



## MENAFSIR ULANG KONSEP *HIFZ AD-DÎN* DALAM KONTEKS INDONESIA

<sup>1</sup>Supardi, <sup>2</sup>Abdur Rokhim

<sup>1</sup>STID Al-Biruni Babakan Ciwaringin, <sup>2</sup>UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

<sup>1</sup>[supardi.babakan@gmail.com](mailto:supardi.babakan@gmail.com), <sup>2</sup>[hafidzniyarahim@gmail.com](mailto:hafidzniyarahim@gmail.com)

Diterima: 16 Juni 2021

Direvisi: Juni-Juli 2021

Diterbitkan: 30 Juli 2021

### ABSTRACT

The research conducted by the author is normative Islamic law research, which has the aim of investigating Islamic legal norms to obtain the best behavior rules. According to Bambang Sunggono, normative legal research includes the science of rules and the science of understanding (which is commonly referred to as legal dogmatics). If you look at the problems studied and researched by the author, this research is a type of normative research. What is meant by normative legal research or literary research is the method or method applied in legal research that is pursued by reviewing and researching library materials that are already available. In this study, the author uses the *maqashid sharia* approach. From the study conducted, it can be seen that preserving the religion of *min janib al-wujud* is in line with positive law as stated in Article 28E paragraphs 1 and 2, 28I paragraph 1, and Article 29 paragraph 2. Meanwhile, *min janib al-'adam* is contained in Law No. 1 of 1965 along with the legal sanctions in Article 156a of the Criminal Code. Thus, several legal policies contained in the classical *hifz ad-din* framework, such as *jihad* and punishment for apostasy, need to be reconsidered.

**Keywords:** Reinterpretation, *Hifz ad-Din*, Indonesia

### ABSTRAK

Penelitian yang dilakukan penulis adalah penelitian hukum Islam normatif, yang memiliki tujuan untuk menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk memperoleh kaidah tingkah laku yang dipandang terbaik. Menurut Bambang Sunggono, penelitian hukum normatif mencakup ilmu kaidah dan ilmu pengertian (yang biasa disebut dengan dogmatik hukum). Jika melihat pada permasalahan yang dikaji dan diteliti penulis, maka penelitian ini termasuk jenis penelitian normatif. Yang dimaksud penelitian hukum normatif atau penelitian literer (*library research*) adalah metode atau cara yang diaplikasikan dalam penelitian hukum yang ditempuh dengan cara mengkaji dan meneliti bahan-bahan pustaka yang sudah tersedia. Pada penelitian ini, penulis memanfaatkan pendekatan *maqashid syariah*. Dari kajian yang dilakukan dapat diketahui bahwa melestarikan agama *min janib al-wujud* sejalan dengan hukum positif sebagaimana tercantum dalam Pasal 28E ayat 1 dan 2, 28I ayat 1, dan Pasal 29 ayat 2. Sedangkan, *min janib al-'adam* terdapat dalam UU No. 1 Tahun 1965 berikut sanksi hukum dalam Pasal 156a KUHP. Sehingga, beberapa kebijakan hukum yang terdapat dalam kerangka *hifz ad-din* klasik seperti *jihad* dan hukuman bagi murtad, perlu dipertimbangkan kembali.

**Kata Kunci:** Reinterpretasi, *Hifz ad-Din*, Indonesia



## PENDAHULUAN

*Allahu akbar*. Pekik takbir berkumandang. Di antara ratusan manusia. Suara keras ini diikuti dengan mengepalkan tangan ke atas. Menunjukkan betapa bersemangatnya kaum yang mengumandangkan takbir. Orang-orang ini mengenakan pakaian yang, menurut persepsi mereka, mencerminkan muslim sejati. Kibar panji-panji bertuliskan kalimat tauhid berkibar. Melihat fenomena keberagaman ini penulis teringat *dawuh* kiai Afifudin Muhajir, guru penulis semasa *nyantri* di Sukorejo, Situbondo. Kiai Afif berujar bahwa ungkapan takbir sesungguhnya menumbuhkan perasaan bahwa Allah itu dzat yang tidak dapat dijamah oleh pikiran dan akal manusia. Sehingga manusia merasa “kecil” di hadapan-Nya. Bukan sebaliknya. takbir digunakan untuk menakut-nakuti apalagi mengintimidasi orang lain.

Dari kacamata sosiologis, agama hadir di bumi ini dengan tampilan ganda. Satu sisi ia menawarkan perdamaian, persatuan, persaudaraan, dan menunjukkan jalan keselamatan pada manusia. Sisi lainnya, agama memberikan warna paradoks. Jauh berbeda dari tampilan pertama. Agama tampil dengan wajah garang dan acapkali “menyulut” peperangan (Kahmad, 2002). Kenyataan ini adalah salah satu “sisi gelap” agama di tengah-tengah manusia. Fenomena ini menarik perhatian Karen Armstrong (2015) yang menyoal keterlibatan agama dalam sejarah panjang kekerasan di muka bumi ini. Meski kajian Armstrong difokuskan pada pengalaman kekerasan manusia terhadap manusia lainnya atas nama agama. Sekurang-kurangnya, kita memahami

bahwa pengalaman keberagaman manusia tidak luput dari aneka kekerasan.<sup>1</sup>

Melihat agama dari satu sisi tentulah tak bijak. Mungkin benar agama terlibat dalam pusaran konflik. Namun, agama juga mendorong terbentuknya masyarakat ke arah integrasi. Durkheim yang menyaksikan fenomena agama di tengah masyarakat yang berbeda-beda, membuat simpulan bahwa agama juga dapat bertransformasi menjadi faktor penting terwujudnya integrasi sosial (Johnson, 1986). Melihat pentingnya posisi agama baik ketika tampil di arena konflik maupun saat ia menjadi juru damai yang mampu mendorong perdamaian, maka tulisan ini akan difokuskan pada konsepsi *hifzh ad-Din* (menjaga agama) dikorelasikan dengan situasi sosial masyarakat Indonesia di era kekinian. Dengan keanekaragaman agama yang diyakini dan disatukan dalam satu batang tubuh: Bangsa Indonesia.

Tulisan ini bukanlah yang pertama mengkaji dinamisasi *hifz ad-din*. Beberapa tulisan telah berusaha menyoalnya dari berbagai sisi. Andrew F. March yang menulis “*The Maqsad of Hifz al-Din: is Liberal Religious Freedom Sufficient for The Shari’ah.*” March mencoba menarik formula *hifz ad-din* klasik ke dalam pemahaman masyarakat modern tentang kebebasan beragama (*religious freedom*). Melestarikan agama dalam rumusan asy-Syatibi meliputi dua dimensi: *al-hifzhu min janib al-wujud* dan *al-hifzhu min janib al-’adam*. Semisal shalat dan zakat merupakan upaya pelestarian agama dari sisi “wujud” sedangkan jihad dan hukuman bagi kaum murtad masuk dalam kerangka pelestarian dari sisi “adam” (Rahman, 1984). Dalam istilah March (March, n.d.), pelestarian

---

<sup>1</sup> Kasus paling menonjol adalah ‘perang suci Joshua’, penaklukan dan pembantaian kabilah Kanaan oleh bangsa Israel (1530-1420 SM), penaklukan Eropa Barat oleh Dinasti Umayyah (710-756), dan Eropa Timur oleh Dinasti Turki Usmani (1453-1683), Perang Salib Kristen Eropa

terhadap kekuasaan Islam di Timur Tengah (1096-1285), inquisisi Spanyol terhadap umat Islam dan Yahudi (1478-1501), dan perang agama Eropa di antara para penganut denominasi Kristiani (1524-1648)(Azra, 2015)

positif (*positive preservation*) dan pelestarian negatif (*negative preservation*). Lalu, konsep ini diterapkan dalam rangka aktualisasi kebebasan beragama kepada minoritas muslim yang berada di dalam dominasi non-muslim. Menurutnya, kaum mayoritas dan kaum minoritas perlu menetapkan kesepakatan-kesepakatan sosial dengan standar moral universal. Sambil memberikan kewenangan penuh untuk mengekspresikan dan memenuhi kebutuhan terhadap institusi agama masing-masing.

Berikutnya adalah tulisan Fakhruddin Aziz yang mempertimbangkan pendekatan antropologi terhadap kontekstualisasi *hifz ad-dîn*. Kajian ini dilakukan pada masyarakat Desa Dermolo, Jepara. Permasalahan utama yang diteliti adalah menyuguhkan pola pelestarian agama pada masyarakat majemuk. Selain Islam, di Desa Dermolo juga ada Kristen dan Budha. Sehingga memunculkan medan interaksi antarumat beragama. Dalam melestarikan agamanya, umat Islam terbagi menjadi dua kategori: santri dan nasionalis. Keduanya masuk dalam organisasi keagamaan: NU dan Muhammadiyah. Dengan demikian, di kalangan NU ada santri dan nasionalis. Begitu juga, Muhammadiyah. Masing-masing melestarikan agama sesuai dengan doktrin yang dipegang teguh oleh organisasi yang diikuti. NU begitu kuat memegang tradisi sedangkan Muhammadiyah bersikukuh dengan format keberagamaan normatif. Hal yang tidak dijumpai pada umat Kristen dan Budha. Fakhruddin Aziz mencoba mengerek *hifz ad-dîn* yang tidak terkekang oleh ortodoksi berbasis tekstual melainkan juga bertransformasi sebagai ortopraksis. Agama yang menjalankan peran fungsionalnya bagi peradaban manusia (Aziz, 2017).

Peneliti lain mencoba melihat konsep *hifz ad-dîn* dalam dua kerangka besar yakni ibadah ritual dan ibadah sosial.

Juga ibadah individual dan ibadah kolektif. Eka Sakti Habibullah memandang penting institusionalisasi dua varian ibadah tersebut. Terutama pada ibadah yang memiliki daya jangkauan luas secara sosial. Shalat, zakat, wakaf, ekonomi Islam, ibadah sosial, termasuk pendidikan Islam. Menurutnya, pelebagaan model-model keislaman ini patut didukung penuh pemerintah sebagai pemegang kebijakan tertinggi di negeri ini (Habibullah, 2017).

Fokus kajian penulis relatif berbeda dengan penelitian-penelitian di atas. Tulisan ini akan difokuskan pada rekonstruksi *hifz ad-dîn* dalam pluralitas agama di Indonesia. Yang sesuai dengan karakteristik sosial-budaya, *local wisdom* (kearifan lokal) yang dipegang teguh, juga mendukung cita bersama masyarakat di bumi nusantara.

## METODE PENELITIAN

Penelitian yang dilakukan penulis adalah penelitian hukum Islam normatif, yang memiliki tujuan untuk menyelidiki norma-norma hukum Islam untuk memperoleh kaidah tingkah laku yang dipandang terbaik. Menurut Bambang Sunggono, penelitian hukum normatif mencakup ilmu kaidah dan ilmu pengertian (yang biasa disebut dengan dogmatik hukum).

Jika melihat pada permasalahan yang dikaji dan diteliti penulis, maka penelitian ini termasuk jenis penelitian normatif. Yang dimaksud penelitian hukum normatif atau penelitian literer (*library research*) adalah metode atau cara yang diaplikasikan dalam penelitian hukum yang ditempuh dengan cara mengkaji dan meneliti bahan-bahan pustaka yang sudah tersedia. Pada penelitian ini, penulis memanfaatkan pendekatan *maqashid syariah*.

Cara kerja pendekatan ini adalah dengan menelaah dan mendalami tujuan-tujuan dan merekonstruksi *hifz ad-dîn* dalam pluralitas agama di Indonesia, kemudian

membandingkannya dengan ketentuan-karakteristik sosial-budaya, *local wisdom* (kearifan lokal) yang dipegang teguh oleh masyarakat Indonesia.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Rekam Jejak Pemikiran Maqashid

Pemikir yang membawa kajian maqashid syari'ah ke pelataran keilmuan Islam adalah al-Juwaini (419-493 H). Ulama kelahiran Naisabut mengatakan bahwa seseorang harus memahami betul tujuan Allah dalam bentuk perintah dan larangan. Jika ini tidak dapat dipahami, maka ia belum memiliki kapasitas menetapkan hukum Islam. al-Juwaini membagi tujuan syari'at menjadi tiga bagian yakni *dlaruriyyat*, *hajiyyat*, dan *makramat* (Al-Juwaini, 1980).

Cuplikan pemikiran al-Juwaini, dilanjutkan oleh al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) ketika membahas korelasi maslahat dalam qiyas. Ia kemudian membagi maslahat berdasarkan level kekuatannya disertai dengan maslahat komplementer (*takmilah* atau *tatimmah*). Sesuai level kekuatannya, maslahat paling utama adalah *adl-dlarurat*. Lalu, *al-hajat* dan *at-tahsinat* atau *at-tazyinat*. Dari kerangka berpikir ini, al-Ghazali menyusun maslahat level tertinggi dalam bentuk melestarikan agama (*hifz ad-dîn*), melestarikan jiwa (*hifz an-nafs*), memelihara akal (*hifz al-'aql*), memelihara keturunan (*hifz an-nasl*), dan memelihara harta (*hifz al-mal*) (Al-Ghazali, 2006).

Dengan konsentrasi berbeda, Izzudin bin Abdissalam (577-660 H/1181-1262 M) menguraikan panjang lebar tentang konsep maslahat yang diartikulasikan dalam kaidah: *dar'u al-mafasid wa jalb al-mashalih*, menghindari dampak negatif, dan menciptakan hal-hal yang bersifat positif. Lebih lanjut, menurutnya bahwa pembebanan hukum (*taklif*) tak lepas dari kemaslahatan manusia. Tidak hanya di dunia melainkan

juga di akhirat (Abdissalam, 2007). Lalu muncul seorang pakar fikih dari Mazhab Maliki, al-Qarafi (1228-1285 M). Ia melihat masih ada celah dalam struktur maqashid warisan al-Ghazali. Ia menyusupkan satu unsur yang menurutnya layak meski akan menimbulkan diskusi panjang. Yakni, memelihara kehormatan diri (*hifz al-'irdl*) (Al-Qarâfi, 1993).

Pasca al-Ghazali, kreativitas selanjutnya dilakukan oleh al-Amidi (w. 631 H). Ia membidani lahirnya *tarjih* (menguatkan satu dari pada lainnya) dalam hirarki maqashid. Semisal *Al-dloruriyyat* lebih diutamakan dari pada *al-Hajiyyat*. Dan, *al-Hajiyyat* lebih superior dari pada *at-Tahsiniyyat* (Al-Amidi, 2007). Pemikir berikutnya, Jalaluddin ath-Thufi (657-716 H/1259-1318 M). Ia dengan membongkar konsep maslahat dengan cara “yang tidak biasa”. Tokoh besar dari tradisi Mazhab Hambali ini merumuskan maslahat dalam empat teori utama. Pertama, independensi akal untuk menemukan masalah dan mafsadat (*istiqlâl al-'uqûl bi idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*). Kedua, maslahat merupakan dalil syara' yang berdiri sendiri tanpa bersandar pada teks agama (*al-mashlahah dalîlun syar'iyun mustaqillun 'an al-nash*). Ketiga, medan operasional maslahat terbatas pada bidang muamalat dan adat bukan pada ibadah (*majal al-'amal bi al-mashalah huwa al-mu'amalat wa al-'adat duna al-'ibadat*). Keempat, maslahat adalah dalil syar'i yang paling kuat (*al-Mashlahah aqwa adillah al-syar'i*) (Khallâf, 2010). Secara sederhana, ath-Thufi sedang menabur benih-benih penaklukan nash di hadapan kedigdayaan maslahat. Maslahat lebih diutamakan dari pada nash (*al-mashlahatu muqaddamun 'ala an-nash*).

Keberanian ath-Thufi hanya suara sumbang di tengah pergulatan diskursus maqashid dan maslahat. Ia “kalah” melawan dominasi pemikiran ulama yang cenderung mendinamisasi teks dan maslahat. Bahkan, teks suci yang

ditempatkan pada posisi superior ketimbang masalah itu sendiri. Di kemudian hari, lahir seorang pemikir bermazhab Maliki. Namanya, Abu Ishak Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnathi (w. 790 H/1388 M). Lebih dikenal asy-Syathibi. Berbeda dengan intelektual muslim sebelumnya. Melalui maha karyanya: *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*.<sup>2</sup> Asy-Syathibi mengelaborasi terma maqashid syariah secara serius. Seakan ingin menjawab apa yang digaungkan oleh al-Juwaini tentang posisi penting memahami tujuan-tujuan syariat. Sekurang-kurangnya, kontribusi asy-Syathibi membahas maqashid syariah dalam satu topik khusus. Dengan mengumpulkan kepingan-kepingan pemikiran ulama terdahulu tentang maqashid. Lalu, memberikan sentuhan sana-sini meski berskala kecil. Semisal teori *masyaqqah mulazamah li at-taklif* yang diilhami pemikiran Izzuddin bin Abdissalam bersama muridnya, al-Qarafi (Asy-Syathibi, 2006). Jasser Auda melihat peran besar asy-Syathibi. Pertama, transformasi maqashid dari masalah mursalah ke dalam asas agama, kaidah syariat, nilai universal agama. Kedua, transformasi maqashid dari 'hikmah yang bersemayam di balik aturan' menjadi 'dasar aturan'. Ketiga, memformulasi maqashid dari *zhanniyyah* (relatif) menjadi *qath'iyyah* (absolut) (Auda, 2008).

Pembahasan spesifik asy-Syathibi berikut beberapa langkah transformasi yang dilakukannya, dianggap peluang baru bagi masa depan hukum Islam. Jadilah, *al-Muwafaqat* sebagai "buku babon" para pemerhati maqashid dalam mewujudkan

---

<sup>2</sup> Kitab ini, awalnya berjudul *at-Ta'rif bi Asrar at-Taklif* (mengungkap rahasia-rahasia pembebanan hukum). Pilihan ini dirasa kurang tepat oleh asy-Syathibi. Suatu waktu, ia bermimpi sedang jalan-jalan dan bercerita santai. Obrolan pun sampai pada saat guru asy-Syathibi mengisahkan mimpinya. "Kemarin, saya mimpi melihat kamu membawa kitab, hasil karyamu sendiri. Kemudian, saya

pendekatan alternatif selain ushul fikih konvensional. Orang yang menyadari hal ini adalah intelektual asal Tunisia, Thahir bin 'Asyur (1296-1393 H/1879-1973 M). Sebagai "aktor kehidupan" yang lahir pada abad ke-20, Ibnu 'Asyur tanpa ragu melangkah lebih jauh dari pendahulunya. Masuk ke dalam wacana kontemporer. Sumbangan terbesarnya, menurut hemat penulis, adalah melepaskan maqasid dari kungkungan ushul fikih klasik. Yang dirasa kehilangan relevansinya. Lalu, ia memasukkan beberapa unsur ke dalam basis teori maqasid yang sedang dirancang. Yakni, *Hifz nizham ummah* (memelihara keteraturan masyarakat), *Fitrah* (naluri manusia), *syumuliyah* (berlaku umum), *al-musawah* (egalitarianisme), *samahah* (toleransi) dan *hurriyyah* (kebebasan) (Muhammad, 2003).

Selain Ibnu 'Asyur, pemikir muslim kontemporer juga intens mengkaji maqasid. Semisal Muhammad al-Ghazali (16146 H/1996 M) memasukkan keadilan dan kebebasan (Muhammad, 2003). Menurut Afriadi, kontribusi besar Muhammad Ghazali adalah perlawanannya terhadap kaum literalis menggunakan maqasid sebagai senjata utamanya (Afriadi, 2016). Yusuf Qardlawi (l. 1345 H/1926 M) mengusung maqasid reformasi akidah (*tashih al-'aqaid*), menetapkan harkat dan hak-hak manusia (*taqrir karamat al-insan wa huququhu*), dakwah menyembah Allah (*ad-da'wat ila 'ibadatillah*), menyucikan jiwa (*tazkiyyat an-nufus al-basyariyyah*), perbaikan moral (*taqwim al-akhlaq*), membangun keluarga idaman (*takwin al-usrah ash-shalihah*), adil terhadap perempuan (*inshaf al-mar'ah*), membangun masyarakat yang

menyanyaimu tentang nama kitab tersebut. Kamu menjawab: *al-muwafaqat*. Saya tanya kembali, apa makna di balik nama tersebut? Kamu menjawab ingin berusaha mengharmonisasi mazhab Maliki dan Hanafi," ujar sang guru dalam mimpi asy-Syathibi. Setelah itu, judul kitab pun diganti sesuai yang ia temukan dalam mimpi itu.

berkualitas (*bina' al-ummah asy-syahidah 'ala asy-syari'ah*), mempromosikan kehidupan yang humanis dan kooperatif (*ad-da'wah ila 'alam insaniy muta'awwin*) (Al-Qardlâwî, 1999). Thaha jabir al-Alwani (1.1354 H/1935 M) merumuskan dimensi tauhid, penyucian jiwa, dan membangun peradaban manusia sebagai maqasid tertinggi (Al-'Alwanî, 2001).

Jasser Auda lebih serius mengkaji maqasid agar menjelma sebagai pendekatan (*approach*). Pilihannya jatuh pada teori sistem dalam ranah filsafat yang telah mapan dalam tradisi keilmuan modern. Ia melayangkan kritik tajam terhadap pendekatan hukum Islam klasik. Menurutnya, aktualisasi hukum Islam lebih mengarah pada reduksionis daripada holistik, literal daripada moral, membaca dari satu dimensi dari pada multidimensi, dekonstruksionis dari pada konstruksionis, menekankan pada kausalitas dari pada maqasid (Auda, 2012).

Membaca kembali tumbuh kembang teori maqasid dari periode klasik hingga kontemporer, menyadarkan kita akan pentingnya usaha-usaha kreatif dalam memperlakukan teks-teks suci maupun warisan intelektual masa lalu. Tentunya, mereka yang lebih dahulu memberikan kontribusi terhadap keilmuan Islam, seakan menanam benih-benih pengetahuan yang siap dipanen di setiap episode kehidupan manusia. Yang dilakukan ulama kontemporer tidak dapat lepas begitu saja dari akar pengetahuan ulama klasik. Seperti perkembangan maqasid di tangan kaum intelektual beda generasi ini. Di masa lalu, maqasid tertuju pada *al-hifz wa al-'ishmah* (*protection/perlindungan and preservation/penjagaan*) sedangkan tampilan maqasid modern mengarah pada *at-tanmiyyah wa al-huquq* (*development/pengembangan and right/hak asasi*) (Yaqin, 2018).

**Tabel 1. Tokoh dan Kontribusi Pemikirannya dalam diskursus maqasid**

Tokoh	Karya Intelektual	Kontribusi Pemikiran
Imam Haramain al-Juwaini	<i>al-Burhan fi Usul al-Fiqh</i>	Klasifikasi maqasid: <i>dlaruriyyat</i> , <i>hajjiyyat</i> , dan <i>makramat</i>
Abu Hamid al-Ghazali	- <i>Al-Mustashfa min Ilm al-Usul</i> - <i>Syifa'u al-Ghalil</i>	- Hirarki maqasid berdasar level kekuatan - Mengaitkannya dengan qiyas
Izzudin bin Abdissalam	<i>Qawā'id al-Ahkām Fī Masālih al-Anām</i>	Orientasi syari'at dalam kaidah <i>dar'u al-mafasid wa jalb al-mashalih</i>
al-Qarafi	<i>Sharḥ Tanqīh al-Fusūl fī Ikhtisar al-Maḥsūl fī al-Usūl</i>	Menambahkan <i>hifz al-'irdl</i> ke dalam <i>maqashid al-khumus</i>
al-Amidi	<i>al-Ihkām fī Ushul al-Ahkām</i>	Menerapkan metode tarjih ketika terjadi kontradiksi antarmaqasid
Jalaluddin ath-Thufi	- <i>Syarḥ Mukhtashar al-Raudhah</i> - <i>at-Ta'īn fī Syarḥi al-Arba'in</i>	- Menempatkan masalah di atas teks - Menetapkan mualamat sebagai zona pemberlakuan masalah

Abu Ishaq asy-Syathibi	<i>al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam</i>	- Menempatkan maqasid sebagai “yang qath’i” - Transformasi maqasid dari hikmah ke dasar aturan - Mentransformasi maqasid dari masalah mursalah ke nilai-nilai universal
Thahir bin ‘Asyur	<i>Maqashid asy-Syar’iyyah al-Islamiyyah</i>	<i>Hifz nizham ummah, Fitrah, syumuliyah, al-musawah, samahah dan hurriyyah</i>
Yusuf al-Qardlawi	<i>Kaifa Nata’amal ma’a al-Qur’an al-Azhim</i>	<i>Tashih al-‘aqaid, taqrir karamat al-insan wa huququhu, ad-da’wat ila ‘ibadatillah, tazkiyyat an-nufus al-basyariyyah, taqvim al-akhlaq, takwin al-usrah ash-shalihah, inshaf al-mar’ah, bina’ al-ummah asy-syahidah ‘ala asy-syari’ah, ad-da’wah ila ‘alam insaniy muta’awwin</i>
Thaha jabir al-Alwani	<i>Maqâshid asy-Syarî’ah</i>	Tauhid, penyucian jiwa, dan membangun peradaban manusia

Jasser Auda	<i>Maqâshid asy-Syarî’ah kafalsafah littasyri’ al-Islâmî: Ru’yah Manzhûmiyah</i>	Rekonstruksi maqasid menjadi sebuah pendekatan
-------------	--	--

### ***Hifz ad-dîn dan Diskursus Sarjana Muslim***

Sebagaimana pembahasan sebelumnya, agama menempati posisi tertinggi dalam hirarki maqasid yang dirancang ulama masa lalu. Al-Ghazali adalah aktor utama di balik sistematisasi ini. Pemikirannya diikuti mayoritas ulama setelahnya, hingga kini. Meski era berganti, hasil olah pikir al-Ghazali memiliki basis legitimasi kuat dalam teks al-Qur’an dan Hadits. Dua sumber utama yang diyakini umat Islam. Menurutnya, tujuan syariat tertinggi masuk dalam kategori *ad-dlaruriyyat*. Terdiri dari lima unsur: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. “Kelima unsur ini ada pada setiap agama,” kutip asy-Syathibi (Asy-Syathibi, 2006).

Dalam hirarki maqasid yang diwariskan al-Ghazali, *Hifz ad-dîn* menempati tangga teratas. Baginya, agama harus dijaga dari hal-hal yang berpengaruh negatif yang berpotensi menggerogoti agama. Baik ancaman dari luar maupun ancaman yang berasal dari internal umat Islam. Semisal, kebolehan membunuh non-muslim yang menyesatkan dan memberi hukuman bagi pelaku bid’ah yang gencar mengajak masyarakat agar mengikutinya.

Tujuan syariat terhadap manusia ada lima: menjaga agama, diri, akal, keturunan, dan harta benda mereka. Apa saja yang mengandung unsur penjagaan kelima asas ini disebut *maslahat*. Juga, segala upaya yang berpotensi menghilangkan kelimanya adalah *mafsadat*. Dan, menolak *mafsadat* termasuk bagian dari *maslahat*...

semisal ketetapan syariat tentang pembunuhan non-muslim yang menyesatkan orang lain dan menghukum pelaku bid'ah yang melakukan propaganda agar mengikuti ajakannya. Sesungguhnya ini mampu menghilangkan agama dari penganutnya. (Al-Ghazali, 2006)

Oleh asy-Syathibi, konstruksi teori al-Ghazali ini dikembangkan menjadi dua sisi penjagaan agama. Yakni melestarikan agama dengan melakukan aspek-aspek yang mampu memperkokoh agama. Ini disebut *min janib al-wujud*. Kemudian, mencegah unsur-unsur destruktif terhadap agama disebut *min janib al-'adam*. Dengan demikian, menjaga agama bagi asy-Syathibi tidak hanya fokus pada hal-hal yang merugikan agama. Melainkan juga diarahkan pada pelestarian agama dengan melakukan ritual keagamaan semisal keimanan, ikrar dua kalimat syahadat, shalat, zakat, puasa, haji, dan ritus lainnya (Asy-Syathibi, 2006). Pada prinsipnya, ibadah-ibadah yang terangkai dalam bingkai rukun iman dan rukun islam, merupakan pondasi agama Islam di tengah-tengah masyarakat. Sehingga, seluruhnya haruslah diekspresikan secara menyeluruh dan masuk ke dalam kesadaran komunal. Sedangkan, menjaga agama dari unsur merugikan semisal jihad, membunuh orang yang melakukan konversi agama (*murtad*), dan melarang praktik-praktik bid'ah (Ar-Raisuni, 1992).

Kerangka *hifz ad-din* seperti di atas bertahan sekian lama. Menjadi logika berpikir arus utama di kalangan sarjana muslim selanjutnya. Untuk mengurai lebih lanjut tentang wacana menjaga agama, penulis merasa layak memasukkan pandangan sarjana kontemporer Arab Saudi, M. Al-Ayubi. Tanpa ragu ia memasukkan jihad ke dalam konstruksi menjaga agama *min janib al-wujud*. Selengkapny ia berpendapat “menjaga agama dengan melakukan sesuatu yang memperkuat eksistensi agama dapat

ditempuh melalui empat hal: aktualisasi agama (*al-'amalu bihi*), agama sebagai sumber hukum (*al-hukmu bihi*), berdakwah (*ad-da'watu ilaihi*), dan berjihad untuk agama (*al-jihad ilaihi*) (Al-Yubi, 1989).

Pertama, *al'amalu bihi*. Setiap muslim wajib memposisikan dirinya dalam zona ketaatan. Dari sisi teologis dan praktik keagamaan.

Mengekspresikan keberagaman bagi al-Ayubi dibagi menjadi dua wilayah yakni batas minimal (*haddu adna*) yang tidak boleh ditinggalkan seorang muslim, Melaksanakan yang wajib dan meninggalkan yang diharamkan agama. Dan, batas maksimal (*haddu a'la*) yang diekspresikan dengan melaksanakan anjuran agama (*mandubat*) dan meninggalkan yang makruh dalam agama.

Kedua, *al-hukmu bihi* adalah memposisikan agama sebagai otoritas tertinggi pada persoalan moral, hukum, dan politik. “Bagaimana mungkin agama akan lestari jika tidak diposisikan sebagai otoritas tertinggi?” tulisnya. Kemudian ia melanjutkan pandangannya bahwa menjadikan agama sebagai legitimasi utama dapat diwujudkan melalui tiga bentuk. (1) menerapkan hukum-hukum Allah; (2) mengekspresikan agama di ruang-ruang publik; (3) agama sebagai otoritas dan penerapan hukum agama mempersempit ruang gerak keinginan yang menjerumuskan, kelompok yang merusak, dan pemikiran-pemikiran yang menyesatkan.

Ketiga, *ad-da'watu ilahi*. Dakwah merupakan pondasi dari eksistensi agama dan penyebarannya. Karena itu, ia masuk dalam jajaran konsep menjaga agama dari pihak-pihak yang berusaha sekuat tenaga untuk mendistorsi kebenaran Islam. “Oleh karenanya, berdakwah termasuk media utama dan paling efisien untuk menjaga, melestarikan, dan menyebarkan agama,” tegasnya. Empat hal yang dapat dilalui untuk mewujudkan dakwah Islam yakni memberikan pendidikan kepada orang

yang tidak mengetahui, menyingkap serta menghalau kesalahan yang beredar tentang Islam, memberikan ‘gangguan’ kepada musuh Islam untuk menyebarkan isu-isu negatif tentang Islam, dan mengejawahkan dimensi universalitas Islam yang tak terkekang batas-batas geografis, masa, dan generasi.

Keempat, *al-jihad fi sabilillah*. Jihad adalah instrumen utama saat munculnya penolakan, pembangkangan, dan pengingkaran terhadap dakwah Islam. Al-Ayubi menulis: dakwah Islam tidak selalu mulus. Pasti ada penolakan-penolakan. Kelompok ini akan menjadi batu sandungan. Menutup pintu masuk bagi orang lain. Menjadi penghalang terhadap pemahaman Islam. Dan, rintangan yang sulit diatasi. Oleh karenanya, *jihad fi sabilillah* menjadi keharusan dalam rangka menjaga agama, menyelamatkan kaum papa, menghancurkan batu sandungan terhadap agama agar masyarakat sampai kepada Islam, sekaligus mengeluarkan manusia dari menyembah sesame kepada menyembah Allah (Al-Yubi, 1989).

Topik ini didiskusikan lebih lanjut oleh al-Ayubi. Ia memfokuskan pada urgensi jihad sebagai instrument menjaga agama terutama pada dominasi non-muslim atas umat Islam (*tasalluth al-kuffar ‘ala al-muslimin*). (1) umat Islam tidak dilarang mengekspresikan agama (*qiyam bi sya ‘airi dinihim*) dan secara umum mereka dibatasi (*tadlyiq ‘alaihim*); (2) aneka hukum dan peraturan yang mampu meniadakan Islam dan elienasi agama dari masyarakat diberlakukan; (3) agama disingkirkan dan ditinggalkan sehingga merendahkan aspek keberagamaan di mata orang lain; (4) wajah agama terdistorsi sehingga menampakkan kebencian terhadap agama di pihak lain; (5) agama dibatasi pada wilayah tertentu sehingga berpengaruh pada jumlah pengikutnya dan melemahkan kekuatan dalam menghadapi musuh-musuh mereka (Al-Yubi, 1989).

Sedangkan melestarikan agama *min janib al-‘adam* dipahami al-Ayubi dengan menolak segala ancaman yang merusak citra agama berupa ucapan maupun perbuatan. “Usaha semacam ini adalah media paling utama dalam melestarikan agama. Sebab perkataan, ideologi, pemikiran dan kelompok yang merusak berpengaruh besar terhadap pola pikir dan perilakuumat Islam. Dapat merongrong agama. Dengan menyusupkan yang bukan agama ke dalam Islam. Mencampuradukkan antara kebenaran dan kebatilan.” Oleh karenanya dibutuhkan peran dua aktor untuk mewujudkan hal tersebut. Yakni peran ulama melawan arus pemikiran dan praktik bid’ah dan peran hakim yang menggaransi keberlakuan hukum-hukum Islam di tengah masyarakat. “Tugas para hakim adalah menjamin pelaksanaan hukum-hukum Allah dan menetapkan sanksi yang tepat terhadap orang-orang yang keluar dari Islam. Sanksi terberatnya, eksekusi mati. Seperti pernah dilakukan oleh Abu Bakar,” pungkas al-Ayubi (Al-Yubi, 1989).

### ‘Pribumisasi’ *Hifz ad-dîn* dalam Konteks Indonesia

Indonesia adalah rumah besar bagi agama-agama. Sekurang-kurangnya, ada enam agama besar yang diakui sebagai agama resmi. Islam, Kristen, Protestan, Hindu, Budha, dan Konghuchu. Di antara deretan agama yang diakui pemerintah, masih ada sejumlah agama “terlarang” yang berskala minor seperti Baha’i, Sikh, dan Penganut Yudisme di Sulawesi Utara. Juga, agama lokal (*indigenous religion*) seperti Kaharingan dan Tolotang. Yang jejaknya jauh sebelum agama-agama besar ‘ekspansi’ ke bumi nusantara. Baik agama minor maupun agama lokal, sempat mendapat ruang bernapas saat Keputusan Presiden No. 264 tahun 1962 yang memuat sejumlah organisasi keagamaan terlarang dicabut oleh Gus Dur. Sebagai gantinya, ia

mengeluarkan Kepres No. 69 tahun 2000. Menjamin hak-hak kewarganegaraan masyarakat termasuk soal agama. Mungkin, langkah Gus Dur ini adalah aral terjal yang tidak mudah dilewati. Ia membuka pintu gerbang Indonesia untuk semua agama dan pemikiran. Sekaligus, menggiring masyarakat ke dalam ruang interaksi tanpa sekat antarpemeluk agama. Memang situasi yang tak mudah.

Akan tetapi, pluralitas merupakan keniscayaan yang tak dapat diubah juga tak dapat dihapuskan dari kehidupan manusia. Seolah-olah, pluralitas adalah ‘skenario’ yang telah dipersiapkan Allah bagi manusia. Menolaknya, seperti ‘pembangkangan’ terhadap kebijakan Allah. Bahasa agamanya, pluralitas adalah bagian dari sunnatullah. Kesadaran ini dapat disimak dari pernyataan Gamal al-Banna, adik Hasan al-Banna pendiri Ikhwanul Muslimin Mesir. Dengan menyuplik beberapa ayat al-Qur’an: QS. al-Baqarah [2]: 62, 113, 136-137, 148, QS. Ali Imron [3]: 83, QS. Hud [11]: 118-119, QS. al-‘Ankabut [29]: 45-46, QS. az-Zumar [39]: 46, QS. asy-Syura [42]: 10, QS. al-Kafirun [109]: 6. Ia mengatakan, “*inna al-ikhtilafu fi al-‘aqaid baina al-basyar mimma aradahullahu ta’ala wa ma yafshilu fihi yaum al-qiyamah* (Sungguh, perbedaan keyakinan di kalangan manusia termasuk dalam rencana Allah dan sesuatu yang akan diperhitungkan di akhirat kelak) (Banna, 1998).”

Sebagai kerangka “kehendak” Allah, maka agama-agama baik semitis (Yahudi, Kristen, dan Islam) maupun agama non-semitis selamanya akan eksis dalam panggung kehidupan manusia dengan segala perbedaan dan kekhasannya. “... Untuk setiap umat di antara kamu, kami berikan aturan dan jalanyang terang (pen. *Syir’ah* dan *minhaj*). Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)...,” demikian ketetapan Allah yang tertuang dalam QS. al-Maidah

[5]: 48. Merujuk pada ayat ini secara spesifik, dapat dinyatakan bahwa agama-agama yang menghuni Indonesia tidak dapat ditolak begitu saja apalagi dihapus keberadaannya. Sebab, inilah kebijakan Allah bagi manusia (Nakha’i, 2011).

Untuk melestarikan kekayaan ideologi di bumi Nusantara, lahirilah kebijakan tentang jaminan memeluk agama yang dikehendaki. Secara konstitusional, hak memilih agama dan mengekspresikan keyakinan diatur dalam UUD pasal 28E ayat 1 dan 2, pasal 28I ayat 1, dan pasal 29 ayat 2.

#### **Pasal 28E ayat 1**

Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.

#### **Pasal 28E ayat 2**

Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap sesuai dengan hati nuraninya.

#### **Pasal 29 ayat 2**

Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu

Hadirnya ketentuan ini, maka hak beragama berikut ekspresinya adalah hak asasi setiap warga negara Indonesia serta mendapat jaminan, perlindungan, dan penghormatan dari masyarakat dan pemerintah. Dengan demikian, agama-agama di Indonesia mendapat hak-hak yang sama secara konstitusional. Penganut agama apa pun berdiri sejajar dan setara di negeri ini. Namun, kebebasan beragama bukanlah kebebasan absolut sehingga dapat mencederai pluralitas agama itu sendiri. Oleh karenanya, konstitusi kita juga

mengatur ‘penodaan agama’ dalam UU No.1 Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.

### **Pasal 1**

Setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu; penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu.

Pelaku penodaan agama atau istilah yang belakangan populer, penistaan agama, dapat dipidana sekurang-kurangnya lima tahun penjara. Ketentuan ini tertuang dalam Pasal 156 huruf a KUHP:

“Dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barangsiapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan: (a) yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalah-gunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia; (b) dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga, yang bersendikan ke-Tuhanan Yang Maha Esa”

Sejak diundangkan, menurut laporan Setara Institute, terjadi 97 kasus penodaan agama dalam rentang tahun 1965 sampai 2017. Dari seluruh kasus, sebanyak 88 kasus terjadi sejak era reformasi bergulir. Islam sebagai agama mayoritas mendapat 88 kasus penodaan agama. Selebihnya, Kristen 4 kasus, Katolik 3 kasus, dan Hindu sebanyak 2 kasus (Institute, n.d.). Boleh jadi, masih terdapat kekurangan dalam penerapan ketentuan ini. Sehingga banyak dikritik. Ingin dihapus. Dan, dianggap sebagai pasal “karet”. ini menyebabkan, ketentuan ini begitu terbuka

terhadap penafsiran-penafsiran (multitafsir). Menurut hemat penulis, ketentuan penodaan agama tetap diperlukan dan menjadi solusi hukum atas tindakan mencederai kehormatan agama. Apalagi setelah melihat fenomena perjumpaan agama-agama yang ujung-ujungnya berakhir pada tindak kekerasan. Tentu, hal itu tidak diinginkan terjadi. Oleh karenanya, beberapa istilah yang dianggap terlalu multi tafsir, hendaknya diperjelas. “Harus diperjelas unsurnya. Jadi yang dimaksud ‘permusuhan’ itu apa, yang dimaksud ‘sengaja di depan umum’ itu seperti apa. Lalu yang dimaksud dengan ‘menghina’ itu apa,” kata Erasmus, Peneliti *Institute for Criminal and Justice System* (Erdianto, n.d.).

Penetapan hak beragama dan mengekspresikannya dilindungi oleh konstitusi dapat kita kategorikan sebagai pelestarian agama *min janib al-wujud*. Dalam ketentuan ini mencakup pelaksanaan ritual, pendirian rumah ibadah, dan pendidikan agama. Sedangkan ketentuan berkait penodaan agama adalah bagian dari pelestarian agama *min janib al-‘adam*. Mengharuskan, doktrin utama dalam kerangka *hifz ad-din* klasik: jihad yang bermakna ‘perang’ dan hukuman bagi murtad, tidak dapat diterapkan di Indonesia.

### **SIMPULAN**

Membaca kembali *hifz ad-din* dalam konteks Indonesia di era kekinian, merupakan hal penting. Boleh jadi, pelestarian agama yang dirancang ulama terdahulu, belumlah cukup untuk diterapkan di Indonesia. Yang memiliki kekayaan agama dan budaya. Menjaga agama tak lantas dijadikan alasan untuk tidak menghargai agama lain. Apalagi sampai melakukan tindakan-tindakan yang melampaui batas-batas kemanusiaan. Jihad tidak harus selalu dimaknai berperang melawan musuh-musuh Islam. Dapat juga

diperluas cakupannya pada hal-hal konstruktif. Misalnya, jihad di dunia pendidikan, sosial, budaya, dan ekonomi. Dakwah Islam, juga tidak selalu memasang citra positif terhadap Islam sambil menetapkan label negatif kepada agama lain. Cukup tunjukkan dimensi kemuliaan Islam. Begitu juga dengan pelaku konversi agama. Sebab, semua umat beragama berada pada posisi “sama rata, sama rasa” di negeri ini. Islam sebagai agama yang dianut mayoritas, perlu juga menjamin “kenyamanan” bagi umat agama lain.

#### DAFTAR PUSTAKA

Abdissalam, I. bin. (2007). *Qawā'id al-Ahkām Fī Masālih al-Anām*. al-Istiqamat.

Afridi, M. A. K. (2016). *Maqasid al-Shari'ah and Preservation of Basic Rights*. 4, 12.

Al-'Alwanī, T. J. (2001). *Maqāshid asy-Syarī'ah*. Dār al-Hādi.

Al-Amidi, S. (2007). *Al-Ihkām fī Ushul al-Ahkām*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazali, A. H. (2006). *Al-Mustashfa min Ilm al-Usūl*. Maktabah at-Tijariyah.

Al-Juwaini, A. M. (1980). *Al-Burhan fī Usūl al-Fiqh*. Dar al-Anshor.

Al-Qarāfī, S. al-D. (1993). *Sharḥ Tanqīh al-Fusūl fī Ikhtisar al-Maḥsūl fī al-Usūl*. al-Matba'ah al-Khairiyyah.

Al-Qardlāwī, Y. (1999). *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān al-'Azhīm*. Dār asy-Syurūq.

Al-Yubi, M. S. bin A. (1989). *Maqasid al-Syariah wa 'Alaqatuha bi al-Adillah asy-Syariyyah*. Dar al-Hijrah Li an-Nasyr wa at-Tauzi'.

Armstrong, K. (2015). *Fields of Blood: Religion and The History of Violence*. Random House.

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

Asy-Syathibi, A. I. (2006). *Al-Muawafaqat fī Ushul al-Ahkām*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shari'ah a Beginner's Guide*. The International Institute of Islamic Thought.

Auda, J. (2012). *Maqāshid asy-Syarī'ah kafalsafah littasyrī' al-Islāmī: Ru'yah Manzḥūmiyyah*. al-Ma'had al-'ali Li al-Fikr al-Islami.

Aziz, F. (2017). Formula Pemeliharaan Agama (Ḥifz Al-Dīn) pada Masyarakat Desa Dermolo Jepara: Implementasi Maqāsid al-Sharī'ah dengan Pendekatan Antropologi. *Al-Ahkām*, 27(1), 83–110. <https://doi.org/10.21580/ahkam.2017.27.1.1315>

Azra, A. (2015, January 8). *Agama dan Sejarah Kekerasan (3)*. Republika.Co.Id. <https://republika.co.id/berita/kolom/resonansi/15/01/07/nht2ln-agama-dan-sejarah-kekerasan-3>

Banna, G. al. (1998). *Hurriyyat al-Fikr wa al-I'tiqad fī al-Islam*. Dar al-Fikr al-Islami.

Erdianto, K. (n.d.). *Dianggap Pasal Karet, Pasal soal Penodaan Agama dalam RKUHP Diminta Dihapus*. Retrieved July 30, 2021, from <https://nasional.kompas.com/read/2019/08/29/21453551/dianggap-pasal-karet-pasal-soal-penodaan-agama-dalam-rkuhp-diminta-dihapus>

Habibullah, E. S. (2017). Urgensi Hifzhu Ad-Din dan Institusionalisasi Ibadah. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial*, 4(08), Article 08. <https://doi.org/10.30868/am.v4i08.160>

Institute, S. (n.d.). Setara Institute: 97 Kasus Penistaan Agama Terjadi di Indonesia. *Setara Institute*. Retrieved July 30, 2021, from <https://setara-institute.org/setara-institute-97-kasus-penistaan-agama-terjadi-di-indonesia/>

Johnson, D. P. (1986). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Vol. 1). PT Gramedia.

Kahmad, D. (2002). *Sosiologi Agama*. Remaja Rosdakarya.

Khallâf, A. W. (2010). *Mashâdir al-Tasyri'*. Maktabah at-Tijari.

March, A. F. (n.d.). The Maqсад of Hifz al-Dîn: Is Liberal Religious Freedom Sufficient for The Shari'ah. *Islam and Civilisational Renewal*, 2(2). <http://www.icrjournal.org.www.ezplib.ukm.my/icr/index.php/icr/article/view/176>

Muhammad, J. 'Athiyyah. (2003). *Nahwa Fiqh Jadîd Li al Aqalliyyât*. Dâr as Salâm.

Nakha'i. (2011). *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning*. Puslitbang Kemenag RI.

Rahman, F. (1984). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition* (Vol. 15). University of Chicago Press.

Yaqin, A. (2018). Rekonstruksi Maqâshid al-Syarî'ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam (Kajian Eksploratif Pemikiran Jasser Auda). *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, 22(1), 63–82.

<https://doi.org/10.29300/madania.v22i1.803>