan dalam jaringan tema yang lebih luas; dan mempunyai implikasi normatif terhadap relasi sosial. Unit analisis bukan hanya redaksi hadis tunggal, melainkan hubungan antara matan, konteks, komentar ulama, tujuan hukum, dan dampak sosial. Dengan demikian, penelitian menghindari pembacaan atomistik yang mengekstraksi norma umum dari satu teks tanpa memperhatikan teks pembatas atau penjelas.

Pengumpulan data dilakukan melalui identifikasi tema, pencatatan dalil, klasifikasi konsep, dan penelusuran hubungan antarteks. Analisis berlangsung

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

dalam lima langkah: verifikasi otoritas sumber; analisis semantik dan konteks; pengelompokan fungsi teks—fondasional, protektif, korektif, atau eksepsional; penilaian berdasarkan *maqāṣid;* dan sintesis menjadi model. Batasan penelitian ialah fokus pada fondasi teologis dan metodologis. Artikel tidak membahas secara rinci seluruh hukum perang, struktur negara, atau perdebatan kontemporer tentang geopolitik. Kasus yang dipilih berfungsi sebagai contoh penerapan kerangka, bukan fatwa terhadap konflik tertentu (Al-Qaraḍāwī, 2002).

Kerangka analisis dibangun dari asumsi bahwa Sunnah merupakan jaringan norma. Satu hadis memperoleh makna normatif bukan hanya dari bunyinya, melainkan dari relasinya dengan Al-Qur'an, hadis lain, praktik Nabi, kaidah syariat, dan tujuan moral keseluruhan. Prinsip ini sejalan dengan metodologi ulama hadis dan usul fikih yang mengompromikan dalil-dalil yang tampak berbeda sebelum melakukan tarjih atau penghapusan makna. Karena itu, teks tentang perang harus dibaca bersama teks tentang larangan agresi, perdamaian, aman, *rahmah,* dan pengampunan (Ibn 'Āshūr, 2001).

Enam indikator digunakan. Pertama, orientasi tauhid: apakah penafsiran menjaga hubungan antara penghambaan kepada Allah dan keselamatan manusia. Kedua, integritas teks: apakah hadis diverifikasi sumber, kualitas, dan konteksnya. Ketiga, *rahmah* dan keadilan: apakah interpretasi menghindari kezaliman, pembalasan tanpa batas, serta penghilangan martabat. Keempat, perlindungan *al-ḍarūriyyāt:* apakah tindakan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima, proporsionalitas: apakah penggunaan kekuatan dibatasi kebutuhan, sasaran, otoritas, dan akibatnya. Keenam, rekonsiliasi: apakah hasil akhir mendorong pemulihan keteraturan sosial, bukan reproduksi permusuhan.

Indikator ini menjadikan perdamaian bukan slogan. Ia dapat diuji melalui pertanyaan yang konkret: Apakah sebuah tafsir mengubah perintah situasional menjadi permusuhan permanen? Apakah ia menutup teks-teks pembatas? Apakah ia mengabaikan non-kombatan? Apakah ia menghasilkan kerusakan yang lebih besar daripada maslahat yang diklaim? Apakah setelah ancaman hilang masih ada alasan melanjutkan kekerasan? Dengan pertanyaan semacam itu, akidah dan *maqāṣid* berfungsi sebagai perangkat kritik terhadap penggunaan teks agama untuk melegitimasi kekerasan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Secara teologis, perdamaian memperoleh fondasi dari nama Allah *al-Salām.* QS al-Ḥashr [59]: 23 menyebut *al-Salām* sebagai salah satu nama-Nya; sementara doa setelah salat, "Allāhumma anta *al-Salām* wa minka *al-salām*", menghubungkan sumber keselamatan dan orientasi hidup seorang mukmin. Makna ini tidak boleh direduksi menjadi spiritualitas individual. Jika Tuhan diimani sebagai sumber keselamatan dan hamba diperintahkan meneladani konsekuensi etis dari iman, maka relasi sosial ideal adalah relasi yang mengurangi takut, kezaliman, dan ancaman yang tidak sah (Muslim ibn al-Ḥajjāj, n.d.).

Hadis tentang definisi Muslim memberi indikator sosial yang tajam: "*al-muslim man salima al-muslimūna min lisānihi wa yadih,*" seorang Muslim adalah orang yang kaum Muslimin selamat dari lisan dan tangannya. Meskipun redaksi menyebut

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

kaum Muslimin, spirit perlindungan meluas dalam hadis lain terhadap *mu'āhad* dan pihak yang berada dalam perlindungan. Nabi memberikan ancaman keras terhadap pembunuhan orang yang terikat perjanjian. Struktur etisnya jelas: identitas religius diuji melalui kemampuan menghadirkan aman, bukan melalui kemampuan memproduksi ketakutan (Al-Bukhārī, 1422 H; Al-Bukhārī, 1422 H).

El Khamlichi mengembangkan konteks akidah ini ke arah keamanan sosial, budaya, dan pangan. Pada halaman pembahasan awal, ia mencontohkan ayat-ayat tentang keamanan Quraisy, nikmat pangan, dan pengajaran sebagai bukti bahwa tauhid tidak berdiri di ruang abstrak. Ibadah kepada Tuhan berjalin dengan rasa aman dan tercukupinya kebutuhan hidup. Dengan demikian, perdamaian memiliki dimensi positif: terciptanya kondisi yang memungkinkan manusia menyembah, belajar, bekerja, membangun keluarga, dan berinteraksi tanpa ancaman sewenang-wenang (El Khamlichi, 2017).

Hubungan tauhid dan keamanan juga mencegah sakralisasi negara atau perang. Yang mutlak hanyalah Allah; kekuasaan manusia bersifat amanah dan dapat dinilai berdasarkan keadilan. Konsekuensinya, klaim keagamaan tidak otomatis membuat tindakan politik suci. Semua tindakan tetap tunduk pada larangan zalim dan kewajiban menimbang akibat. Ibn Taymiyyah bahkan menekankan bahwa keadilan merupakan dasar kelangsungan urusan dunia, sedangkan kezaliman menghancurkannya. Dalam kerangka artikel ini, tauhid justru menjadi kritik terhadap absolutisasi kekuasaan dan kekerasan (Ibn Taymiyyah, 1995).

Sunnah menampilkan Nabi sebagai pembawa *rahmah.* QS al-Anbiyā' [21]: 107 menyebut kerasulan Muhammad sebagai rahmat bagi alam semesta. Dalam hadis, *rahmah* tampil dalam perintah menyayangi, melindungi yang lemah, memudahkan, dan menghindari kekejaman. *Rahmah* bukan kelemahan hukum, melainkan orientasi yang mengatur bagaimana hukum dijalankan. Bahkan ketika sanksi atau perang dibolehkan, tujuan utamanya tidak boleh berubah menjadi kenikmatan menyakiti (Al-Tirmidhī, 1975).

Keadilan menempati posisi yang sejajar. Al-Qur'an memerintahkan keadilan bahkan terhadap pihak yang dibenci: kebencian tidak boleh mendorong seseorang meninggalkan keadilan. Prinsip ini sangat relevan dalam konflik karena konflik cenderung mempersempit empati dan memperluas generalisasi. Musuh mudah dipandang sebagai satu tubuh tanpa membedakan kombatan, warga sipil, anak-anak, orang tua, pemuka agama, atau pihak yang tidak terlibat. Sunnah justru menyediakan pembatas: larangan membunuh perempuan dan anak-anak, larangan mutilasi, serta larangan khianat (QS al-Mā'idah [5]: 8).

Ilmu menjadi syarat ketiga karena perdamaian tidak dapat dipertahankan melalui niat baik tanpa pengetahuan. Keputusan konflik membutuhkan verifikasi informasi, pemahaman sebab, pengukuran kemampuan, dan penilaian akibat. Dalam tradisi usul fikih, fatwa berubah karena perubahan konteks bukan dengan mengubah prinsip wahyu, tetapi karena penerapan hukum bergantung pada pemahaman realitas. Karena itu, penyebaran informasi palsu, takfir serampangan, dan simplifikasi geopolitik merupakan ancaman epistemik terhadap perdamaian (Ibn

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

al-Qayyim al-Jawziyyah, 2002).

Ketiga nilai—*rahmah,* keadilan, dan ilmu—membentuk ekologi. *Rahmah* tanpa keadilan dapat berubah menjadi permisivisme; keadilan tanpa *rahmah* dapat menjadi legalisme dingin; ilmu tanpa keduanya dapat berubah menjadi instrumen kekuasaan. Model profetik mengharuskan ketiganya bekerja bersama. Di sinilah konsep al-Khamlichi tentang keterkaitan perdamaian dengan al-faḍl, al-ʻilm, al-ʻadl, dan al-raḥmah memiliki nilai analitis: perdamaian tidak berdiri sendiri, melainkan muncul dari relasi nilai yang saling mengoreksi (El Khamlichi, 2017).

Maqāṣid al-syarīʻah memberi penjelasan fungsional mengapa perdamaian mempunyai kedudukan mendasar. Al-Ghazālī merumuskan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai kebutuhan primer. Dalam keadaan perang berkepanjangan, kelima kebutuhan tersebut mengalami tekanan sekaligus: jiwa terbunuh, harta rusak, pendidikan terhenti, keluarga tercerai, dan praktik agama bahkan dapat terganggu. Karena itu, perdamaian dapat dipahami sebagai kondisi enabling yang memungkinkan *maqāṣid* diwujudkan secara stabil (Al-Ghazālī, 1993).

Pernyataan bahwa perdamaian lebih tinggi daripada perang tidak berarti menghapus legitimasi pembelaan diri. Yang dimaksud adalah hierarki tujuan dan sarana. Jiwa manusia dilindungi; agresi harus dihentikan; namun penghentian agresi bertujuan memulihkan keadaan di mana manusia dapat hidup aman. Al-Qur'an mengizinkan perang kepada mereka yang diperangi karena dizalimi, tetapi juga memerintahkan menerima perdamaian ketika pihak lawan condong kepadanya. Dua dalil ini bukan kontradiksi. Izin berperang adalah sarana korektif, sedangkan perdamaian adalah horizon pemulihan. (QS al-Ḥajj [22]: 39–40; QS al-Anfāl [8]: 61).

Pendekatan *maqāṣid* juga mengharuskan evaluasi konsekuensi. Suatu tindakan yang secara formal dibolehkan dapat dilarang apabila menghasilkan mafsadah yang lebih besar, terutama ketika alternatif yang lebih ringan tersedia. Al-Shāṭibī menjelaskan bahwa syariat diarahkan pada kemaslahatan manusia dan bahwa pertimbangan akibat merupakan bagian penting dari ijtihad. Dalam konflik modern, pertimbangan ini semakin mendesak karena teknologi perang memiliki daya rusak luas dan sering sulit dibatasi pada kombatan (Al-Shāṭibī, 1997).

El Khamlichi menyebut kebutuhan terhadap "*ijtihad damai*" dan "*jihad damai*". Istilah ini dapat dipahami sebagai upaya menggeser pusat gravitasi jihad dari pertempuran menuju pengerahan kesungguhan untuk mengatasi sebab konflik melalui ilmu, keadilan, pelayanan sosial, dialog, dan perlindungan masyarakat. Jihad bersenjata tetap memiliki domain yang diatur, tetapi bukan satu-satunya bentuk pengorbanan. Dalam konteks negara modern, upaya melawan kemiskinan, kebodohan, fitnah informasi, korupsi, dan kekerasan komunal dapat lebih dekat dengan *maqāṣid* perlindungan masyarakat (El Khamlichi, 2017).

Salah satu tantangan terbesar ialah hadis-hadis yang secara literal berbicara tentang perang. Pembacaan atomistik dapat mengambil redaksi tertentu lalu memutuskannya dari sebab, objek, pembatas, dan teks lain. Padahal metode ulama menuntut *jamʻ al-riwāyāt* dan pemahaman konteks. Hadis perintah memerangi suatu kelompok, misalnya, tidak dapat langsung diubah menjadi perintah universal terhadap semua orang yang memiliki identitas agama tertentu tanpa menelaah

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

konteks kenegaraan, perjanjian, agresi, dan penjelasan para ulama (Al-Qaraḍāwī, 2002).

Sebaliknya, hadis larangan membunuh perempuan dan anak-anak menunjukkan prinsip diskriminasi sasaran. Riwayat Ibn ʻUmar menyebut bahwa Nabi menemukan seorang perempuan terbunuh dalam suatu peperangan lalu mengingkari pembunuhan perempuan dan anak-anak. Dari sini para fuqaha mengembangkan larangan menargetkan non-kombatan, dengan perincian tertentu apabila pihak yang semula non-kombatan ikut berperang. Kaidah dasarnya tetap: status sipil memiliki perlindungan dan tidak hilang karena kebencian kolektif (Al-Bukhārī, 1422 H; Muslim ibn al-Ḥajjāj, n.d.).

Hadis tentang *muʻāhad* memperkuat perlindungan perjanjian. Nabi menyatakan bahwa siapa membunuh *muʻāhad* tidak akan mencium bau surga. Ancaman eskatologis menunjukkan bahwa keamanan hukum bagi pihak lain bukan sekadar kebijakan pragmatis, melainkan kewajiban religius. Di sini akidah dan hukum bertemu: pelanggaran terhadap perlindungan manusia dipertanggungjawabkan di hadapan Allah (Al-Bukhārī, 1422 H).

Kasus Perjanjian *Ḥudaybiyah* juga penting sebagai paradigma politik. Secara lahiriah sebagian klausul terasa berat bagi kaum Muslimin, namun Nabi menerima perjanjian yang menghentikan perang dan membuka ruang mobilitas, dakwah, serta interaksi sosial. Fakta sejarah sesudahnya menunjukkan bahwa ruang damai dapat menghasilkan transformasi yang tidak dicapai oleh konfrontasi terus-menerus. Karena itu, pilihan damai tidak identik dengan kekalahan; ia dapat menjadi strategi moral dan politik yang lebih efektif (Ibn Hishām, 2005; Al-Bukhārī, 1422 H).

Kasus pertama adalah perlindungan non-kombatan. Bila sebuah kelompok mengutip teks jihad untuk membenarkan serangan terhadap warga sipil, enam indikator model bekerja secara berurutan. Orientasi tauhid menolak pengubahan kebencian menjadi otoritas absolut; verifikasi teks mengharuskan pengumpulan hadis pembatas; *rahmah*-keadilan menuntut pembedaan pihak; *maqāṣid* mengutamakan perlindungan jiwa; proporsionalitas menolak kerusakan berlebih; dan rekonsiliasi menilai apakah tindakan membuka atau justru menutup jalan damai. Hasilnya adalah penolakan terhadap serangan indiscriminatif.

Kasus kedua adalah perjanjian dengan pihak berbeda agama atau politik. Sunnah menunjukkan bahwa akad keamanan memiliki bobot normatif. Prinsip "al-muslimūna ʻalā shurūṭihim" dalam cakupan yang sah memperkuat kewajiban menepati komitmen, sementara Al-Qur'an mengecam pelanggaran janji. Dalam model *tauhidik-maqāṣidī,* perjanjian bukan tanda lemahnya iman. Ia merupakan instrumen menjaga jiwa, harta, dan ketertiban selama tidak memaksa maksiat atau menghilangkan hak fundamental (Abū Dāwūd, n.d.; Al-Tirmidhī, 1975).

Kasus ketiga adalah konflik informasi. Banyak konflik kontemporer diperbesar oleh propaganda, potongan video, ujaran kebencian, dan tuduhan tanpa verifikasi. QS al-Ḥujurāt [49]: 6 memerintahkan *tabayyun* agar tindakan tidak menimpakan musibah kepada suatu kaum karena ketidaktahuan. Dalam Sunnah, larangan dusta, fitnah, dan *namīmah* melindungi masyarakat dari kerusakan relasi. Karena itu, *peacebuilding* profetik harus memasukkan etika informasi sebagai bagian dari

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

keamanan budaya dan sosial (QS al-Ḥujurāt [49]: 6).

Ketiga kasus tersebut memperlihatkan bahwa perdamaian tidak hanya lahir dari penghentian tembakan. Ia memerlukan institusi kepercayaan, hukum yang adil, ketahanan informasi, kecukupan kebutuhan, dan komitmen moral. Di sinilah pemikiran akidah menjadi praktis: iman kepada Allah tidak berhenti pada proposisi metafisik, tetapi membentuk cara memperlakukan tubuh, harta, kehormatan, dan masa depan orang lain.

Berdasarkan pembahasan di atas, artikel ini menawarkan Model Perdamaian *Tauhidik-Maqāṣidī.* Tahap pertama adalah orientasi teologis: menegaskan bahwa Allah adalah sumber keselamatan dan manusia tidak berhak mengabsolutkan kekerasan. Tahap kedua adalah verifikasi tekstual: menilai kualitas riwayat, menghimpun hadis setema, dan menentukan konteks. Tahap ketiga adalah kontekstualisasi etis: mempertemukan teks dengan *rahmah,* keadilan, amanah, dan larangan zalim. Tahap keempat adalah perlindungan *al-ḍarūriyyāt:* menguji dampak pada agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tahap kelima adalah manajemen konflik proporsional: memilih tindakan yang perlu, sah, dan paling sedikit merusak. Tahap keenam adalah rekonsiliasi konstruktif: memastikan bahwa akhir tindakan adalah pemulihan keamanan, keadilan, dan hubungan sosial.

Model ini berbeda dari pendekatan yang semata-mata legalistik karena memasukkan akidah dan etika sebelum penetapan tindakan. Ia juga berbeda dari pendekatan moral abstrak karena tetap menuntut verifikasi hadis dan pertimbangan hukum. Secara epistemologis, model ini menghubungkan *'ulūm al-ḥadīth, uṣūl al-fiqh, maqāṣid,* dan akhlak. Secara praktis, ia dapat dipakai untuk menilai ceramah, fatwa, kebijakan, atau wacana publik yang menggunakan Sunnah dalam konteks konflik.

Kebaruan utama model terletak pada penempatan perdamaian sebagai kategori hasil integrasi, bukan asumsi yang dipaksakan dari luar. Perdamaian disimpulkan dari jaringan dalil: nama Allah *al-Salām,* larangan zalim, perlindungan jiwa, aturan non-kombatan, kewajiban perjanjian, anjuran rekonsiliasi, dan *maqāṣid* perlindungan manusia. Dengan cara ini, klaim "Islam adalah agama damai" memperoleh bentuk ilmiah yang dapat diuji; bukan slogan apologetik, sekaligus tidak menutupi keberadaan teks perang (El Khamlichi, 2017).

Table 1. Matriks Model Perdamaian Tauhidik-Maqāṣidī

Tahap	Pertanyaan Analitis	Fungsi	Output
1. Orientasi teologis	Apakah tafsir menjaga tauhid dan keselamatan manusia?	Mencegah sakralisasi kekerasan	Batas teologis
2. Verifikasi teks	Apakah sumber, kualitas, dan konteks hadis jelas?	Menjamin integritas dalil	Teks terverifikasi
3. Kontekstualisasi	Apakah rahmah, keadilan,	Menguji arah	Makna etis

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

etis	dan amanah terjaga?	moral	
4. Perlindungan al-ḍarūriyyāt	Apa dampaknya bagi agama, jiwa, akal, keturunan, harta?	Menilai maslahat-mafsadah	Prioritas perlindungan
5. Proporsionalitas konflik	Apakah tindakan perlu, sah, terbatas, dan tidak berlebihan?	Membatasi koersivitas	Tindakan proporsional
6. Rekonsiliasi konstruktif	Apakah hasil akhirnya memulihkan aman dan keadilan?	Mengembalikan tatanan sosial	Perdamaian berkelanjutan

Model *tauhidik-maqāṣidī* membawa implikasi penting terhadap cara kerja studi hadis. Kritik sanad tetap fundamental karena makna normatif tidak boleh dibangun di atas riwayat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Namun, setelah autentisitas relatif diperoleh, pekerjaan ilmiah belum selesai. Kritik matan harus bergerak dari koherensi bahasa menuju koherensi sistemik: apakah sebuah pemaknaan konsisten dengan Al-Qur'an, hadis yang lebih kuat, praktik Nabi yang berulang, kaidah usul fikih, dan tujuan syariat. Prinsip ini sejalan dengan tradisi syarah hadis yang sering mengompromikan riwayat-riwayat tampak bertentangan melalui pengkhususan, pembatasan, penjelasan konteks, atau pembedaan situasi. Dengan demikian, pendekatan *maqāṣid* bukan pengganti kritik hadis, tetapi lapisan analisis setelah teks ditempatkan secara tepat di dalam jaringan normanya (Al-Zarkashī, 1980; Al-Qaraḍāwī, 2002).

Implikasi kedua menyangkut perbedaan antara norma dasar dan tindakan situasional. Kehidupan Nabi mencakup banyak posisi sekaligus: beliau adalah rasul, hakim, pemimpin komunitas, panglima, pendamai, dan kepala keluarga. Sebuah tindakan yang dilakukan dalam kapasitas politik atau militer tidak selalu dapat dipindahkan secara langsung menjadi kewajiban universal bagi setiap individu. Para ahli usul dan pemikir *maqāṣid* telah lama membahas pentingnya membedakan tasharrufāt Nabi menurut kapasitasnya. Pembedaan ini sangat relevan bagi hadis konflik. Instruksi militer yang terkait otoritas negara, misalnya, tidak boleh dijadikan legitimasi bagi kelompok non-negara untuk mengambil alih kewenangan menggunakan kekuatan. Dalam konteks modern, pengabaian terhadap diferensiasi otoritas menjadi salah satu jalur paling berbahaya menuju kekerasan yang dibungkus bahasa agama (Ibn 'Āshūr, 2001).

Implikasi ketiga adalah perlunya memperluas makna "keamanan" dalam studi Sunnah. El Khamlichi telah membuka jalan dengan menghubungkan akidah kepada keamanan sosial, budaya, dan pangan. Pengembangan lebih lanjut menunjukkan bahwa keamanan juga menyentuh ranah pendidikan, kesehatan, informasi, lingkungan, dan ekonomi. Masyarakat yang secara formal tidak berperang dapat tetap hidup dalam ketidakdamaian apabila kelaparan, ketakutan, penghinaan, disinformasi, atau ketidakadilan struktural berlangsung terus-menerus. Perspektif *maqāṣid* mendorong studi hadis untuk tidak berhenti pada kategori halal-haram

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

individual, tetapi membaca bagaimana Sunnah membangun syarat-syarat kehidupan yang layak. Dalam hal ini, perintah memberi makan, menolong tetangga, memelihara silaturahim, menyelesaikan sengketa, dan melarang monopoli memiliki relevansi langsung terhadap *peacebuilding* (Auda, 2008).

Implikasi keempat menyentuh pendidikan keagamaan. Narasi sejarah Islam sering diajarkan dengan penekanan besar pada ekspedisi, penaklukan, dan kemenangan militer, sementara episode perjanjian, rekonsiliasi, amnesti, mediasi, serta perlindungan terhadap pihak berbeda agama memperoleh ruang lebih kecil. Proporsi ini dapat membentuk imajinasi bahwa kekuatan bersenjata merupakan indikator utama kejayaan. Padahal, pembacaan sirah yang lebih utuh memperlihatkan bahwa Nabi berulang kali memilih pengendalian diri, negosiasi, pengampunan, dan perjanjian ketika pilihan tersebut lebih mendekatkan kepada maslahat. *Fath Makkah,* misalnya, tidak hanya dapat dibaca sebagai kemenangan politik, tetapi juga sebagai demonstrasi pengendalian pembalasan ketika kekuatan berada di tangan pihak yang sebelumnya tertindas. Pendidikan damai berbasis Sunnah karena itu perlu mengajarkan kemampuan membedakan keberanian dari agresivitas dan ketegasan dari kekejaman (Ibn Hishām, 2005).

Implikasi kelima berkaitan dengan ruang digital. Otoritas keagamaan saat ini tidak hanya bekerja melalui mimbar, kitab, dan lembaga pendidikan, tetapi juga melalui potongan video, algoritma, komentar, dan pesan berantai. Potongan hadis yang beredar tanpa takhrij dan konteks dapat menghasilkan mobilisasi emosi lebih cepat daripada proses koreksi ilmiah. Model *tauhidik-maqāṣidī* dapat diterapkan sebagai literasi hadis digital: verifikasi sumber sebelum menyebarkan; cek apakah terjemahan memotong konteks; bandingkan dengan riwayat lain; nilai akibat sosial; dan hindari penggunaan teks untuk menggeneralisasi kebencian terhadap kelompok. Etika *tabayyun* menjadi sangat penting karena kerusakan reputasi dan provokasi digital dapat memicu konflik nyata. Dengan demikian, studi hadis kontemporer perlu mengintegrasikan kritik sumber klasik dengan ekologi informasi modern (QS al-Ḥujurāt [49]: 6; Al-Bukhārī, 1422 H).

Jika keenam tahapan model diterapkan secara konsisten, hasilnya bukan penolakan terhadap seluruh bentuk penggunaan kekuatan, melainkan disiplin moral yang ketat sebelum, selama, dan setelah konflik. Sebelum konflik, prioritas diberikan pada pencegahan, mediasi, dan perbaikan sebab struktural. Selama konflik, tindakan dibatasi pada kebutuhan yang sah dan perlindungan pihak yang tidak terlibat. Setelah konflik, rekonsiliasi, pemulihan hak, dan pembangunan kepercayaan menjadi kewajiban. Kerangka ini menjaga realisme politik tanpa kehilangan orientasi teologis. Perdamaian bukan naivitas, sebab ia mengakui agresi dan ketidakadilan; tetapi juga bukan semata jeda taktis, sebab ia memiliki nilai intrinsik sebagai keadaan yang memungkinkan manusia menjalankan tanggung jawabnya kepada Allah dan sesama.

Konsep perdamaian sipil perlu dibedakan dari sekadar ketertiban. Ketertiban dapat tercipta dalam masyarakat yang takut berbicara, timpang secara ekonomi, atau hidup di bawah kekuasaan represif. Perdamaian profetik menuntut lebih dari tidak adanya bentrokan terbuka. Ia mencakup rasa aman dari kekerasan, keadilan dalam perlakuan, keberlakuan perjanjian, kesempatan memenuhi kebutuhan dasar,

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

dan tersedianya mekanisme penyelesaian sengketa yang tidak sewenang-wenang. Dengan perspektif ini, hadis-hadis tentang tetangga, pasar, utang, hak pekerja, larangan penipuan, dan kewajiban menolong orang lemah dapat dibaca sebagai bagian dari arsitektur perdamaian. Keteraturan sosial menjadi kokoh bukan hanya ketika aparat mampu menghentikan konflik, tetapi ketika masyarakat memiliki alasan moral untuk mempercayai satu sama lain (Abu-Nimer, 2003).

Kehidupan Madinah menyediakan contoh bahwa komunitas profetik dibangun melalui kombinasi iman, aturan, dan perjanjian. Setelah hijrah, Nabi tidak hanya membangun masjid, tetapi juga menata hubungan antarkelompok, mengelola pasar, memperkuat solidaritas *Muhājirīn-Anṣār,* dan menciptakan mekanisme komitmen bersama. Dokumen Madinah, meskipun redaksi dan transmisi historisnya dibahas oleh para sarjana, menunjukkan satu prinsip penting: keberagaman kelompok tidak meniadakan kemungkinan memiliki kesepakatan politik untuk menjaga keamanan bersama. Model *tauhidik-maqāṣidī* membaca pengalaman ini bukan sebagai cetak biru institusional yang harus disalin secara literal, melainkan sebagai bukti bahwa kesetiaan agama dapat hidup bersama dengan pengakuan terhadap kewajiban sosial lintas kelompok (Hamidullah, 1983).

Pada level ekonomi, perdamaian juga bergantung pada rasa cukup dan keadilan distribusi. Kelaparan, utang eksploitatif, monopoli, korupsi, serta pengangguran dapat memperbesar kerentanan masyarakat terhadap kekerasan dan propaganda. Sunnah memuat etika pasar yang melarang penipuan, penimbunan yang merugikan, manipulasi informasi, dan pengambilan harta secara batil. Ia juga mendorong zakat, sedekah, pemberian makan, pemenuhan hak keluarga, dan tanggung jawab terhadap tetangga. Hubungan ini memperkuat gagasan El Khamlichi tentang keamanan pangan sebagai salah satu ekspresi praktis fondasi akidah. Orang yang beriman kepada Tuhan tidak cukup mengucapkan salam apabila struktur sosial yang ia bangun membiarkan orang lain hidup dalam ketakutan dan kelaparan yang dapat dicegah (Al-Qaraḍāwī, 1995).

Pada level budaya, perdamaian membutuhkan kemampuan hidup dengan perbedaan tanpa menghapus identitas. Al-Qur'an mengakui pluralitas manusia sebagai ruang *ta'āruf,* sementara Sunnah mempraktikkan interaksi perdagangan, diplomasi, perjanjian, dan komunikasi dengan berbagai komunitas. Prinsip ini tidak berarti semua keyakinan dipandang sama secara teologis. Yang dituntut adalah pembedaan antara penilaian teologis dan perlakuan sosial. Seseorang dapat meyakini kebenaran agamanya sendiri sekaligus menolak kezaliman terhadap orang yang berbeda. Dalam model *tauhidik-maqāṣidī,* justru karena iman dianggap serius, orang beriman dituntut berlaku adil dan tidak mengubah perbedaan menjadi izin untuk merampas hak pihak lain (QS al-Ḥujurāt [49]: 13; QS al-Mā'idah [5]: 8; Sachedina, 2001).

Dengan demikian, perdamaian sipil dalam Sunnah merupakan hasil kerja banyak lapisan: keyakinan yang mengendalikan ego kekuasaan, hukum yang membatasi kekerasan, akhlak yang menjaga lisan dan tangan, ekonomi yang mengurangi kerentanan, ilmu yang mencegah manipulasi, serta politik yang menghormati perjanjian. Model ini menolak dikotomi antara "agama" dan "perdamaian sosial" karena keduanya bertemu dalam tanggung jawab manusia di

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

hadapan Allah. Ia juga mengingatkan bahwa keamanan yang hanya dipahami secara militer mudah mengabaikan sumber konflik yang muncul dari penghinaan, ketimpangan, disinformasi, dan ketidakadilan. Perdamaian yang berkelanjutan harus mengolah sebab, bukan hanya gejala.

Model Perdamaian *Tauhidik-Maqāṣidī* perlu diuji melalui prinsip koherensi internal. Sebuah model berbasis Sunnah tidak cukup dinilai dari kemampuannya menghasilkan kesimpulan yang disukai masyarakat modern; ia harus menunjukkan bahwa prosedurnya konsisten dengan disiplin keilmuan Islam. Karena itu, tahap verifikasi teks ditempatkan sebelum penilaian maslahat. *Maqāṣid* tidak boleh digunakan untuk membatalkan hadis sahih hanya karena hadis tersebut terasa sulit, tetapi juga tidak boleh diabaikan ketika sebuah makna literal bertentangan dengan jaringan dalil yang lebih luas. Cara kerja yang lebih tepat ialah menguji kemungkinan *takhṣīṣ, taqyīd,* perbedaan konteks, variasi kapasitas Nabi, serta hubungan antara sarana dan tujuan. Pendekatan demikian menjaga keseimbangan antara kesetiaan terhadap teks dan tanggung jawab interpretatif (Al-Qaraḍāwī, 2002).

Uji kedua adalah koherensi empiris. Sebuah pembacaan yang mengklaim membawa maslahat harus terbuka terhadap pengetahuan faktual mengenai akibatnya. Jika sebuah kebijakan yang diklaim membela agama secara konsisten justru meningkatkan pembunuhan warga sipil, menghancurkan pendidikan, memperluas kebencian, dan melemahkan kemampuan masyarakat menjalankan agama, maka klaim maslahatnya harus ditinjau ulang. Tradisi *maqāṣid* tidak memberi izin kepada penafsir untuk mengabaikan realitas; sebaliknya, *tahqīq al-manāṭ* menuntut pemahaman cermat terhadap objek penerapan hukum. Pada titik ini, kolaborasi studi hadis dengan ilmu sosial, sejarah, hukum, ekonomi, dan kajian konflik menjadi penting. Interdisipliner bukan berarti mengurangi otoritas wahyu, tetapi memperbaiki pengetahuan tentang realitas tempat wahyu diterapkan (Al-Shāṭibī, 1997).

Uji ketiga adalah kemampuan model membedakan konflik yang dapat dinegosiasikan dari agresi yang memang membutuhkan pertahanan. Perdamaian tidak identik dengan menerima kezaliman. Al-Qur'an memberi ruang untuk membela orang yang tertindas dan menghentikan fitnah, namun tindakan tersebut tetap dibatasi oleh larangan melampaui batas. Model *tauhidik-maqāṣidī* karena itu menolak dua simplifikasi: menganggap semua perang suci, dan menganggap semua pertahanan sebagai penyimpangan dari agama damai. Yang dinilai adalah legitimasi sebab, otoritas, sasaran, proporsionalitas, peluang alternatif, dan orientasi akhir. Dengan cara ini, model dapat mempertahankan kekuatan normatif prinsip perdamaian tanpa kehilangan kemampuan merespons kekerasan nyata secara bertanggung jawab (QS al-Baqarah [2]: 190; QS al-Nisā' [4]: 75).

Potensi pengembangan berikutnya adalah penyusunan instrumen penelitian yang lebih terukur. Enam tahap model dapat diterjemahkan menjadi rubrik analisis hadis, matriks kebijakan, atau pedoman evaluasi wacana keagamaan. Peneliti dapat memberi indikator pada setiap tahap: status sanad dan syawahid, keberadaan dalil pembatas, tingkat risiko terhadap non-kombatan, dampak terhadap *al-ḍarūriyyāt,*

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

pilihan alternatif non-kekerasan, dan rencana rekonsiliasi. Pengukuran tersebut tidak akan mengubah persoalan moral menjadi angka semata, tetapi membantu membuat alasan interpretatif lebih transparan. Dalam tradisi akademik, transparansi argumen penting agar sebuah tafsir dapat diuji, dikritik, diperbaiki, dan dibandingkan dengan tafsir lain secara adil.

Aspek lain yang perlu ditekankan adalah hubungan antara perdamaian dan martabat manusia. Perlindungan jiwa dalam Islam tidak cukup dimengerti sebagai larangan membunuh, tetapi juga mencakup pencegahan perlakuan yang menghilangkan kehormatan, rasa aman, dan peluang hidup layak. Dalam banyak hadis, Nabi menghubungkan iman dengan larangan merendahkan, mencela, mengkhianati, dan menakut-nakuti orang lain. Hal ini memperluas horizon *peacebuilding* dari keamanan fisik menuju keamanan moral. Masyarakat dapat tampak tenang namun tetap menyimpan konflik laten apabila penghinaan identitas, diskriminasi, atau ketidakadilan dibiarkan. Karena itu, rekonsiliasi yang autentik membutuhkan pemulihan martabat, bukan sekadar penghentian kekerasan (Muslim ibn al-Ḥajjāj, n.d.).

Dari sisi kebijakan, model ini mengharuskan adanya urutan prioritas. Respons pertama terhadap ketegangan seharusnya berupa verifikasi, dialog, mediasi, pencegahan, dan penegakan hukum yang adil. Penggunaan kekuatan baru memperoleh ruang ketika cara-cara damai tidak memadai untuk menghentikan agresi nyata, dan itu pun harus dibatasi. Urutan tersebut sejalan dengan karakter Sunnah yang banyak memberi ruang kepada ṣulḥ, ʻafw, iṣlāḥ, dan pemenuhan janji. Dalam praktik kelembagaan, prinsip ini dapat diterjemahkan menjadi penguatan mekanisme mediasi komunitas, pendidikan literasi keagamaan, perlindungan kelompok rentan, serta kanal penyelesaian sengketa yang dapat dipercaya (QS al-Ḥujurāt [49]: 9–10; Al-Bukhārī, 1422 H).

Akhirnya, model ini memandang perdamaian sebagai proses yang selalu membutuhkan pembaruan ijtihad. Situasi sosial, teknologi, bentuk negara, pola komunikasi, dan karakter konflik terus berubah. Yang tidak berubah adalah orientasi normatif: mengabdi kepada Allah, menegakkan keadilan, mencegah kezaliman, melindungi manusia, dan mencari jalan yang paling dekat dengan maslahat. Ibn ʻĀshūr menekankan bahwa *maqāṣid* memberi kemampuan kepada hukum Islam untuk merespons perubahan tanpa kehilangan prinsip. Atas dasar itu, "*ijtihad damai*" tidak boleh menjadi istilah retoris, tetapi agenda ilmiah yang menghubungkan hadis, usul fikih, *maqāṣid,* ilmu sosial, dan pengalaman masyarakat demi mengurangi sebab-sebab kekerasan secara berkelanjutan (Ibn ʻĀshūr, 2001).

KESIMPULAN

Kajian ini menunjukkan bahwa fondasi perdamaian dalam Sunnah Nabawiyah bersifat teologis, etis, dan *maqāṣidī* sekaligus. Tauhid menempatkan Allah sebagai sumber keselamatan dan menghalangi absolutisasi kekuasaan maupun kekerasan. *Rahmah* dan keadilan membentuk batas moral dalam memperlakukan pihak lain, sedangkan ilmu memastikan bahwa tindakan tidak dibangun di atas prasangka dan informasi yang cacat. *Maqāṣid* menjelaskan bahwa perdamaian adalah kondisi yang

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

memungkinkan perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta berjalan secara stabil.

Temuan kedua ialah bahwa perang tidak dapat dibaca sebagai konteks permanen dalam Islam. Ia merupakan instrumen korektif yang legitimasi dan kelanjutannya bergantung pada sebab, otoritas, tujuan, pembatas, serta akibat. Teks-teks konflik harus dibaca bersama teks larangan agresi, perlindungan non-kombatan, penghormatan perjanjian, dan penerimaan rekonsiliasi. Dengan demikian, hubungan perdamaian dan perang bukan hubungan dua nilai yang sejajar, melainkan hubungan antara tujuan tatanan sosial dan sarana darurat yang dikendalikan oleh tujuan tersebut.

Kontribusi artikel ini adalah Model Perdamaian *Tauhidik-Maqāṣidī* dalam enam tahap: orientasi teologis, verifikasi teks, kontekstualisasi etis, perlindungan *al-ḍarūriyyāt,* manajemen konflik proporsional, dan rekonsiliasi konstruktif. Model ini dapat menjadi perangkat metodologis dalam studi hadis kontemporer agar pembacaan teks konflik tidak terlepas dari arsitektur moral Sunnah. Ia juga mengembangkan gagasan "*ijtihad damai*" dan "*jihad damai*" sebagai kerja intelektual serta sosial untuk mengatasi sebab-sebab kekerasan sebelum menggunakan instrumen koersif.

Penelitian ini terbatas pada rekonstruksi konseptual dan beberapa contoh hadis. Penelitian lanjutan perlu menguji model pada korpus yang lebih spesifik, misalnya Kitāb *al-Jihād* wa *al-Siyar* dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, hadis-hadis al-fitan, atau kasus-kasus perdamaian pada periode Madinah. Kajian komparatif dengan teori just war, hukum humaniter internasional, dan *peacebuilding* modern juga penting, dengan tetap menjaga disiplin analisis terhadap sumber Islam. Dengan penelitian demikian, studi Sunnah dapat memberi sumbangan bukan hanya bagi perdebatan normatif, tetapi juga bagi pembentukan budaya damai yang adil, berpengetahuan, dan bermartabat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and peace building in Islam: Theory and practice*. University Press of Florida.

Abū Dāwūd, S. ibn al-A. (n.d.). *Sunan Abī Dāwūd*. al-Maktabah al-'Aṣriyyah.

Al-Bukhārī, M. ibn I. (1422 H). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār Ṭawq al-Najāh.

Al-Dawoody, A. (2011). *The Islamic law of war: Justifications and regulations*. Palgrave Macmillan.

Al-Ghazālī, A. Ḥ. (1993). *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Māwardī, A. al-Ḥ. (1985). *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Nasā'ī, A. ibn S. (1986). *Sunan al-Nasā'ī*. Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyyah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (1995). *Dawr al-Qiyam wa al-Akhlāq fī al-Iqtiṣād al-Islāmī*. Maktabat Wahbah.

Al-Qaraḍāwī, Y. (2002). *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Dār al-Shurūq.

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243

Al-Qaraḍāwī, Y. (2009). *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsafatih fī Ḍaw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Maktabat Wahbah.

Al-Sarakhsī, S. al-D. (1997). *Sharḥ al-Siyar al-Kabīr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Shāṭibī, A. I. (1997). *al-Muwāfaqāt*. Dār Ibn 'Affān.

Al-Shaybānī, M. ibn al-Ḥ. (1997). *al-Siyar al-Kabīr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Tirmidhī, M. ibn 'Ī. (1975). *Sunan al-Tirmidhī*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Zarkashī, B. al-D. (1980). *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu 'Ā'ishah 'alā al-Ṣaḥābah*. al-Maktab al-Islāmī.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought.

El Khamlichi, Y. (2017, April 25–27). *al-Muqawwimāt al-'Aqadiyyah li al-Silm fī al-Sunnah al-Nabawiyyah* [Conference paper]. al-Nadwah al-'Ilmiyyah al-Dawliyyah al-Thāminah, Kulliyyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah, Dubai, United Arab Emirates.

Hamidullah, M. (1983). *The first written constitution in the world*. Sh. Muhammad Ashraf.

Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Dār al-Nafā'is.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (2002). *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*. Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn Hishām, 'A. al-M. (2005). *al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Dār Ibn Kathīr.

Ibn Taymiyyah, A. ibn 'A. al-Ḥ. (1995). *Majmū' al-Fatāwā*. Majma' al-Malik Fahd.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford University Press.

DOI: https://doi.org/10.67755/as-shiraj.v1i4.243