

KEBEBASAN BERAGAMA MENURUT SAYYID QUTHB
(TAFSIR *FÎ ZHILÂL AL-QUR'ÂN*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag)



Oleh:
AKHMAD SULTON HASAN BASRI
NIM : 172510006

PROGRAM STUDI:
MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1444 H.

ABSTRAK

Kebebasan beragama menurut Sayyid Quthb memiliki batasan sangat ketat dan sebagai karakter agama Islam. Sayyid Quthb juga menyikapi fenomena keragaman keagamaan menyangkut agama-agama diluar Islam merupakan sebuah sistem *Jâhiliyah* yang dianggap telah rusak serta tercemar dan patut diadakan perbaikan, yakni dengan sistem Islam yang diyakininya sebagai agama pelengkap dan penutup dikarenakan ajarannya telah sempurna. Padahal masyarakat Madani adalah lukisan ideal Islam masa lalu yang dikenal dengan masyarakat *salaf* yang telah melahirkan sebuah negara, yang sudah sangat maju dibandingkan dengan negara-negara pada masanya atau yang pernah ada dalam sejarah sebelumnya. Membangun masyarakat Madani atau masyarakat yang berperadaban itulah yang dilakukan Nabi SAW selama sepuluh tahun di Madinah, dimana masyarakat demokratis, masyarakat yang adil, terbuka, serta terwujudnya kebebasan beragama dengan landasan taqwa kepada Allah SWT dan taat kepada ajaran-ajarannya. Masyarakat tersebut bercirikan egalitarianisme, yakni terbuka dan menghargai siapa saja.

Ibn Katsir berpendapat terminologi Al-Qur'an antara mukmin dan kafir hanyalah sebuah predikat pembeda dalam arti identitas keyakinan, tetapi kebebasan untuk memilih salah satu identitas tersebut sepenuhnya menjadi otoritas manusia sendiri. Bahwa memeluk agama sejatinya harus diikuti dengan keyakinan dan kesadaran yang mendalam terhadap ajaran yang telah ditetapkan agama itu. Bahkan, setiap orang punya hak memilih antara beragama atau tidak beragama. Rasulullah SAW sendiri pernah menawari salah seorang budak perempuannya, Raihanah binti Zaid agar masuk Islam. Namun Raihanah lebih memilih Yahudi sebagai agamanya. Rasulullah SAW tidak marah pada Raihanah hingga akhirnya dia sendiri yang memutuskan masuk Islam. Ini jelas sebuah teladan dimana sebagai majikanpun Rasulullah SAW tidak pernah memaksa budaknya mengikuti agama yang dianutnya.

Tesis ini menggunakan salah satu metode tafsir yang dikembangkan para Ulama kontemporer adalah tafsir tematik yang dalam bahasa Arab disebut dengan *al-Tafsîr al-Maudhû'i*. Ulama asal Iran, M. Baqir al-Shadr, menyebutnya dengan *al-Tafsîr al-Tauhîdî*. Apapun nama yang diberikan, yang jelas tafsir ini berupaya menetapkan satu topik tertentu dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surah yang berbicara tentang topik tersebut untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an. Pakar tafsir, Musthafa Muslim mendefinisikannya dengan ilmu yang membahas persoalan-persoalan sesuai pandangan Al-Qur'an melalui penjelasan satu surah atau lebih.

Sebagian Ulama, tafsir tematik ditengarai sebagai metode alternatif yang paling sesuai dengan kebutuhan umat saat ini. Selain diharapkan dapat memberi jawaban atas problematika umat, metode tematik dipandang sebagai yang paling obyektif, tentunya dalam batas-batas tertentu. Melalui metode ini seolah penafsir mempersilahkan Al-Qur'an berbicara sendiri melalui ayat-ayat dan kosa kata yang digunakannya terkait dengan persoalan tertentu. *Istantiq Al-Qur'ân* (ajaklah Al-Qur'an berbicara), demikian ungkapan yang sering dikumandangkan para Ulama yang mendukung penggunaan metode ini. Dalam metode ini, penafsiran yang hidup ditengah realita kehidupan dengan sejumlah pengalaman manusia duduk bersimpuh dihadapan Al-Qur'an untuk berdialog mengajukan persoalan dan berusaha menemukan jawabannya dari Al-Qur'an. Metode ini dikembangkan oleh para Ulama untuk melengkapi kekurangan yang terdapat pada khazanah tafsir klasik yang didominasi oleh pendekatan *tahlili*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam mushaf.

Kata Kunci: Sayyid Quthb, Kebebasan Beragama, Penafsiran Mufassir Lain.

ملخص

حرية التدين عند رأي سيد قطب لها حدود متشددة ونظام مترتبة وباعتبار طابع الإسلام. كما أنه يتمعن حقيقة وجود تنوع الديانات باعتبار الدين خارج الإسلام بأنه نظام جاهلية يعتبر هداما وفسادا وملوثاً لها، ليستحق الإصلاح ويجب التصليح، يعني بنظام الإسلامي اليقيني الذي هو دين شامل كامل، رافع. بالرغم من أن المجتمعات المدنية هي لوحة مثالية، من أن الإسلام الماضي مشهور ومعروف باسم المجتمع السلف الصالح، التي أنشأت دولة متقدمة جداً بالنسبة بالدول التي كانت في عصرها أو التي كانت في العصور التي قبلها. وغرست على هذا أن مجتمع المدني أو مجتمع متحضر هذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم منذ عشر سنوات في المدينة المنورة، حتى صارت مجتمعا ديمقراطيا، ومجتمعا مقسطا عادلا عامرا ومنفتحا، والهدف الأثني بوجود تحقيق الحرية الدينية، هو على أساس التقوى واتباع تعاليم دينه، يتسم المجتمعات بالمساواة، يعني الانفتاح واحترام الجميع الكلي.

قال الإمام ابن كثير إن المصطلحات القرآنية بين المؤمنين والكافرين هي مفارقة وميزة التي تتعلق بهوية العقيدة، لكن حرية اختيار إحدى هوية العقيدة فكل واحد يستحق أن يختار هوية العقيدة ما شاء بنفس الشخصية ونفس الفردية، وأن اعتناق إحدى الديانات السماوية يجب أن يتبع بإيمان جازم قطعي، ووعي سليم بتعاليمها، التي حددها على حسب تعاليم دينها المعتنق، حتى لكل فرد ولكل شخص له حق الاختيار بين التدين ورفضه. في يوم من الأيام عرض رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم على إحدى جاريته "ريحانة بنت زيد" على اعتناق الإسلام، لكنها رفضه، وتختار دين اليهودي على أنها دينها، ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم غاضباً على ذلك، حتى قرر على اعتناق الإسلام باختيار نفسها بلا إكراه. من الواضح أن هذا قدوة العظمى، وأسوة الحسنی، ومثال الأثني، على أنه كصاحب عمل لم يجبر ولم يكره النبي صلى الله عليه وسلم جاريته على اتباع الدين الإسلام الذي يعتنقه.

تستخدم هذه الأساليب وهذه الأطروحة على إحدى أساليب التفسير التي تطورها العلماء المعاصرون، وهي التفسير الموضوعي الذي يسمى باللغة العربية "التفسير الموضوعي". عالم مفسر إسلامي إيراني، الشيخ محمد باقر الصدر، يسميها "بالتفسير التوحيدي". على كل حال مهما كان الاسم المسمى، فمن الواضح أن هذا الأساليب يسعى إلى تحديد موضوع واحد معين، من خلال جمع كل أو بعض الآيات من عدة سور، تتحدث عن موضوع ومبحث معين، ثم ربط بعضهم ببعض، حتى يتم بحث المسائل وحل المشاكل الشامل وفق القرآن الكريم، بيان سورة واحدة أو أكثر. وعرفها المفسرون الشيخ مصطفى مسلم: بعلوم التي يبحث فيها حل المسائل وفك المشاكل وفق القرآن الكريم من خلال بيان وشرح سورة واحدة أو أكثر.

وكما أن بعض الباحثين في التفسير الموضوعي لديهم طرق بديلة، وأسلوب سهلة، أكثر ملاءمة في الأساليب موافقة لاحتياجات الناس في هذا العصر. أساليب تفسير الموضوعي سوى تقديم إجابات المسائل وتفكيك مشاكل أحوال الناس، يُنظر إلى الأساليب الموضوعية على أنها الأكثر موضوعية، بالطبع ضمن حدود معينة. من خلال هذه الأساليب، يظهر الأمر كما لو أن المفسر يفضل القرآن يتحدث عن نفسه من خلال الآيات والمفردات التي يستخدمها فيما يتعلق بقضايا معينة. يعني استنطق القرآن الكريم، وهو عبارة التي يرددها كثير من العلماء الذين دعمو ويستخدمون هذه الأسلوب. في هذه الأساليب، فإن التفسير الذي يعيش في خضم حقائق الحياة مع عدد من التجارب البشرية يجلس ويناقش أمام القرآن للحوار وإثارة المشاكل ومحاولة إيجاد إجابات من القرآن الكريم. وقد تطور العلماء هذه الأساليب للإتمام النواقص الموجودة في خزنة التفسير الكلاسيكي التي يغلب عليها المنهج التحليلي، أي تفسير آية بعد آية من خلال ترتيبها في المصحف.

كلمات سيد قطب، حرية التدين، تفسير المفسر الآخر.

ABSTRACT

Freedom for Religion according to Sayyid Quthb opinion has a strict limits and the character of Islam. Sayyid Quthb attitude due to phenomenon of the diversity of religious out of islam is Jahiliah sytem which is broken and should be repaired, and replaced with Islamic system whose believed as the last of religion, because the contain is perfect. Madaniah society is an ideal islam in the past whick known as salaf society, that was created an advance nation compared with others nation at that time.

Build a madanial society with a good civilization is what prophet Muhammad SAW doing for ten years in Madinah with a democratic, equitable, open minded and freedom of religion refers to Allah SWT and doing Islamic rules. This society characteristic with egalitarianism that is respect for other believes.

Ibn Katsir thinks the Qur'anic terminology between mukmin and kafir is only a distinguish predicate in terms of identitiys belief, but the freedom to choose one of these identities is entirely the authority of human. That believe a true religion must be followed by faith and deep awareness whose teachings by that religion. In fact, everyone have a right to choose want to believe or not of a religion. Even Rasulullah SAW once a time offering one of her slave, Raihanah bint Zaid, to convert to Islam. But Raihanah prefers Judaism as her religion. Rasulullah SAW not angry with Raihanah until finally herself decided to convert to Islam. This is clearly an example where Rasulullah SAW as an employer never forced his slaves to follow his religion.

This thesis uses one of the interpretation methods which is developed by contemporary Ulama called thematic interpretation which in Arabic is al-Tafsir al-Maudu'i. an ulama' from Iran, M. Baqir al-Shadr, calls this al-Tafsîr al-Tauhîdî. Whatever the term, this methode pick one topic with collecting all of the ayat or partly from the surah which is investigate the topic and then linking them to one another so at the end a comprehensive conclusion is clearly based on Al-Qur'an. An expert of tafsir, Mustafa Muslim defined it with a knowledge that discusses issues according to the Qur'an through an explanation of one or more suras.

For some Ulama, thematic interpretation is suspected as an alternative method as the best suits that we needs of nowadays. Besides being expected to provide an answers to the people's problems, the thematic seen as the most objective method, of course within certain limits. Through this method, the interpreter allows the Qur'an to speak for itself through the verses and vocabulary uses related to certain issues. Istantiq Al-Qur'an (invite the Qur'an to speak), is an expression that is often echoed by the Ulama who support the use of this method. In this method, the interpretation that lives in the midst of

the realities of life with a number of human experiences sits cross-legged in front of the Qur'an to dialogue, raises problems and tries to find answers from the Qur'an. This method was developed by the Ulama to complete the shortcomings contained in the treasures of classical interpretation which are dominated by the tahlili approach, which is interpreting the Qur'an verse by verse according to its composition in the manuscripts.

Keywords: Sayyid Qutb, Freedom of Religion, Interpretation of Other Mufassir.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Akhmad Sulton Hasan Basri
Nomor Induk Mahasiswa : 172510006
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kebebasan Beragama Menurut Sayyid Quthb
(Tafsir *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 8 September 2022
Yang membuat pernyataan,

A handwritten signature in black ink is written over a yellow postage stamp. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text 'REPUBLIK INDONESIA', '10000', 'METERAI TEMPEL', and '5009EAMX111960280'.

Akhmad Sulton Hasan Basri

HALAMAN PERSETUJUAN TESIS
Kebebasan Beragama Menurut Sayyid Quthb
(Tafsir *Fī Zhilâl Al-Qur'ân*)

TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Untuk syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag)

Disusun oleh:
Nama: Akhmad Sulton Hasan Basri
NIM: 172510006

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 8 September 2022

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Abd. Muid N, M. A

Pembimbing II,



Dr. Kerwanto, M. Ud

Mengetahui,
Ketua Program Studi



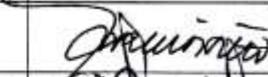
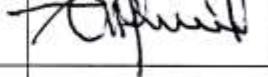
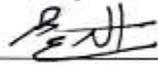
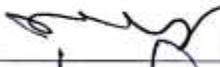
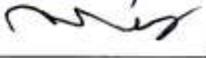
Dr. Abd. Muid N, M. A

TANDA PENGESAHAN TESIS

Kebebasan Beragama Menurut Sayyid Quthb
(Tafsir *fī zhilāl Al-Qur'ân*)

Disusun oleh:
Nama : Akhmad Sulton Hasan Basri
Nomor Induk Mahasiswa : 172510006
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
5 November 2022

No	NamaPenguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
1.	Dr. Abdur Rakhim Hasan, M.A	Penguji I	
2.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.A.	Penguji II	
3.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
4.	Dr. Kerwanto, M. Ud.	Pembimbing II	
5.	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta 5 Desember 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

ا	-	ذ	dz	ظ	zh	ن	N
ب	b	ر	r	ع	'a	و	w
ت	t	ز	z	غ	gh	ه	h
ث	ts	س	s	ف	f/p/v	لا	-
ج	j	ش	sy	ك	k	ء	-
ح	h	ص	sh	ق	q	ي	y
خ	kh	ض	dh	ل	l		
د	d	ط	th	م	m		

Catatan :

1. Untuk huruf Alif, Hamzah, Lamalif (ا, ء, لا) tidak dilambangkan
2. Untuk tanda *syaddah* ditulis double, contohnya: *Lillâh* (لله)
3. Vokal panjang (*madd*): *fathah* (baris di atas) di tulis *Â* atau *â*, contohnya: *Âlam* (عالم)
4. Vokal panjang (*madd*): *kasrah* (baris di bawah) ditulis *Î* atau *î*, contohnya: *Tafsîr* (تفسير)
5. Vokal panjang (*madd*): *dhammah* (baris di depan) ditulis *Û* atau *û*, contohnya: *Yu'minûn* (يؤمنون)
6. Kata sandang alif+lam, baik diikuti huruf *qamariyah* ataupun *syamsiyah* ditulis *al*, contoh huruf *qamariyah*: الفاتحة *al-Fâtihah* dan contoh huruf *syamsiyah*: الناس *al-Nas*, asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
7. *Ta' marbûthah* ة apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: الفاتحة ditulis *al-Fatihah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-Mâl*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wahuwakhair ar-Râzqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, selalu bersyukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT atas segala nikmat dan rahmatNya sehingga Tesis ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam selalu kita ucapkan kepada Nabi Muhammad SAW dan kepada Istri-istri, Anak keturunan, para Sahabat, serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya sampai akhir masa.

Âmîn Yâ Rabbal'Âlamîn.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan rasa *ta'zhîm*, hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, *Jazâkumullâh* kepada :

1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Bapak Dr. Abd. Muid N, M.A. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
4. Bapak Dr. Abd. Muid N, M.A. dan Dr. Kerwanto, M.Ud. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen perkuliahan dan dosen pembimbing Tesis ini
5. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para Dosen
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
7. Khususnya khusus untuk Guru-guruku dimanapun beliau-beliau berada terutama Abuya Sayyid Nabil al-Ghomry, Syekh Mahmud Siroj, Syekh Shobri dll

8. SegeNap Civitas Pusat Studi Al-Qur'an, Pesantren Bayt Al-Qur'an Jakarta, PONPES Al-Ishlahuddiny Kediri dan PONPES Nabil Hasyim al-Hasyimiyyah Gapuk dan terkhusus Madrasah Darul Furqon Al-Ishlahuddiny
9. Teruntuk kedua orang tua penulis: Bpk H. Sirojuddin, ST dan Ibu Hj. Ulfa Farida dan kedua mertua penulis: Bpk Drs. TGH. Muhammad Taisir Ibrahim, M. Hum dan Ibu Nyai Hj. Raihan Muslim
10. Istriku tercinta dr. Abqariyah dan Putra Mahkotaku Muhammad Makki dan Adik-adiknya
11. Semua Keluarga Besar Penulis
12. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini, dan teman-teman perkuliahan dan semua teman penulis. Semoga Allah SWT membalas seluruh kebaikan semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian Tesis ini. Akhirnya hanya kepada Allah SWT juga penulis berharap agar Tesis ini bermanfaat bagi diri penulis, keluarga, masyarakat umum. *Âmîn Yâ Rabbal'Âlamîn.*

Jakarta, 02 Juli 2022
Penulis

Akhmad Sulton Hasan Basri

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Tesis	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Singkatan	xxi
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	9
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian	10
F. Kerangka Teori	10
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	11
H. Metode Penelitian	17
I. Sistematika Penulisan	18
BAB II: TAFSIR <i>FÎ ZHILÂL AL-QUR'ÂN</i> DAN PANDANGAN SAYYID QUTHB TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA..	21
A. Latar Belakang Intelektual Sayyid Quthb	21

B. Karakteristik Tafsir <i>Fî Zhilâl Al-Qur'ân</i>	28
C. Penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat Kebebasan Beragama	43
BAB III: WACANA KEBEBASAN BERAGAMA	55
A. Definisi Kebebasan dan Beragama	55
B. Kebebasan Beragama dalam Al-Qur'an	63
C. Kebebasan Beragama dalam PBB.....	73
D. Kebebasan Beragama dalam HAM versus Kedaulatan Negara	79
E. Hak-hak Kebebasan Beragama dalam UUD.....	81
BAB IV: KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN SAYYID QUTHB TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA.....	87
A. Tanggapan terhadap penafsiran Sayyid Quthb tentang Kebebasan Beragama.....	87
B. Pandangan Mufassir lain tentang Kebebasan Beragama	94
C. Argumen Kritik dari Al-Qur'an dan Hadist Rasulullah SAW.....	129
BAB V: PENUTUP	147
A. Kesimpulan	147
B. Saran.....	148
DAFTAR PUSTAKA	149
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR SINGKATAN

SWT	= <i>Subhânahûwata 'âlâ</i>
SAW	= <i>Shallallâhu 'alaihiwasallam</i>
AS	= <i>'Alaihissalâm</i>
RA	= <i>Radhiyallâhu 'anhu</i>
hal.	= Halaman
H	= Hijriyah
M	= Masehi
KBBI	= Kamus Besar Bahasa Indonesia
.th.	= Tanpa Tahun
t.p.	= Tanpa Penerbit
Depag	= Departemen Agama
dkk	= Dan Kawan Kawan
cet.	= Cetakan

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Di dunia ini terdapat keanekaragaman agama dan semakin terbuka eksistensinya selama dunia terus berputar. Kenyataan ini membawa umat Islam pada tantangan dalam berinteraksi dengan agama-agama lain.

Dalam sejarah hubungan antar agama, sangat banyak terjadinya konflik, friksi, ketegangan dan bahkan peperangan antar agama. Konflik, friksi, ketegangan dan peperangan tersebut seringkali diwarnai dengan sentiment keagamaan, sehingga selalu dilandaskan kepada ajaran agama. Konflik antar agama ini sangat rumit dan dapat dikatakan sangat sulit untuk diselesaikan karena identitas keagamaan seringkali menjadi identitas kepribadian seseorang.

Bangsa Indonesia juga terdiri dari berbagai agama, suku, etnis dan ras yang majemuk. Agama-agama yang berkembang dan dianut bangsa Indonesia adalah agama Islam, Kaitan, Hindu, Budha dan Konghucu. Supaya tidak terjadi konflik antar pemeluk agama yang satu dengan lainnya dan terciptanya kerukunan hidup antar umat beragama, diperlukan sikap yang terbuka dan menerima keberadaan keyakinan agama lain.¹

¹ Amin Abulallah, *Studi Agama: Normativasi at au Historitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 6.

Alasan untuk menerima perbedaan dan tidak memaksakan agama seseorang kepada yang lain sangat sederhana, bahwa keberadaan agama yang dianut itu sama halnya dengan orang lain yang sama-sama memiliki klaim kebenaran. Yang paling esensial adalah bahwa keyakinan terhadap agama adalah bagian yang personal, individual, tersembunyi dari manusia, dan karena itu tidak ada kekuatan apapun selain kekuatan Tuhan yang bisa memaksa suatu keyakinan. Nabi Muhammad SAW sekalipun tidak bisa memaksa siapapun agar mengikuti ajarannya,

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ

Engkau bukanlah orang yang berkuasa atas mereka. (Q.S. Al-Ghasyiah/88: 22)

.... أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

...Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin? (Q.S. Yunus/10: 99).

Sedangkan pada ayat lain, Allah SWT melarang umat Islam mencaci maki sesembahan pemeluk agama lain,

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan. (Q.S. Al-An'am/6: 108)

Paradigma tafsir Al-Qur'an tentang keyakinan dan kepelemukan agama yang bersifat personal privat dan tidak dapat dipaksakan kepada siapapun, menjadi salah satu inti ajaran Islam yang luhur dalam membina hubungan harmonis dan rukun antar sesama manusia di atas bumi ini, dengan tegas Allah SWT menyebutkan. Hal ini mengindikasikan bahwa tidak boleh ada paksaan bagi seseorang dalam memeluk suatu agama.

Kebebasan beragama adalah hak dasar manusia. Dimanapun tidak diperkenankan ada komunitas tertentu yang melarang orang lain

untuk mengekspresikan sikap keberagamaan atau cara pandang keagamaan yang dianutnya. Inilah tradisi masyarakat muslim terdahulu yang dipraktikkan Rasulullah SAW bersama para sahabatnya baik saat di Makkah maupun saat di Madinah. Mereka sangat toleran terhadap pandangan keagamaan masyarakat yang beragam dan tampak berbeda satu sama lain.

Kemajemukan merupakan fakta yang tidak bisa dibantah dan sebuah keniscayaan, hal tersebut adalah ketetapan Allah SWT keberagaman keagamaan mengharuskan kita bersikap objektif dalam menyikapi perbedaan. Karenanya, Al-Qur'an memberi autonomi dan kebebasan untuk menentukan kepercayaan sebagai nilai kemanusiaan yang tinggi.

Fenomena keberagaman telah ada sejak terbentuknya komunitas kemanusiaan, baik itu perbedaan dalam hal sosial, politik, hukum, maupun perbedaan dalam agama dan keyakinan. Hal ini menunjukkan bahwa manusia sejak penciptaan hingga kini merupakan satu kesatuan sebagai komunitas kemanusiaan yang tidak dapat dipisahkan.²

Al-Qur'an memang tidak secara tegas merumuskan persoalan kebebasan beragama. Namun tidak diragukan lagi, ada korelasi antara tingkat pluralitas etnis, kultural, dan agama suatu masyarakat dengan kerentanan masyarakat itu terhadap potensi konflik dan ketegangan, hal tersebut sangat bertentangan dengan misi Al-Qur'an sebagai pembawa *rahmah*. Masalah potensial dalam kehidupan bermasyarakat yang plural meningkat berbanding lurus dengan eksklusifitas doktrin agama. Ideologi-ideologi agama eksklusif bisa menjadi kekuatan negatif yang memperburuk konflik dan dengan demikian, menghambat terbentuknya satu identitas dalam wilayah publik suatu masyarakat berbangsa.

Al-Qur'an lahir di tengah-tengah masyarakat yang telah memiliki kepercayaan kepada Tuhan dalam agama-agama sebelum Islam. Sikap toleransi, dan keberagaman keagamaan sangat dihargai dalam Islam. Sehingga, tidak dapat dipungkiri, bahwa dalam menyikapi fenomena keberagaman keagamaan yang terjadi, umat Islam tidak bisa dipisahkan dari teks kitab sucinya. Ide-ide kebebasan beragama lahir akibat gerakan orientalisme terhadap gerakan fundamentalis keagamaan untuk memenuhi hasrat mereka terhadap Islam dalam mengacaukan pemahaman kepada kitab sucinya dan menjadikan tidak relevan dalam menyikapi gejala sosial yang selalu berkembang. Al-Qur'an pun menjadi objek perebutan makna tafsir. Terkadang terjadi ketidak

² M. Quraish Shihab, *Sunnah Syiah: Bergandengan Tangan, Mungkinkah?* Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2007, hal. 27-28.

sinambungan antara posisi umat Islam ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an terkait sikapnya terhadap agama-agama lain.³

Toleransi beragama merupakan bagian dari visi teologi atau aqidah Islam dan masuk dalam kerangka sistem teologi Islam. Sejatinya harus dikaji secara mendalam dan diaplikasikan dalam kehidupan beragama karena dia adalah suatu keniscayaan sosial bagi seluruh umat beragama dan merupakan jalan bagi terciptanya kerukunan antar umat beragama.⁴ Tetapi realitas yang ada justru konflik keagamaan sering kali dilegitimasi dengan Al-Qur'an yakni ada persoalan yang serius dalam hal pemahaman terhadap Al-Qur'an mengenai hubungan antar agama.

Sikap eksklusif yang terdapat dalam kelompok fundamentalis-radikal memicu konflik antar agama, sehingga muncul berbagai aksi kekerasan hingga terorisme yang dilakukan oleh kelompok Islam tersebut, seperti bom bunuh diri, pembakaran tempat ibadah, dan penyerangan pada kelompok atau aliran yang dianggap sesat.

Munculnya gerakan-gerakan radikal dan intoleransi itu selain dari faktor sosial dan ekonomi juga dari pemahaman agama, dimana mereka seringkali menggunakan teks-teks keagamaan sebagai alat legitimasi untuk tindakan mereka. Pemahaman literal dan paraisal atau sepotong-sepotong terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadist Nabi sering kali mengakibatkan seseorang terperangkap dalam wawasan sempit dan tidak mampu melakukan kontekstualisasi ajaran dengan kehidupan konkret.⁵

Salah satu tokoh muslim yang kerap kali dianggap sebagai rujukan gerakan radikal adalah Sayyid Quthb. Sayyid Quthb dianggap tokoh yang sangat berpengaruh dan menginspirasi banyak gerakan di dunia Islam. Pemikiran-pemikiran Sayyid Quthb menjadi refrensi berbagai ormas-ormas Islam militan, terutama di Mesir. Bahkan, pemikiran-pemikiran Sayyid Quthb ini menjadi perpanjangan dan perkembangan dari pemikiran Hasan al-Banna.⁶ Disisi lain, Sayyid Quthb juga memiliki karya tafsir 30 juz secara utuh. Sayyid Quthb menggugah kesadaran kaum muslimin atas ketertindasannya atas Barat serta penolakannya terhadap modernisasi, sekularisasi dan westernisasi yang dianggapnya sebagai *Jâhiliyyah* modern, sehingga tafsir Sayyid

³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 108.

⁴ Abd. A'la, *Melampau Dialog Agama*, Jakarta: Kompas, 2002, hal. 17.

⁵ Muhammad Yasir, "Makna Toleransi Dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2014, hal. 170.

⁶ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2001, hal. 44-46.

Quthb penting untuk dikaji secara mendalam, terutama isu tentang kebebasan beragama.

Sayyid Quthb menyikapi fenomena keragaman keagamaan menyangkut agama-agama diluar Islam merupakan sebuah sistem *Jâhiliyah* yang dianggap telah rusak serta tercemar dan patut diadakan perbaikan, yakni dengan sistem Islam yang diyakininya sebagai agama pelengkap dan penutup dikarenakan ajarannya telah sempurna. Dengan mengacu pada Q.S. al-Taubah/9: 29-35 sebagai berikut,

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ
عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى
الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ
قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ
اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا
أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ
لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا
مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ
سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ
وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ

29. Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan

Nasrani) hingga mereka membayar jizyah⁷ dengan patuh dan mereka tunduk.⁸ 30. Orang-orang Yahudi berkata, “Uzair putra Allah,” dan orang-orang Nasrani berkata, “Al-Masih putra Allah.” Itulah ucapan mereka dengan mulut-mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang yang kufur sebelumnya. Allah melaknat mereka; bagaimana mereka sampai berpaling? 31. Mereka menjadikan para rabi (Yahudi) dan para rahib (Nasrani) sebagai tuhan-tuhan selain Allah⁹ serta (Nasrani mempertuhankan) Al-Masih putra Maryam. Padahal, mereka tidak diperintah, kecuali untuk menyembah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada tuhan selain Dia. Mahasuci Dia dari apa yang mereka persekutukan. 32. Mereka hendak memadamkan cahaya (agama) Allah dengan mulut-mulut (ucapan) mereka, tetapi Allah menolaknya, justru hendak menyempurnakan cahaya-Nya, walaupun orang-orang kafir itu tidak menyukai. 33. Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai. 34. Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya banyak dari para rabi dan rahib benar-benar memakan harta manusia dengan batil serta memalingkan (manusia) dari jalan Allah. Orang-orang yang menyimpan emas dan perak, tetapi tidak menginfakkannya di jalan Allah, berikanlah kabar ‘gembira’ kepada mereka (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih. 35. Pada hari ketika (emas dan perak) itu dipanaskan dalam neraka Jahanam lalu disetrikakan (pada) dahi, lambung, dan punggung mereka (seraya dikatakan), “Inilah apa (harta) yang dahulu kamu simpan untuk dirimu sendiri (tidak diinfakkan). Maka, rasakanlah (akibat dari) apa yang selama ini kamu simpan”.

Sayyid Quthb menyimpulkan bahwa ayat-ayat ini menetapkan sebagai hukum final antara hubungan masyarakat Islam dengan non muslim. Kemudian Sayyid Quthb menegaskan kembali pada surat al-Baqarah/2: 256,

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

⁷ Jizyah adalah imbalan atau balasan atas rasa aman dan fasilitas yang diperoleh penganut agama Yahudi, Nasrani, dan lainnya yang hidup di negara Islam.

⁸ Ayat ini dan ayat-ayat yang senada berlaku dalam situasi perang agama, bukan dalam situasi damai.

⁹ Maksudnya, mereka mematuhi ajaran yang telah ditetapkan oleh para rabi dan rahib, meskipun bertentangan dengan ajaran Allah.

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut¹⁰ dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dalam sisi lain Sayyid Quthb memiliki batasan yang sangat ketat dalam kebebasan beragama. Sayyid Quthb memandang kebebasan beragama sebagai karakter agama Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan hubungan anatara umat Islam dengan penganut agama lain. Aqidah bukan fanatisme golongan atau bangsa dan tidak melarang intraksi dengan penganut agama lain, karena merupakan dari pluralitas agama dan suku manusia.

Sikap moderasi mutlak diperlukan agar umat Islam sebagai kelompok mayoritas dapat menjadi teladan dalam membangun toleransi dan kebebasan secara berkebangsaan. Kebebasan beragama dalam ruang kebangsaan tidak akan hadir tanpa membangun toleransi di lingkungan internal umat Islam sendiri. Visi modersai Islam adalah komitmen terhadap kemaslahatan bersama.

Agama seringkali diposisikan sebagai salah satu sistem acuan nilai dalam semua sistem tindakan yang mengarahkan dan menentukan sikap dan tindakanm dapat mengarah kepada peneguhan integrasi masyarakat, khususnya pada masyarakat yang beragama homogen dan memahaminya secara homogen. Tindakan semacam ini dapat dipastikan, bahwa teks-teks yang terdapat dalam kitab suci semua penganut agama selalu mengajarkan tentang bagaimana manusia harus berbuat baik, menjaga kedamaian hidup, menunjukkan apa yang harus dilakukan manusia dalam meraih kebahagiaan hidup, dan mencegah apa yang seharusnya tidak dilakukan manusia. Dengan demikian, ada asumsi bahwa jika suatu masyarakat telah berhasil mengidentifikasi dirinya sebagai masyarakat yang religius, dimana nilai-nilai agama menjadi dasar dari pola pikir, pola sikap dan pola tingkahlakunya, maka senantiasa masyarakat tersebut hidup dalam damai dan tentram.

Namun penggunaan agama sebagai sistem acuan nilai, berpotensi mengarah kepada konflik dan disintegrasi sosial, kecuali apabila masing-masing umat beragama dapat mengembangkan penafsiran serta pemahaman keagamaan yang mempertemukan kesamaan yang terdapat pada masing-masing sistem acuan. Kenyataan empiris yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini menunjukkan bahwa aksi kekerasan ditengah-

¹⁰ Maksudnya, mereka mematuhi ajaran yang telah ditetapkan oleh para Nabi dan Rahib, meskipun bertentangan dengan ajaran Allah SWT.

tengah masyarakat telah melibatkan simbol keagamaan.¹¹ Perusakan harta benda atau penodaan agama sering terjadi di sejumlah tempat. Agama secara kasat mata telah digunakan oleh para pemeluknya sebagai sekat pemisah yang signifikan terhadap pemeluk agama lain. Jika demikian pertanyaannya adalah bagaimana mensosialisasikan ajaran agama yang toleran terhadap keragaman dan apresiatif terhadap pihak yang dianggap lain dalam kehidupan sehari-hari manusia.

Fenomena semacam ini diakibatkan atas kesalahan dan kekeliruan kelompok penganut dalam suatu agama ketika hendak menginterpretasikan teks yang terdapat dalam kitab sucinya, dimana teks ini telah menjadi standar sistem standar nilai bagi sikap dan tindakan suatu komunitas masyarakat baik dalam interaksi sosial keagamaan, maupun sosio politik dan hukum.

Al-Hallaj menyikapi perbincangan *religijs life style* yakni sistem perasaan, pemikiran, sikap dan perilaku yang bersumber pada keyakinan keagamaan, yang menjadi objek dasar terjadinya konflik keagamaan dengan mengajarkan, bahwa pada hakikatnya agama-agama memiliki tujuan yang sama dan mengabdikan kepada Tuhan yang sama pula. Perbedaan yang ada hanyalah dalam bentuk luar dan namanya saja. Sehingga, agama apapun dapat difahami setara karena sumbernya satu, yakni Tuhan. Konsep ini yang kemudian dikenal dengan istilah *Wahdah al-Adyân* (kesatuan agama).¹²

Konsep *wahdah al-Adyân* ini dia gali melalui proses pemikiran panjang yang dia dapat dari konsep tauhid, dengan penjelasan bahwa Tuhan adalah sesuatu yang “unik”, sehingga tidak bisa disifati apapun. Penyifatan terhadapNya hanya akan membatasinya. Maka konsep Tuhan yang satu harus pula difahami secara “unik”, karena Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan, maka penyembahan dengan konsep monoteisme atau politeisme, tidak menghilangkan esensiNya. Menurutnya lagi bahwa perbedaan dasar antara keduanya hanya berkaitan dengan logika, antara satu dengan yang banyak. Dengan demikian, dia menegaskan, bahwa setiap manusia berhak atas pilihannya, dikarenakan setiap agama-agama memiliki esensi yang sama, yakni kebenaran yang sama-sama bersumber dari Tuhan.

Berangkat dari hal tersebut, penelitian tentang kebebasan beragama masih sangat penting untuk diangkat. Mengingat keharmonisan dapat terbangaun dari adanya sikap bebas dalam beragama dengan orang lain yang berbeda. Pentingnya sikap kebebasan yang dibangun dari pemahaman keagamaan dan kesadaran individu.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Penabur Pesan Ilahi*, Jakarta: Lentera Hati, 2006. hal. 19.

¹² Fathimah Usman, *Wahdah al-Adyân*, Yogyakarta: LKIS, 2002, hal. 13-31

Sebab itu penelitian ini akan melihat Sayyid Quthb dalam karyanya Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* dalam menafsirkan dan menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan hubungan dengan penganut agama lain.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan dari latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah yang patut untuk dikaji, antara lain sebagai berikut:

1. Bagaimana Sayyid Quthb menjelaskan kebebasan beragama di dalam penafsirannya, sehingga mampu mendeskripsikan sikapnya terhadap kebebasan beragama, baik toleransi maupun intoleransi?
2. Bagaimana Sayyid Quthb menjelaskan mengenai paham agama dan keselamatan dalam penafsirannya, sehingga dia mampu memberikan bukti pemikirannya dalam penafsiran?
3. Apakah penafsiran Sayyid Quthb bisa memberikan nilai positif bagi kelangsungan hidup umat beragama?
4. Apakah penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat-ayat kebebasan beragama ini cocok digunakan sebagai solusi di zaman yang penuh dengan kebebasan?
5. Bagaimana tanggapan Sayyid Quthb terkait ayat-ayat perang/jihad dalam Al-Qur'an?

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Dalam permasalahan ini akan dibatasi penafsiran Sayyid Quthb mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang kebebasan beragama dalam Al-Qur'an dengan memperhatikan kebebasan beragama dan keimanan serta sikap umat Islam dan manfaatnya bagi umat Islam dalam menghadapi zaman yang penuh dengan kebebasan berpikir yang kadang-kadang diiringi dengan imperialisme.

Atas dasar pembatasan tersebut, peneliti dapat merumuskan beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Bagaimana pandangan Sayyid Quthb tentang kebebasan beragama?
2. Masih relevankah penafsiran Sayyid Quthb dalam kehidupan beragama yang plural?
3. Bagaimana penafsiran Mufassir lain dalam menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui dan mengenali beberapa hal sebagai berikut:

1. Menganalisa pendapat Sayyid Quthb tentang ayat-ayat kebebasan beragama.

2. Masihkan relevan penafsiran Sayyid Quthb tentang ayat-ayat kebebasan beragama di zaman sekarang ini?
3. Memberikan tanggapan terhadap penafsiran Sayyid Quthb.
4. Menjadikan penelitian ini sebagai acuan dalam menyelesaikan program studi pasca sarjana PTIQ (Program Studi Ilmu Al-Qur'an).

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini mempunyai manfaat, baik dari sisi teoritis dan praktis:

1. Penelitian secara teoritis akan bermanfaat pada:
 - a. Memperkaya wawasan ilmu dan refrensi, bahwa penafsiran dengan metode *al-Tafsîr al-Maudû'i* jangan sampai disepelekan.
 - b. Sangat banyak perbedaan pendapat tentang penafsiran ayat-ayat kebebasan beragama yang menimbulkan hal negatif.
2. Sedangkan penelitian secara praktis akan bermanfaat pada:
 - a. Sebagai *ikhtiar* untuk mengetahui makna ayat-ayat kebebasan beragama dilihat dari persepektif penafsiran.
 - b. Sebagai refrensi bagi masyarakat dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama.

F. Kerangka Teori

Salah satu bentuk tafsir yang dikembangkan para Ulama kontemporer adalah tafsir tematik yang dalam bahasa Arab disebut dengan *al-Tafsîr al-Maudû'i*. Ulama asal Iran, M. Baqir al-Shadr, menyebutnya dengan *al-Tafsîr al-Tauhîdî*. Apapun nama yang diberikan, yang jelas tafsir ini berupaya menetapkan satu topik tertentu dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surah yang berbicara tentang topik tersebut untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an. Pakar tafsir, Musthafa Muslim mendefinisikannya dengan ilmu yang membahas persoalan-persoalan sesuai pandangan Al-Qur'an melalui penjelasan satu surah atau lebih.¹³

Oleh sebagian Ulama, tafsir tematik ditengarai sebagai metode alternatif yang paling sesuai dengan kebutuhan umat saat ini. Selain diharapkan dapat memberi jawaban atas problematika umat, metode tematik dipandang sebagai yang paling obyektif, tentunya dalam batas-batas tertentu. Melalui metode ini seolah penafsir mempersilahkan Al-Qur'an berbicara sendiri melalui ayat-ayat dan kosa kata yang

¹³ Musthafa Muslim, *Mabâhîs fî at-Tafsîr al-Maudû'i*, Damaskus: Dar Al-Qur'an, 2003, hal. 16.

digunakannya terkait dengan persoalan tertentu. *Istantiq Al-Qur'an* (ajaklah Al-Qur'an berbicara), demikian ungkapan yang sering dikumandangkan para Ulama yang mendukung penggunaan metode ini.¹⁴ Dalam metode ini, penafsiran yang hidup di tengah realita kehidupan dengan sejumlah pengalaman manusia duduk bersimpuh di hadapan Al-Qur'an untuk berdialog mengajukan persoalan dan berusaha menemukan jawabannya dari Al-Qur'an. Metode ini dikembangkan oleh para Ulama untuk melengkapi kekurangan yang terdapat pada khazanah tafsir klasik yang didominasi oleh pendekatan *tahlili*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam mushaf.

G. Penelitian Terdahulu Relevan

Untuk menghasilkan tulisan yang terarah dan komprehensif, maka penulis telah melakukan penelusuran literatur dan menemukan sejumlah bahan pustaka, karya tulis yang membahas berkaitan dengan kesatuan tema dalam kebebasan beragama. Dibawah ini akan penulis kemukakan bahan pustaka yang dimaksud.

Abi Abdillah bin Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubi, dalam Tafsir *Al-Qurthubi*, beliau berkata: “Salah satu firman Allah SWT yang sering digunakan dalam kebebasan beragama adalah *lâ ikrâha fî ad-dîn* dalam ayat ini, *al-dîn* yang dimaksudkan di sini maknanya akidah dan agama berdasarkan ayat sungguh jelas mana jalan yang benar dari jalan yang sesat.”¹⁵

Lebih lanjut, para Ulama berbeda pendapat terkait makna ayat ini, setidaknya ada 6 pendapat yaitu:

1. Ayat ini dinasakh, sebab pada saat itu Nabi Muhammad SAW memaksa orang-orang Arab untuk masuk kedalam agama Islam, bahkan memerangi mereka dan tidak menyetujuinya kecuali telah berislam. Demikianlah apa yang dikatakan oleh Sulaiman bin Musa, Dia berkata ayat ini dinasakh oleh surah al-Tahrim/66: 9, sebagai berikut,

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ
وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

¹⁴ M. Baqir al-Shadr, *al-Madrasah al-Qur'aniyyah*, Qum: Syareat, 1997, hal. 31.

¹⁵ Abi Abdillah bin Muhammad bin Ahmad Al-Anshary Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Mesir: Dar al-Rayyan Al-Turats, t.th, hal. 610

Wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah (neraka) Jahanam dan itulah seburuk-buruk tempat kembali

2. Ayat ini ternyata tidaklah dinasakh, melainkan diturunkan khusus untuk ahli kitab saja. Mereka tidaklah dipaksa masuk agama Islam apabila mau menyerahkan upeti. Sedangkan yang dipaksa masuk Islam adalah para penyembah berhala. Tidak diterima keyakinan mereka kecuali mau memeluk agama Islam. Mereka inilah yang dimaksudkan dalam firman surah al-Tahrim/66:9 diatas. Ini adalah pendapat al-Sya'bi, Qatadah, Hasan dan al-Dhahak. Dasar pendapat ini adalah riwayat Zaid bin Aslam, dari ayahnya, dia berkata: "Aku mendengar Umar bin Khattab berkata kepada orang Nashrani, Berislamlah kamu, hai perempuan tua niscaya engkau akan selamat. Sesungguhnya Allah mengutus Nabi Muhammad dengan membawa kebenaran." Perempuan tua itu lalu menjawab, "Aku sudah tua renta dan kematian itu sudah sangatlah dekat." Lalu Umar menjawabnya, "*lâ ikrâha fî ad-dîn.*"
3. Riwayat Abu Daud dari Ibnu Abbas, dia berkata: "Ayat ini turun untuk orang-orang Anshar." "Dahulu ada seorang perempuan yang tidak memiliki anak kemudian bersumpah jika dia diberi anak maka akan menjadikan anaknya beragama Yahudi. Ketika Bani Nadhir diusir, warga Bani Nadhir banyak mengasuh anak-anak kaum Anshar. Kaum Ansharpun berkata: "kami tidak akan meninggalkan anak-anak kami." Maka Allah SWT menurunkan firmanNya, "Tiada paksaan untuk memasuki Islam, sungguh telah jelas jalan yang terang daripada jalan yang gelap."¹⁶ Dalam riwayat yang lain juga disebutkan, sungguh kami dahulu melakukan apa yang biasa kami lakukan dan kami melihat Agama mereka (Yahudi) lebih baik daripada apa yang kami percayai. Ketika Allah SWT mendatangkan Islam maka kamipun memaksa mereka (anak-anak Anshar) untuk memeluk Islam, maka turunlah surah al-Baqarah/2: 256. Siapa yang mau silahkan ikut Bani Nadhir dan siapapun yang mau silahkan masuk Islam. Ini adalah pendapat Sa'id bin Jubair, al-Sya'bi, dan Mujahid. al-Nuhhas berkata: "Perkataan Ibnu Abbas terkait hal ini lebih kuat, karena keshahihan sanadnya dan permasalahan seperti ini tidak bisa diputuskan dengan nalar logika."
4. As-Su'di berkata: "Ayat ini turun pada seorang laki-laki dari kaum Anshar yang bernama Abu Huhsain. Dia memiliki dua orang anak.

¹⁶ Abi Abdillah bin Muhammad bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, t.th, hal. 611.

Suatu ketika beberapa pedagang dari Syam datang ke Madinah, ketika mereka hendak keluar dari Madinah, kedua anak Hushain menemui mereka. Mereka mengajak kedua anak itu untuk memeluk agama Nashrani dan ternyata keduanya mau memeluk Nashrani. Bahkan, keduanya mau diajak pergi ke Syam. Maka ayah kedua anak tersebut mengadukan permasalahan ini kepada Rasulullah SAW dan memohon agar beliau mengutus utusan agar keduanya kembali kepangkuannya, maka turunlah ayat 256 surah al-Baqarah/2. Pada saat itu beliau belum diperintahkan untuk memerangi ahli kitab.”¹⁷

5. Ada yang mengatakan bahwa makna ayat itu adalah jangan kalian katakana orang yang berislam di bawah ancaman pedang karena dia berislam dalam keadaan terpaksa.
6. Ayat itu turun pada tawanan. Apabila mereka dari Ahli Kitab yang sudah tua maka tidak boleh dipaksa dan jika mereka dari orang Majusi baik muda maupun tua, atau dari orang-orang yang menyembah berhala maka mereka boleh dipaksa masuk Islam. Sebab orang yang menawan mereka tidak bisa mengambil manfaat dari mereka karena mereka adalah para penyembah berhala. Tidaklah kamu ingat bahwa sembelihan mereka tidak boleh dimakan dan perempuan-perempuan dari mereka juga tidak boleh dinikahi. Selain itu, mereka juga membolehkan makan bangkai, najis, dan sebagainya. Pemilik mereka pasti jijik dan tidak mau memanfaatkan mereka sebagai budak. Oleh karena itu, dibolehkan bagi pemilik untuk memaksa mereka masuk Islam. Inilah yang diriwayatkan oleh Ibnu Qasim dari Malik.

Abi Fida’ Ismail Ibnu Katsir, dalam Tafsir *Ibnu Katsir. Lâ ikrâha fî ad-dîn* maksudnya janganlah kalian memaksa seseorang untuk masuk Islam, karena sesungguhnya Islam itu sudah jelas dan gamblang hukum dan bukti-buktinya, maka tidak perlu memaksakan orang lain untuk memeluknya. Bahkan biarlah Allah yang memberikan hidayah padanya untuk memeluk Islam, melapangkan dadanya, dan menerangi hatinya hingga masuk Islam dengan suka rela dan penuh kesadaran. Barang siapa yang hatinya dibutakan oleh Allah SWT pendengaran dan penglihatannya dikunci mati olehNya, sesungguhnya tidak ada gunanya bila mendesaknya untuk masuk Islam secara paksa.

Sebagian Ulama menyebutkan bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan suatu kaum dari penduduk Anshar atau mereka yang tinggal di Madinah, sekalipun juga dikatakan bahwa hukum yang

¹⁷ Abi Abdillah bin Muhammad bin Ahmad Al-Anshary Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, t.th, hal. 612.

dikandungnya bersifat keumuman. Ibnu Jarir mengatakan telah menceritakan kepada kami Ibnu Yasar, bercerita kepada kami dari Ibnu Abu Addi, dari Syu'bah, dari Abu Bisyr, dari Sa'id Ibnu Jubair, dari Ibnu Abbas bahwasanya, "Dahulu ada seorang wanita yang selalu ditinggal mati oleh anaknya, maka dia bersumpah kepada dirinya sendiri, jika anakku hidup kelak, aku akan menjadikannya Yahudi." Ketika bani Nadhir diusir dari Madinah, diantara mereka ada anak-anak dari kalangan Anshar. Lalu mereka berkata, "Kami tidak akan menyeru anak-anak kami untuk masuk agama Islam, maka akhirnya turunlah ayat *Lâ ikrâha fî ad-dîn*."¹⁸

Dalam riwayat yang lain, Muhammad Ibnu Ishaq, dari Muhammad Ibn Abu Muhammad al-Jarasy, dari Zaid ibnu Sabit, dari Ikrimah, dari Ibn Abbas, sehubungan dengan firmanNya *Lâ ikrâha fî ad-dîn*. Ibn Abbas menceritakan bahwa, "ayat ini diturunkan berkenaan dengan seorang laki-laki Anshar dari kalangan Bani Salim Ibn Auf yang dikenal dengan panggilan al-Huhsaini. Dia memiliki dua anak laki-laki yang memeluk agama Nashrani, sedangkan dia sendiri adalah seorang Muslim. Maka dia bertanya kepada Nabi SAW bolehkah aku memaksa keduanya untuk masuk Islam? Karena sungguh keduanya telah membangkang dan tidak mau kecuali agama Nashrani, maka akhirnya Allah menurunkan ayat ini berkenaan dengan peristiwa tersebut."¹⁹

Nashiruddin Abdillah al-Baidhawi dalam tafsir *al-Baidhawi*. Yakni tuntunan meninggalkan pemaksaan dalam urusan agama.

Rasyid Ridha dalam tafsir *al-Manâr*. Menurutnya konsekuensi dari keimanan adalah memberi pertolongan dan membelanya ketika mendapat suatu penganiyaan. Beliau mengilustrasikan dengan seorang Gubernur yang ditunjuk oleh seorang Presiden, dimana dia harus saling mempercayai dan membantu Gubernur lainnya yang sama-sama ditunjuk oleh Presiden tersebut, tanpa harus mengikuti peraturan daerah yang dibuat pada wilayah lain.

Ibnu Asyur berpendapat bahwa kebebasan beragama merupakan hak paling asasi yang dimiliki oleh manusia, yang diberikan dan dianugerahkan langsung oleh Allah SWT sebagai sebuah fitrah sejak manusia dilahirkan ke dunia. Dalam menafsirkan ayat-ayat kebebasan beragama beliau berpegang pada prinsip-prinsip dan landasan berpikir adalah tujuan umum syariat dan sifat-sifat yang melekat pada syariat.

¹⁸ Abi Fida' Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Mesir: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th, hal. 267.

¹⁹ Abi Fida' Ismail Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Mesir: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th, hal. 268.

Mustafa al-Maragi berpendapat kebebasan beragama merupakan kebebasan seseorang dalam menentukan dan memilih keyakinan, dengan tidak ada paksaan dalam memeluk agama yang ditentukan, karena dalam memeluk suatu keyakinan harus dibarengi dengan keimanan, bahkan keimanan juga harus diikuti dengan rasa taat, patuh dan tunduk. Agar dapat membedakan mana antara jalan yang benar dan jalan yang salah, oleh karena itu hal tersebut tidak akan terwujud jika terdapat unsur paksaan di dalamnya. Akan tetapi ketika seseorang telah memilih Islam sebagai jalan hidup artinya orang tersebut sudah terikat oleh kewajiban dan tuntunan Islam hal tersebut bukan merupakan keterpaksaan, lalu tidak ada toleransi untuk meninggalkannya karena itu adalah suatu bentuk kemurtadan.²⁰

Hasan Hanafi berkata *ikrâha* (pemaksaan) yang juga berarti penekanan atau pendesakan, merupakan salah satu tema yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Pemaksaan kerap terjadi akibat perlawanan terhadap kekuatan luar yang mencengkram keinginan dan kebebasan sikap individu. Tindakan pemaksaan bertentangan dengan naruni suci manusia, karena menggunakan kekuatan untuk menekan kebebasan seseorang untuk berkehendak. Tindakan tersebut adalah sia-sia dan tidak bermakna, karena hanya menjadikan dualisme dalam kepribadian manusia, yaitu sisi kekuatan eksternal yang memaksa satu kehendak dan di sisi lain keinginan internal mempunyai kehendak lain."²¹

Ahmad Musthofa al-Maraghi dalam tafsirnya menambahkan, keimanan merupakan ketaatan dan ketundukan dengan kesadaran bukan sebab keterpaksaan.²²

M. Quraish Shihab dalam tafsir *al-Mishbâh*: "Tidak ada paksaan dalam menganut agama adalah dalam menganut akidah. Ini berarti jika seseorang telah memilih suatu akidah, maka dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintahnya dan meninggalkan larangannya. Apabila dia melanggar maka tentu dia akan terancam sanksi seperti yang di terapkan dalam ajaran tersebut."

Mahmud Hamdi Zaquq dalam bunkunya *al-Islâm wa Qadhâyâ al-Hiwar* berkata: "Keimanan yang ikhlas adalah yang berasal dari kepuasan (*iqtinâ*) dan keyakinan, bukan hanya sebatas meniru atau keterpaksaan."

²⁰ Ahmad Muṣṭafa al-Maraghi, *Terj. Tafsir al-Maraghi*, juz 30, Semarang: Toha Putra Semarang, 1986, hal. 575.

²¹ Hasan Hanafi, *Agama Kekerasan & Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2005, hal. 66.

²² Ahmad Musthofa al-Maragi, *Tafsir Maraghi*, t.tp:t.p, 1969, hal. 16-17.

Muhammad Talbi dalam bukunya *kebebasan beragama dalam wacana Islam liberal* berkomentar: “Bahwa sepengetahuan dia, diantara teks-teks wahyu, hanya Al-Qur’an yang menekankan dengan tegas kebebasan beragama. Alasannya adalah bahwan iman, agar berarti dan dipercayai harus merupakan tindakan ikhlas.”

Fahmi Huwaidi dalam bukunya *al-Makâlât al-Mahzhûrah* berkata: “Persoalan kebebasan beragama dalam Islam bahkan tidak sebatas membiarkan seseorang manusia memilih terhadap suatu agama, namun lebih dari itu, memberi kebebasan kepada pemeluk setiap agama untuk melaksanakan ritual ajaran agamanya.”

Jamaluddin ‘Athiah Muhammad dalam bukunya *Nahwa Fiqh Jadîd li al-Aqliyat*: “Jika kebebasan memilih agama dibiarkan kepada setiap orang, maka ada beberapa konsekuensi logis dari pemberian kebebasan tersebut.” Diantaranya:

1. Kebebasan melaksanakan ibadah, baik secara terang-terang atau tersembunyi, individual maupun berkelompok.
2. Kebebasan memilih mode yang selaras dengan kecenderungan agamanya atau kebebasan melakukan praktek keagamaan.
3. Kebebasan memakai istilah, tanda dan *syi’ar* yang berdeda.
4. Kebebasan membangun kebutuhan rumah ibadah.
5. Kebebasan melaksanakan acara ritual agama.
6. Menghargai tempat yang mereka anggap suci.
7. Kebebasan bagi seseorang untuk merubah dan berpindah keyakinan.
8. Kebebasan berdakwah untuk memeluk agamanya.

Menurut Buya Hamka: “semua manusia diberikan kebebasan oleh Allah untuk memeluk agama apapun tanpa adanya paksaan. Begitu pula umat Islam dipersilahkan untuk bergaul dengan akrab, bertetangga, saling tolong-menolong, bersikap adil dan jujur kepada pemeluk agama lain. Tetapi jika pemeluk agama lain hendak memusuhi, memerangi dan mengusir umat Islam, maka semua yang diperbolehkan itu menjadi terlarang.”²³

Dimata Gus Dur, Kebebasan beragama adalah sebuah pandangan yang menghargai dan mengakui adanya keragaman identitas, seperti suku, agama, budaya, ras, dll. Kebebasan beragama bukanlah ide yang ingin menyamakan semua agama sebagaimana yang selama ini sering dituduhkan, karena setiap agama tentu memiliki perbedaan dan keunikan masing-masing. Kebebasan Beragama tidak seharusnya menjadi sumber konflik, melainkan seharusnya menjadi sarana bagi

²³ Buya Hamka, *Tafsîr al-Azhar*, juz 28, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985, hal. 105.

manusia untuk memahami anugerah Tuhan agar tercipta toleransi dan harmoni ditengah kehidupan.²⁴

Gus Dur sering menganalogikan konsep kebebasan beragama yang dia miliki ibarat sebuah rumah besar yang terdiri atas banyak kamar dan setiap orang memiliki kamarnya sendiri-sendiri. Saat di dalam kamar, setiap orang dapat merawat dan menggunakan kamarnya serta berhak melakukan apapun didalam kamarnya. Namun ketika berada di ruang tamu atau ruang keluarga, maka setiap penghuni kamar wajib melebur untuk menjaga kepentingan rumah bersama. Semua penghuni kamar wajib bekerjasama merawat, menjaga, dan melindungi keseluruhan bagian rumah tersebut. Ketika terjadi serangan dari luar, maka mereka tanpa mempermasalahkan asal kamar harus bersatu melawan para penyerang yang ingin merusak keberadaan rumah tersebut. Bila dihubungkan dalam konteks negara, maka seluruh warga negara yang menjadi penghuni rumah NKRI wajib merawat, menjaga, dan melindungi rumah besar NKRI yang telah dibangun di atas fondasi Pancasila dan keragaman identitas primordial.

Penelitian-penelitian diatas mempunyai batas-batas beragama bisa dikatakan sangat longgar. Lain halnya dengan Sayyid Quthb yang mempunyai batasan-batasan yang sangat ketat dalam kebebasan beragama. Dan Sayyid Quthb menyikapi fenomena kebebasan beragama menyangkut agama-agama diluar Islam merupakan sistem *Jâhiliyah* yang dianggap telah rusak serta tercampur dan patut diadakan perbaikan, yakni dengan sistem Islam yang diyakininya sebagai agama pelengkap dan penutup dikarenakan ajarannya telah sempurna.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini berpusat pada pandangan-pandangan seorang tokoh yang masa hidupnya sudah berlalu maka penelitian ini sepenuhnya adalah riset kepustakaan. Yakni data-data yang berkaitan dengan obyek penelitian diambil dari bahan-bahan kepustakaan baik berupa buku, jurnal, dan perpustakaan elektronik dengan obyek kajian tafsir *fi zhilâl al-Qur'ân*.

2. Sumber Data Penelitian

Sebagai sebuah penelitian kepustakaan, data permasalahan dicari dan diteliti langsung dari sumber utamanya yakni tafsir *fi zhilâl al-Qur'ân* dan beberapa karya Sayyid Quthb yang lain. Disamping sumber utama, data juga akan dilengkapi dengan data-

²⁴ Maman Immanulhaq Faqieh, *Fatwa dan Canda Gus Dur*, Jakarta: Kompas, 2010, hal. 145.

data lainnya yang berupa pandangan-pandangan tokoh lain yang mengkaji tema penelitian ini. Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini berupa:

- a. Data primer ini adalah karya-karya dari Sayyi Quthb, terutama tafsir *fi zhilâl Al-Qur'ân* dan berapa karya-karya beliau yang lain.
- b. Data sekunder ini adalah berupa karya-karya dari luar seputar tema yang berkaitan tentang tema yang dibahas dalam penelitian ini.

3. Pendekatan dalam Penelitian

Peneliti ini menggunakan pendekatan interpretasi dan pendekatan sejarah. Pendekatan Interpretasi yakni menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karya.²⁵ Pendekatan sejarah yakni dalam memahami agama termasuk didalamnya Al-Qur'an bertolak dari prinsip bahwa agama memiliki perjalannya sejak ia dilahirkan sampai perkembangannya sekarang. Dari sejarah dapat dilihat orisinalitasnya, dan terhindar dari terjadinya penyelewengan-penyelewengan terhadap agama dan untuk mengungkap hubungan seorang tokoh dengan masyarakat, sifat, watak pemikiran dan ide seorang tokoh.²⁶

4. Tehnik Pengumpulan Data

Tehnik yang digunakan penulis adalah survei kepustakaan dan studi literatur. Survei kepustakaan yaitu menghimpun data yang berupa sejumlah literatur yang diperoleh dari perpustakaan atau sumber lain ke dalam sebuah daftar bahan pustaka. Sedangkan studi literatur adalah mempelajari, mengkaji, menelaah bahan pustaka yang berkaitan dengan obyek penelitian.

I. Sistematika Penulisan

Dalam sistematika penulisan ini, penulis membagi dalam lima bab, hal ini guna untuk mempermudah dan mendapatkan bentuk karya tulis yang sistematis, gambaran yang jelas, terarah, logis, dan saling berhubungan antara satu bab dengan bab lain. Maka penulis membuat sistematika penulisan sebagai berikut:

BAB I: Berisi pendahuluan yang meliputi: latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian, sistematika penulisan.

²⁵ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubaeir, *Metodologi Penelitian Filsafat*, t.tp: t.p, 1990, hal. 63

²⁶ Syahrin Harap, *Penuntun Penulisan Karya Ilmiah Studi Tokoh Dalam Bidang Pemikiran Islam*, Bogor: Granada Sarana Pustaka, 2005, hal. 118

BAB II: Berisi tentang definisi kebebasan dan beragama, kebebasan beragama dalam Al-Qur'an, kebebasan beragama dalam PBB, kebebasan beragama dalam HAM versus Kedaulatan Negara, hak-hak kebebasan beragama dalam UUD.

BAB III: Latar belakang intelektual Sayyid Quthb, karakteristik tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat kebebasan beragama.

BAB VI: Tanggapan terhadap penafsiran Sayyid Quthb tentang kebebasan beragama, pandangan mufassir lain tentang kebebasan beragama, argument dari Al-Qur'an, Sunnah Rasulullah SAW.

BAB V: Merupakan bab penutup yang meliputi kesimpulan dan saran.

BAB II

TAFSIR *FÎ ZHILÂL AL-QUR'ÂN* DAN PANDANGAN SAYYID QUTHB TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA

A. Latar Belakang Intelektual Sayyid Quthb

1. Riwayat Hidup dan Pendidikan

Nama lengkapnya Sayyid Quthb¹ Ibrahim Husain Syadzili. Lahir di Mausyah, salah satu wilayah propinsi Asyuth, di dataran tinggi Mesir. Dia lahir pada tanggal 9 Oktober 1906. Kakeknya yang keenam, al-Faqir Abdullah, datang dari India ke Makkah untuk menunaikan ibadah Haji. Setelah itu dia meninggalkan Makkah dan menuju dataran tinggi Mesir. Kakeknya merasa takjub atas daerah Mausyah dengan pemandangan-pemandangan, kebun-kebun serta kesuburannya. Maka akhirnya diapun tinggal disana. Diantara anak turunannya itu lahirlah Sayyid Quthb.²

¹ Sayyid Quthb termasuk sedikit orang yang namanya sama benar dan sesuai dengan keperibadian orangnya. Dia benar-benar Sayyid Quthb. Sayyid berarti pemimpin dan Quthb berarti proses atau pusat. Sebagaimana pujian Sayyid Quthb kepada Hasan al-Banna: "Hasan al-Banna sang tokoh pembangun". Sayyid Quthb memang hidup sebagai pemimpin, pemimpin pergerakan Islam dan pemimpin perjuangan (jihad) di jalan Allah *subhânahu watâla*. Dia juga Quthb, pusat dan poros pemikiran Islam, karena dia merupakan salah seorang pemikir Islam terkemuka abad modern. Dia juga poros dalam arti menjadi pusat perhatian dan panutan generasi muda Islam dalam dakwah, jihad dan pergerakan Islam.

² Shalah Abd. Fatah al-Kholidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 23

Dia merupakan anak tertua dari lima bersaudara: dua laki-laki dan tiga perempuan. Ayah Sayyid Quthb adalah seorang anggota Partai Nasionalis Mustafa Kamil *al-Liwâ'*.³ Ibunya adalah seorang wanita *sholehah*. Dia sangat bersemangat untuk melakukan kebaikan, bersikap lembut terhadap orang-orang miskin dan orang-orang yang membutuhkan, serta senantiasa *taqarrub* kepada Allah SWT. Dengan berbagai amal *sholeh*. Beliau menanamkan kepada putra-putranya sifat-sifat yang mulia, seperti kejujuran dan keikhlasan, kebersihan dan kesucian, keperkasaan dan kemuliaan. Maka anak-anaknya pun, khususnya Sayyid Quthb, diatas makna-makna ini yang tidak mereka tinggalkan sepanjang hidupnya.⁴

Sayyid Quthb menempuh pendidikan dasarnya di Desa. Pada usianya yang kesepuluh Sayyid Quthb telah hafal Al-Qur'an diluar kepala. Prestasi tersebut mempunyai pengaruh yang besar dalam mengembangkan kemampuan sastra dan seninya dalam usia yang masih muda.⁵

Pendidikan dasarnya selain diperoleh dari sekolah *Kuttâb*, juga dari sekolah pemerintah dan tamat pada tahun 1918. Sayyid Quthb muda pindah ke Hulwan untuk tinggal bersama pamannya dari pihak ibunya yang bernama Ahmad Husain Utsman, seorang jurnalis. Pada tahun 1925, dia masuk ke Institusi diklat keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian. Setelah itu pada tahun 1929, Sayyid Quthb melanjutkan studi ke Universitas Dar al-Ulum (Universitas Mesir Modern) hingga memperoleh gelar Sarjana Muda dalam bidang *arts education* pada tahun 1993.⁶

Ketika menjadi mahasiswa Universitas Dar al-Ulum, Sayyid Quthb sudah mempunyai kegiatan sastra, politik dan pemikiran yang nyata. Sayyid Quthb mengkoordinasi sebuah simposium kritik sastra, memimpin perang kesastraan, serta memilih sejumlah teman mudanya yang menjadi satrawan, menerbitkan sajak-sajak maupun esai-esainya di berbagai koran dan majalah, serta menyampaikan ceramah kritisnya di mimbar fakultas. Para Dosen Sayyid Quthb menampilkannya dalam seminar-seminar dan ceramah, lalu Sayyid

³ Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 111

⁴ Shalah Abd. Fatah al-Kholidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 24

⁵ Shalah Abd. Fatah al-Kolidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 26

⁶ Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 31

Quthb pun memberikan repressasinya yang berisi pendapat-pendapatnya mengenai metodologi pengajaran ke kantor fakultas.

Setelah lulus kuliah, Sayyid Quthb bekerja di Departemen Pendidikan dengan tugas sebagai tenaga pengajar di sekolah-sekolah milik Departemen Pendidikan selama enam tahun. Setahun di Suwaif, setahun dia di Dimyat, dua tahun di Cairo, dan dua tahun di Madrasah Ibtidaiyyah Halwan, di daerah pinggiran kota Halwan, yang kemudian menjadi tempat tinggal Sayyid Quthb bersama saudara-saudaranya.

Setelah menjadi tenaga pengajar, Sayyid Quthb kemudian berpindah kerja sebagai pegawai kantor di Departemen Pendidikan sebagai penilik untuk beberapa tahun lamanya. Kemudian berpindah tugas lagi di Lembaga Pengawasan Pendidikan Umum yang terus berlangsung selama delapan tahun, sampai akhirnya Kementerian mengirimnya ke Amerika.⁷

Sayyid Quthb dikirim ke Amerika pada tahun 1949, untuk memperdalam pengetahuannya dibidang pendidikan selama dua tahun, yakni di *Wilson's Teacher College* di Washington, *Greely College* di Colorado dan *Stanford University* di California. Dia juga mengunjungi banyak kota besar di Amerika Serikat serta berkunjung ke Inggris, Swiss dan Italia. Disana Sayyid Quthb menyaksikan dukungan yang luas dan tidak terhingga pers Amerika untuk Israel. Pengalaman di Amerika Serikat memperluas wawasan pemikirannya mengenai problem-problem sosial kemasyarakatan. Sayyid Quthb semakin yakin bahwa hanya Islam yang sanggup menyelamatkan manusia dari paham *materialisme*, sehingga terlepas dari cengkeraman materi yang tidak pernah terpuaskan.⁸

Sayyid Quthb tidak seperti rekan seperjalannya, keberangkatannya ke Amerika itu ternyata memberikan saham besar bagi dirinya dalam menumbuhkan kesadaran dan semangat Islami yang sebenarnya, terutama sesudah dia melihat bangsa Amerika berpesta pora atas meinggalnya al-Imam Hasan al-Banna pada awal tahun 1949. Hasil studi dan pengalamannya di Amerika Serikat ini meluaskan wawasan pemikirannya mengenai problem-problem sosial kemasyarakatan yang ditimbulkan oleh paham *materialisme* yang gersang akan paham ketuhanan.⁹

⁷ Shalah Abd. Fatah al-Kolidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 28

⁸ Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 31

⁹ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, jilid I, Kairo: Dar asy-Syaruq, 2009, hal. 318

Sayyid Quthb ketika kembali dari Amerika ke negaranya Mesir, ketika itu di Mesir sedang terjadi kudeta militer. Ketika berada di Departemen Pendidikan, Sayyid Quthb adalah seorang pegawai yang tekun, pemikir yang berani, serta seorang yang mulia. Sifat-sifat ini akhirnya banyak menyebabkan Sayyid Quthb harus mendapat berbagai kesulitan, yang pada akhirnya Sayyid Quthb pun mengajukan surat pengunduran diri dari pekerjaannya, untuk kemudian mencurahkan seluruh waktunya untuk dakwah dan harakah serta untuk studi dan mengarang.¹⁰

Menurut pengakuan Sayyid Quthb, selama tahun 1951-1952, dia terlibat dalam polemik yang sengit melawan kebijakan-kebijakan kepemimpinan yang berlaku, sistem monopoli, dan kapitalis, melalui tulisan, pidato maupun pertemuan-pertemuan. Sayyid Quthb menulis dua buah buku dan ratusan artikel yang dimuat dikoran-koran milik Partai Nasional Baru, Partai Sosialis, majalah *ad-Dakwah ar-Risâlah*, serta majalah dan koran-koran yang lain. Sayyid Quthb melakukannya tanpa bergabung dalam partai atau kelompok tertentu, hingga terjadi revolusi 23 Juli 1952.

Sayyid Quthb tenggelam dalam perjuangan bersama tokoh-tokoh revolusi 23 Juli 1952 sampai Februari 1953, ketika pemikirannya berdeda dengan tokoh-tokoh lain mengenai lembaga pembebasan dan cara pembentukannya, serta masalah-masalah lain yang terjadi pada saat itu. Sejak saat itu hubungan-hubungannya dengan gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* kian erat. Akhirnya pada tahun 1953, dia secara resmi bergabung dengan gerakan tersebut, karena Sayyid Quthb menganggap gerakan tersebut merupakan medan yang luas untuk menjalankan syariat agama Islam secara menyeluruh dengan gerakan yang ada di semua wilayah. Pada tahun 1953, Sayyid Quthb juga menghadiri konferensi di Suriah dan Yordania, dan sering memberikan ceramah tentang pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat.¹¹

Pada bulan Juli 1954, Sayyid Quthb diangkat menjadi pemimpin redaksi harian *Ikhwân al-Muslimîn*, tetapi baru dua bulan usianya, harian tersebut ditutup atas perintah Gamal Abdel Nasser, Presiden Mesir saat itu, karena mengancam Perjanjian *Camp David*, Mesir-Inggris 7 Juli 1954.

Sayyid Quthb mencatat bahwa dalam kehidupan masyarakat Mesir pada tahun 1954 tersebar berbagai ide secara mengerikan

¹⁰ Shalah Abd. Fatah al-Kolidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 28

¹¹ Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 36

yang bertentangan dengan ajaran agama dan kehidupan moral, sebagai akibatnya dihancurkannya gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* dan pembekuan kegiatan-kegiatannya yang mendidik.

Sayyid Quthb memberikan kesaksian bahwa gerakan *Ikhwân al-Muslimîn*lah yang menjadi sasaran, untuk dihancurkan demi kepentingan pihak-pihak negara asing tertentu. Berbagai rencana telah diambil dan berbagai macam cara dilakukan untuk menghancurkan setiap anggota *Ikhwân*, baik dengan jalan penyiksaan, pembantaian, atau dengan jalan merusak keluarga mereka, yang tujuan akhirnya adalah menghancurkan gerakan ini dari dasarnya. Sayyid Quthb menilai *zionisme* dan *salibisme-imperialis* sangat membenci gerakan Islam dan ingin menghancurkannya. Rencana-rencana mereka, baik dari buku-buku, langkah-langkah, tekad-tekad, dan tipu daya, semuanya berdiri atas dasar ingin melemahkan akidah Islamiyah, menghapuskan akhlak-akhlak Islam, dan menjauhkan agama Islam agar tidak menjadi asas perundang-undangan serta orientasi masyarakat Islam itu sendiri.¹²

Ketika *Ikhwân al-Muslimîn* untuk pertama kalinya berlawanan dengan pemerintah revolusi pada tahun 1954, maka Sayyid Quthb merupakan orang *Ikhwân* yang ditangkap dalam urutan terdepan. Sesudah terjadinya drama peristiwa al-Mansyiyah di Iskandaria, dengan tuduhan anggota *Ikhwân* berupaya membunuh Abdun Naseer, sehingga menyebabkan ditangkapnya puluhan ribu anggota *Ikhwân*, maka Sayyid Quthb juga termasuk deretan awal yang ditangkap.¹³ Sayyid Quthb bersama para *Ikhwân* lainnya ketika di penjara mendapatkan berbagai siksaan, diantaranya digigit anjing polisi, dirusak wajahnya, dan disakiti anggota tubuhnya.

Berdasarkan undang-undang nomer 91 tahun 1966 waktu itu, Presiden mempunyai kekuasaan untuk menahan tanpa proses siapa pun yang dianggap bersalah dan berusaha mengambil alih kekuasaan serta melakukan langkah-langkah yang serupa itu.¹⁴

Mahkamah Revolusi menjatuhkan hukuman penjara lima belas tahun. Sayyid Quthb dipindahkan ke penjara *Limân Turrâh* untuk menghabiskan masa hukumannya. Namun ketika kesehatan Sayyid Quthb memburuk, merekapun memindahkannya ke rumah sakit penjara. Di rumah sakit penjara itu, Allah SWT mentakdirkan

¹² Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsi'r Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 38

¹³ Shalah Abd. Fatah al-Kolidi, *Pengantar Memahami Tafsi'r Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 33

¹⁴ Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsi'r Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 39

Sayyid Quthb unyuk bisa memperoleh saran-saran untuk menulis. Sayyid Quthb pun akhirnya bisa menulis sejumlah kajian keIslaman yang bernuansa pergerakan yang begitu matang dan dikatagorikan sebagai pioner pemikiran Islam kontemporer.

Setelah Sayyid Quthb menjalani masa hukumannya selama sepuluh tahun di penjara, pada tahun 1964, Presiden Irak, Abdus Salam Arif, berkunjung ke Mesir. Presiden Irak ini kemudian berupaya mendesak Abdun Naseer agar membebaskan Sayyid Quthb. Sayyid Quthb pun kemudian bisa keluar dari penjara. Namun tidak lama kemudian Syyyid Quthb kembali lagi ke penjara dengan tuduhan yang baru.

Hal sebut terjadi pada tahun 1965, ketika Abdun Naseer mengumumkan gerakan *Ikhwân al-Muslimîn* dibawah komando Sayyid Quthb ingin menjatuhkan kekuasaannya serta merobohkan negri Mesir. Maka para aparat negara dan kepolisian segera melakukan penangkapan terhadap Sayyid Quthb dan dua orang temannya yaitu Abdul Fattah Ismail dan Muhammad Yusuf Hawwasy. Mahkamah Revolusi kemudian menjatuhkan hukuman gantung terhadap ketiga tokoh tersebut.¹⁵ Sejak saat itu Sayyid Quthb dikenal sebagai syuhada bagi kebangkitan Islam.

Sewaktu di dalam tahanan, dia menulis karya terakhirnya yaitu *Ma'âlîm fit-Tharîq* (1964). Dalam buku ini, Sayyid Quthb mengemukakan gagasannya tentang perlunya revolusi total, bukan semata-mata pada sikap individu, namun juga pada struktur negara. Selama periode inilah, logika konsepsi awal negara Islamnya Sayyid Quthb mengemuka. Buku ini pula yang dijadikan bukti utama dalam sidang yang menuduhnya bersengkokol hendak menumbangkan rezim Naseer. Tetes darah perjuangan dan goresan penanya mengilhami dan meniupkan ruh jihad dihampir semua gerakan keislaman di dunia ini.¹⁶

2. Karya-Karya Sayyid Quthb

Sayyid Quthb telah banyak menghasilkan sebuah karya, dia mulai mengembangkan bakatnya menulis dengan membuat buku untuk anak-anak yang meriwayatkan pengalaman (sejarah) Nabi Muhammad SAW dan cerita cerita lainnya dari sejarah Islam. Perhatiannya kemudian meluas dengan menulis cerita-cerita pendek, sajak-sajak, kritik sastra, serta artikel untuk majalah.

¹⁵ Shalah Abd. Fatah al-Kolidi, *Pengantar Memahami Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001, hal. 34

¹⁶ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, jilid I, Kairo: Dar asy-Syaruq, 2009, hal. 320

Karya-karya Sayyid Quthb sangat banyak yang beredar di kalangan Negara Islam. Bahkan beredar di kawasan Eropa, Afrika, Asia dan Amerika. Dimana terdapat pengikut *Ikhwanul Muslimin*, dan hampir dipastikan disana ada buku-bukunya, karena dia merupakan tokoh Ikhwan terkemuka. Adapun karya-karya buku hasil torehan Sayyid Quthb adalah sebagai berikut:

- a. *Muhimmatus Sya'ir fi al-Hayat wa Syi'ir al-Jail al-Hadhir.*
- b. *As-Sathi' al-Majhul*, kumpulan sajak Sayyid Quthb satu-satunya.
- c. *Naqd Kitab "Mustaqbal ats-Tsaqafah di Mishr" li ad-Duktur Thaha Husain.*
- d. *At-Tashwir al-Fanni fi Al-Qur'an*, buku Islamnya yang pertama.
- e. *Al-Athyaf al-Arba'ah*, ditulis bersama-sama saudaranya yaitu Aminah, Muhammad dan Hamidah.
- f. *Thilf min al-Qaryah*, berisi tentang gambaran desanya, serta catatan masa kecilnya di desa.
- g. *Al-Madinah al-Manshurah*, sebuah kisah khayalan semisal kisah Seribu Satu Malam.
- h. *Kutub wa Syakhsyat*, sebuah studinya terhadap karya-karya pengarang lain.
- i. *Ashwak.*
- j. *Mashahid al-Qiyamah fi al-Qur'an*, bagian kedua dari serial Pustaka Baru Al-Qur'an.
- k. *Raudhatul Thifl*, ditulis bersama Aminah As'said dan Yusuf Murad, terbit dua episode.
- l. *Al-Qashash ad-Diniy*, ditulis bersama Abdul Hamid Jaudah As-Sahar.
- m. *Al-Jadid al-Lughah al-Arabiyyah*, bersama penulis lain.
- n. *Al-Adalah al-Ijtima'iyah fil al-Islam*. Buku pertamanya dalam pemikiran Islam.
- o. *Ma'rakah al-Islam wa ar-Ra'simaliyah.*
- p. *As-Salam al-Islami wa al-Islam.*
- q. *Tafsir Fi-Zhilal Al-Qur'an.*
- r. *Dirasat Islamiyah*, kumpulan bermacam artikel yang dihimpun oleh Muhibbudin al-Khatib.
- s. *Al-Mustaqbal li Hadza ad-Din*, buku penyempurna dari buku *Hadza ad-Din*.
- t. *Khashaish at-Tashawwur al-Islami wa Muqawwimatahu*, buku dia yang mendalam yang dikhususkan untuk membicarakan karakteristik akidah dan unsur-unsurnya.
- u. *Al-Islami wa Musykilat al-Hadharah.*

Sedangkan studinya yang bersifat keislaman harakah yang matang, yang menyebabkan dia dieksekusi (dihukum penjara) adalah sebagai berikut:

- a. *Ma'alim fith-Thariq.*
- b. *Fi-Zhilal as-Sirah.*
- c. *Muqawwimat at-Tashawwur al-Islami.*
- d. *Fi Maukib al-Iman.*
- e. *Nahwu Mujtama' Islami.*
- f. *Hadza Al-Qur'an.*
- g. *Awwaliyat li Hadza ad-Din.*
- h. *Tashwibat fi al-Fikri al-Islami al-Mu'ashir.*¹⁷

Melihat tulisan-tulisan Sayyid Quthb diatas, secara garis besar tulisannya dapat dikelompokkan kedalam tiga bidang, yakni bidang kritik sastra, bidang sejarah, bidang kajian dan studi Islam. Dalam bidang yang terakhir, Sayyid Quthb melakukan beberapa studi, antaranya, studi Al-Qur'an (tafsir), studi pemikiran Islam dan studi tentang pergerakan Islam.¹⁸

Semua tulisan Sayyid Quthb, menurut Ahmad Hasan memiliki corak dan karakter yang berbeda/khas. Kekhasannya terlihat dalam tiga hal. Pertama, dari referensi/sumber yang digunakan. Sayyid Quthb selalu mendasarkan pemikiran-pemikiran kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Dia juga menghindari diri dari polemik dalam masalah-masalah partikular baik teologi maupun fiqih. Kedua, gaya bahasa yang khas dan berbeda. Dalam hal ini Sayyid Quthb menggunakan bahasa dakwah dengan gaya sastra yang sangat indah dan tinggi, terpengaruh oleh gaya bahasa Al-Qur'an yang dia cintai. Sayyid Quthb tidak pernah menggunakan bahasa filsafat yang sulit dipahami maknanya. Ketiga, kekhasan pada gagasan-gagasan yang sangat kritis.¹⁹

3. Konteks Pemikiran Sayyid Quthb

Dalam kitabnya yang berjudul "*Sayyid Quthb: Khulashatuhu wa Manhaju Harakatihi*", Muhammad Taufiq Barakat membagi fase pemikiran Sayyid Quthb menjadi tiga tahap. *Pertama*, tahap pemikiran sebelum mempunyai orientasi Islam. *Kedua*, Tahap mempunyai orientasi Islam secara umum. *Ketiga*, Tahap pemikiran berorientasi Islam militan.

¹⁷ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal Ilâ Zhilâl Al-Qur'ân*, Amman: Dar 'Ammar, 2000, hal. 34.

¹⁸ Abdulllah Khabbas, *Sayyid Quthb: al-Adîb an-Naqîd*, Amman: Maktabah al-Manar, hal. 303-322

¹⁹ Ahmad Hasan, *Fiqh ad-Da'wah Maudhûât Fî ad-Da'wah Wa al-Harakah li al-Ustâdz Sayyid Quthb*, Bairut: Muassasah ar-Risalah, 1970, hal. 5-11.

Pada fase ketiga inilah, Sayyid Quthb sudah mulai merasakan adanya keengganan dan rasa muak terhadap westernisasi, kolonialisme dan juga terhadap penguasa Mesir. Masa-masa inilah yang kemudian menjadikan beliau aktif dalam memperjuangkan Islam dan menolak segala bentuk westernisasi yang kala itu sering digembor-gemborkan oleh para pemikir Islam lainnya yang silau akan kegemilangan budaya-budaya Barat.

Dalam pandangannya, Islam adalah aturan yang komprehensif. Islam adalah ruh kehidupan yang mengatur sekaligus memberikan solusi atas problem sosial kemasyarakatan. Al-Qur'an dalam tataran umat Islam dianggap sebagai acuan pertama dalam pengambilan hukum maupun mengatur pola hidup masyarakat karena telah dianggap sebagai prinsip utama dalam agama Islam, maka sudah menjadi sebuah keharusan jika al-Qur'an dapat mengatasi permasalahan-permasalahan yang ada. Berdasarkan asumsi itulah, Sayyid Quthb mencoba melakukan pendekatan baru dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an agar dapat menjawab segala macam bentuk permasalahan. Adapun pemikiran Sayyid Quthb yang sangat mendasar adalah keharusan kembali kepada Allah SWT dan kepada tatanan kehidupan yang telah digambarkan-Nya dalam Al-Qur'an, jika manusia menginginkan sebuah kebahagiaan, kesejahteraan, keharmonisan dan keadilan dalam mengarungi kehidupan dunia ini.

Meski tidak dipungkiri bahwa Al-Qur'an telah diturunkan sejak berabad abad lamanya di zaman Rasulullah SAW dan menggambarkan tentang kejadian masa itu dan sebelumnya sebagaimana yang terkandung dalam Qashash Al-Qur'an, namun ajaran-ajaran yang dikandung dalam Al-Qur'an adalah ajaran yang relevan yang dapat diterapkan di segala tempat dan zaman. Maka, tidak salah jika kejadian-kejadian masa turunnya Al-Qur'an adalah dianggap sebagai cetak biru perjalanan sejarah umat manusia pada fase berikutnya. Dan tidak heran jika penafsiran-penafsiran yang telah diusahakan oleh Ulama klasik perlu disesuaikan kembali dalam masa sekarang. Berangkat dari itu, Sayyid Quthb mencoba membuat terobosan terbaru dalam menafsirkan Al-Qur'an yang berangkat dari realita masyarakat dan kemudian meluruskan apa yang dianggap tidak benar yang terjadi dalam realita tersebut.

Sayyid Quthb sering mengkritik pemerintahan Gamal Abdul Naser setelah kepulangannya ke Mesir. Dia berpendapat bahwa Mesir pada saat itu secara sosial politik berada pada tingkat kebobrokan. Hal ini diakibatkan oleh undang-undang yang berlaku di Mesir sangat bertentangan dengan jiwa kebudayaan manusia dan

agama. Selain itu undang-undang yang berlaku tidak sesuai dengan kondisi social dan geografis, karena menurutnya, secara kultur masyarakat Mesir sangat berbeda dengan barat yang sekuler, dan lebih dekat dengan tradisi Islam.

Dengan adanya beberapa kritiknya bahwa undang-undang itu ternyata berdampak sistemik terhadap pemerintahan dan aplikasinya dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Maka mendirikan pemerintahan yang didasarkan atas dasar ideologi nasionalisme Arab telah gagal, karena meniru barat yang mencoba memisahkan agama dan masyarakat.

Sayyid Quthb tidak hanya mengkritik pemerintahan Mesir yang terkesan sekuler pada saat itu, namun juga memberikan solusi dengan menyodorkan Islam sebagai satu-satunya ideologi yang *Shôlih li kulli wa al-Makân*, menurutnya Islam mempunyai jawaban untuk segala problem sosial dan politik, selain itu Islam juga memiliki konsep untuk menciptakan masyarakat yang harmonis.²⁰

Sayyid Quthb juga menambahkan bahwa Islam harus menguasai pemerintahan guna menjamin kesejahteraan yang merata, dan memberikan bimbingan dalam hal kebijaksanaan umum, serta berusaha melaksanakan pandangan dan nilainya.²¹ Karena suatu ideologi tidak dapat dilaksanakan dalam kehidupan, kecuali apabila diwujudkan dalam suatu sistem sosial khusus dan ditransformasikan menjadi undang-undang yang menguasai kehidupan.²²

B. Karakteristik Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*

Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* ditulis Sayyid Quthb selama kurang lebih 15 tahun, yaitu selama rentang waktu antara tahun 1950 hingga tahun 1960. Buku ini merupakan kitab tafsir lengkap 30 juz, dan sekaligus merupakan karya terbesar Sayyid Quthb.²³ Buku ini disusun secara bertahap. Setiap dua bulan sekali, Sayyid Quthb berhasil menyelesaikan satu juz. Maka dalam kurun waktu Oktober

²⁰ Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam*, ter. Bakri Siregar, Jakarta: Jakarta Press, 1997, hal. 103.

²¹ Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Jakarta: UI Press, 1990, hal. 103.

²² Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* Jakarta: UI Press, 1990, hal. 123.

²³ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Sayyid Quthb: Min al-Milâd ilâ al-Istisyhâd*, Damaskus: Dar al-Qolam, 1991, hal. 544-549.

1952 sampai 1954, sebelum beliau dipenjara, Sayyid Quthb berhasil menyelesaikan 16 juz.²⁴

Pada mulanya, dia memulai menulis tafsirnya ini atas permintaan rekannya, Dr. Said Ramadhan, seorang redaktur majalah *al-Muslimûn* yang terbit di Cairo dan Damaskus untuk satu rubrik tafsir dalam majalahnya.²⁵ Sayyid Quthb pun menyambut baik permintaan itu dan memberi nama rubrik tersebut dengan nama yang unik dan sensasional yakni *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*.²⁶ Tulisan pertama yang dimuat adalah penafsiran surah al-Fatihah, pada edisi ketiga yang terbit bulan Februari 1952 kemudian surah al-Baqarah pada edisi-edisi berikutnya hingga sampai surah al-Baqarah ayat 103. Akan tetapi, beberapa bulan kemudian, Sayyid Quthb memutuskan menyusun satu kitab tafsir sendiri yang juga beliau beri nama *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*.²⁷

Kemudian sebab aktivitasnya yang intens pada gerakan Ikhwan, beliau ditangkap dan dijebloskan ke dalam penjara untuk pertama kalinya selama 3 bulan, terhitung dari bulan Januari hingga Maret 1954. Disini beliau terus menulis dan berhasil menyelesaikan 2 juz, juz 17 dan 18.²⁸ Setelah itu beliau dibebaskan. Pada masa ini, penulisan kitab tafsir terhenti, karena kesibukannya memimpin majalah *al-Muslimûn* dan karena tugas-tugas organisasi yang lain, disamping itu beliau juga belum sempat tinggal agak lama di luar penjara. Sebab tiba-tiba dengan begitu cepat beliau dijebloskan kembali ke dalam penjara bersama puluhan ribu personel jama'ah Ikhwan Muslimin pada bulan November 1954 kemudian beliau

²⁴ Abdullah Khabbas, *Sayyid Quthb: al-Adîb an-Nâqid*, Amman: Maktabah al-Manar, 1983, hal. 312

²⁵ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'ân*, Amman: Dar 'Ammar, 2000, hal. 42-43

²⁶ Diantara Ulama' kontemporer berpendapat bahwa karya Sayyid Quthb ini tidaklah termasuk dalam jajaran kitab-kitab yang disebut "*kutub at-Tafsir*" dengan alasan, sang penulis sendiri secara eksplisit tidak menyebutnya sebagai kitab tafsir tetapi hanyalah sekedar bayangan tafsir itu sendiri, disamping metodologi penulisannya yang cenderung berbeda dengan kitab-kitab tafsir lainnya. Namun Dr. Adnan Muhammad Zarzur berpendapat bahwa penamaan karya Sayyid Quthb ini dengan *Fî Zhilâl al-Qur'ân* merupakan satu bentuk kerendahan hati Sayyid Quthb, karena dia tidak ingin menganggap dirinya telah menafsirkan Al-Qur'an, meskipun karyanya ini dapat diposisikan sebagai karya tafsir dengan metodenya yang khas. Adnan Muhammad Zarzur, '*Ulûm Al-Qurân: Madhal Ilâ Tafsîr Al-Qur'ân Wa Bayân I'jâzihi*, Damaskus: al-Maktabah al-Islami, 1981, hal. 416.

²⁷ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'ân*, Amman: Dar 'Ammar, 2000, hal. 43.

²⁸ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'ân*, Amman: Dar 'Ammar, 2000, hal. 45.

dijatuhkan berbagai macam siksaan yang tidak bisa dibayangkan pedihnya tanpa henti siang dan malam hingga berdampak pada tubuh dan kesehatannya.²⁹ Namun deraan hukum fisiknya tidak berlangsung lama. Setelah itu beliau dihadapkan ke pengadilan dan dijatuhi hukuman penjara selama 15 tahun, penyiksaan terhadap beliau pun terhenti. Dalam kondisi inilah beliau memiliki kesempatan lagi untuk menulis dan merampungkan juz-juz yang tersisa dengan metode yang agak berbeda. Pengalaman selama dalam penjara, membuat Sayyid Quthb menulis dengan gaya berbeda, terutama pada tiga juz yang terakhir. Disini beliau menemukan dan menempuh metode Tafsir Gerakan (*harakî*). Ini tidak lain karena selama beliau berada di dalam penjara dan hidup dengan penuh siksaan dan kesempitan, Allah SWT telah memberinya *taufiq* sehingga beliau dapat mengerti bagaimana mesti mengambil faidah dan manfaat dari ujian Allah SWT selama di penjara. Dalam hal ini Sayyid Quthb berkata,

أن إصابة العبادة بالشدة هي امتحان وبلاء, واختبار وفتنة. وأن الذي يستيقظ لهذه الحقيقة يفيد من الشدة, ويعتبر بالبلاء, ويكسب من ورائهما حين يستيقظ. والألم لا يذهب ضياعا إذا أدرك صاحبه يمر بفترة امتحان لها ما بعدها إن أحسن الانتفاع بها. والألم يهون على النفس حين تعيش بهذا التصور وحين تدخر ما في التجربة المؤلمة من زاد للدنيا بالخيرة والمعرفة والصبر والاحتمال, ومن زاد للأخرة باحتسابها عند الله, وبانتظار الفرج من عنده وعدم اليأس من رحمته.

“Sesungguhnya kesempitan yang menimpa para hamba itu adalah ujian dan cobaan. Orang yang bisa bangun untuk hakikat ini akan dapat mengambil keuntungan (faidah) dari kesempitan, memetik pelajaran dari cobaan, serta dapat memperoleh hasil dibali keduanya mana kala dia bangun. Rasa sakit tidak akan melenyapkan keterbuangan jika yang merasakannya mengerti bahwa sebenarnya dia sedang melalui fase ujian, yang setelah itu dia akan memperoleh keuntungan darinya. Rasa sakit akan begitu remeh bagi jiwa ketika dia hidup dengan konsepsi ini, dan ketika

²⁹ Abdullah Khabbas, *Sayyid Quthb: al-Adîb an-Nâqid*, Amman: Maktabah al-Manar, 1983, hal. 312

dalam cobaan yang penuh rasa sakit itu tersimpan bekal untuk dunia dengan pengalaman, pengetahuan, kesabaran dan ketabahan, serta bekal untuk akhirat dengan perhitungannya disisi Allah SWT. dan permohonan kepada Allah SWT. serta dengan menunggu kelonggaran dari sisi-Nya dan tidakberputus asa dari rahmat-Nya”.

Sayyid Quthb juga melakukan revisi terhadap juz-juz terdahulu, disesuaikan dengan metode yang kini dipergunakannya. Akan tetapi keinginannya tersebut hanya tercapai hingga juz ke 13, sebab ternyata pemerintah Mesir yang *zhâlim* mempercepat hukuman mati terhadapnya sebelum sempat merampungkannya dan menerbitkannya dalam bentuk yang telah dipilihnya untuk edisi revisi. Dengan demikian penafsiran Sayyid Quthb terhadap Al-Qur'an dengan metode pergerakannya yang merepresentasikan pemikiran-pemikiran finalnya atas Islam melalui tafsir Al-Qur'an hanya tersuguhkan dalam sejumlah 16 juz Al-Qur'an, yang dimulai dari juz 1 hingga 13 kemudian 3 juz terakhir dalam Al-Qur'an.

Dari keterangan diatas dapat disimpulkan bahwa penulisan buku ini sebagai mana ditegaskan al-Khalidi melewati empat tahapan. Tahap pertama, penulisan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* dalam majalah *al-Muslimûn*. Tahapan kedua, penulisan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* secara mandiri menjelang penangkapan Sayyid Quthb. Tahapan ketiga, penulisan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* di dalam penjara. Dan tahapan keempat, penyempurnaan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, juga di dalam penjara dengan menggunakan metode tafsir pergerakan yang lebih kental sekaligus edisi revisi.

Karya ini lantas dicetak dan didistribusikan oleh beberapa penerbit secara legal maupun ilegal. Diantaranya penerbit *Dâr Ihyâ al-Kutub al-Ilmiyah* milik Isa al-Bahi al-Halabi, untuk edisi sebelum revisi yang terbit per-juz maupun edisi lengkapnya setelah revisi. Kemudian penerbit asal Libanon, *Dâr al-Kitab al-'Arabî* yang menerbitkan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* secara ilegal dan penerbit-penerbit lainnya yang tidak memiliki hak cipta. Hingga pada akhirnya *Masterpiece* Sayyid Quthb ini diterbitkan secara legal oleh penerbit Dar al-Syuruq milik Muhammad al-Mu'allim setelah diadakannya kontrak antara penerbit dan Muhammad Quthb, selaku saudara Sayyid Quthb. Sejak saat itu, penyebarannya meluas hingga mencapai hampir seluruh negara Muslim di dunia. Al-Khalidi mencatat, kitab tafsir ini telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa asing, diantaranya, Inggris, Persia, Turki, Urdu, Indonesia, Afghan dan Parsi.

Di negara-negara Arab, volume penjualan tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* bak kacang goreng. Selama bertahun-tahun, tafsir ini menjadi *best seller*. Bahkan menurut rumor, ada sebuah penerbit Kristen di Libanon yang mengalami kebangkrutan, lalu temannya menunjukkan jalan yang paling cepat dan mudah yang bisa menyelamatkannya dari kebangkrutan ini serta akan dapat mendatangkan kekayaan dengan cepat, yaitu menerbitkan buku-buku karangan Sayyid Quthb.

2. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*

Kondisi Mesir kala itu sedang porak poranda ketika Sayyid Quthb telah kembali dari menuntut ilmu di Barat. Saat itu, Mesir sedang mengalamikrisis politik yang mengakibatkan terjadinya kudeta militer pada bulan Juli 1952. Pada saat itulah Sayyid Quthb mulai mengembangkan pemikirannya yang lebih mengedepankan terhadap kritik sosial dan politik. Oleh karenanya, tidak heran jika kita melihat upaya-upaya yang dilakukan Sayyid Quthb dalam tulisan-tulisannya pasca kepulangannya dari Amerika lebih cenderung mengangkat tema sosial kemasyarakatan. Diantaranya dalam karya tafsirnya *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*. Tafsir ini lebih cenderung membahas tentang logika konsep negara Islam sebagaimana yang didengungkan oleh pengikut jama'ah Ikhwan Muslimin lainnya seperti halnya Abu 'Ala al-Maududi.

Sebagaimana penjelasan di atas sebenarnya Sayyid Quthb memulai menulis tafsirnya atas permintaan rekannya Dr. Said Ramadhan yang merupakan redaktur mahalalah *al-Muslimîn* yang dia terbitkan di Kairo dan Damaskus. Dia meminta Sayyid Quthb untuk mengisi rubrik khusus mengenai penafsiran Al-Qur'an yang akan diterbitkan satu kali dalam sebulan. Sayyid Quthb menyambut baik permintaan rekannya tersebut dan mengisi rubrik itu yang kemudian diberi nama *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*.

Tafsir ini merupakan hasil renungan panjang Sayyid Quthb terhadap Al-Qur'an. Yang akhirnya dia dapat mencapai tujuan tertinggi dalam perenungannya tersebut. Sebagaimana tafsir inipun merupakan bukti yang keinginan penulisnya yang sangat besar untuk dapat hidup dibawah naungan Al-Qur'an. Tentang hal ini Sayyid Quthb mengutarakan keinginannya tersebut dalam muqaddimah *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, katanya: "Hidup dibawah naungan Al-Qur'an adalah nikmat, yaitu sesuatu nikmat yang tidak dapat dimengerti, kecuali oleh orang-orang yang merasakannya,

merupakan nikmat yang akan membuat hidup manusia penuh makna dan penuh arti (berkah).³⁰

Pada bagian lain dalam muqaddimah itu, Sayyid Quthb menegaskan bahwa, dengan izin Allah SWT dia telah mendapatkan nikmat itu. Ucapannya:

والحمد لله.... لقد منّ عليّ بالحياة في ظلال القرآن فترة من الزمان.
ذقت فيها من نعمته ما لم أذق قط في حياتي. ذقت فيها هذه النعمة
التي ترفع العمر وتباركه وتزكيه.³¹

Aku memanjatkan puji syukur kepada Allah subhânahu wataâla yang telah memberi anugrah kepadaku sehingga aku dapat hidup dibawah naungan Al-Qur'an dalam sedikit waktu dimana aku merasakan kenikmatan yang luar biasa yang belum pernah kurasakan sebelumnya sepanjang hidupku, kenikmatan yang membuat hidupku terasa berkah dan penuh makna.

Selain tujuan yang bersifat pribadi, Sayyid Quthb bertujuan melalui karya tafsirnya ini untuk menghilangkan kesenjangan yang sangat tajam antara umat Islam sekarang dengan Al-Qur'an . Tafsir semacam ini, menurut Sayyid Quthb, bukan hanya penting, tetapi merupakan suatu keharusan bagi generasi Islam sekarang. Sebab, mereka kini tidak mengembangkan lagi kehidupan yang aktif dan dinamis sesuai petunjuk dan bimbingan Al-Qur'an sebagai generasi pertama Islam melakukannya.³²

Tafsir ini ditulis Sayyid Quthb dengan bersandarkan kepada kajian-kajiannya yang mendalam, yang diserap secara langsung dari Al-Qur'an dan al-Sunnah, disamping bersumberkan kepada kitab-kitab tafsir yang mu'tabar. Dia telah menghabiskan lebih dari separuh usianya dalam membaca, mengkaji secara mendalam terhadap hasil-hasil intelektual manusia didalam berbagai bidang pengajaran dan teori-teori berbagai aliran pemikiran dan berbagai kajian mengenai agama.

Sebelum Sayyid Quthb memasuki dunia penafsiran Al-Qur'an yang lebih konfrehensif, dia telah membuat kajian yang mendalam selama beberapa tahun untuk memahami rahasia struktur

³⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, jilid I, Kairo: Dar asy-Syaruq, 2009, hal. 11.

³¹ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, jilid I, hal. 11.

³² Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur'ân*, Amman: Dar 'Ammar, 2000, hal. 498-128.

pengungkapan Al-Qur'an dan gaya (*uslub*) penyampaiannya yang indah dan penuh mu'jizat. Hasil kajian Al-Qur'annya itu telah dibukukan dengan judul "*al-Tashwîr al-Fannî Fî Al-Qur'an*" diterbitkan pada bulan April 1945. Didalam buku ini Sayyid Quthb dapat mengetahui karakteristik-karakteristik umum mengenai keindahan artistik dalam Al-Qur'an, yaitu teori "*al-Tashwîr al-Fannî*", yang dijadikan oleh Al-Qur'an sebagai sebuah kaidah mendasar dalam mengekspresikan sesuatu serta merupakan sebuah instrumen terpilih dalam gaya Al-Qur'an.³³

Disamping itu Sayyid Quthb pun melakukan studi tentang Al-Qur'an dengan pendekatan pemikiran kemasyarakatan dan reformasi. Al-Khalidi menyebut fase peralihan studi Al-Qur'an Sayyid Quthb dari kesastraan mejunu pemikiran ini sebagai fase keislaman Sayyid Quthb yang bersifat umum. Buah dari studi ini adalah buku pemikiran Islami Sayyid Quthb, *al-'Adâlah al-Ijtimâiyyah fî al-Islâm* (keadilan sosial dalam Islam), yang dia sempurnakan sebelum diutus ke Amerika, dan cetakan pertamanya terbit pada bulan April 1949, serta telah dicetak beberapa kali semasa hidupnya hingga cetakan yang keenam (cetakan terakhir) yang diterbitkan oleh Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah Kairo pada tahun 1963. Sebuah cetakan yang telah direvisi dengan penambahan pemikiran finalnya maupun penghapusan beberapa pandangannya yang dianggap salah. Diantaranya penambahan bab "*al-Taswwur al-Islam wa al-Tsaqâpah*" yang merupakan salah satu bagian dari karya lainnya.³⁴

3. Metodologi dan Karakteristik Penafsiran Sayyid Quthb

Jika kita mengkaji kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang telah ditulis para mufassirin sepanjang masa, maka secara garis besar metodologi penulisan mereka dapat digolongkan dalam empat metode atau cara, yakni metode *ijmâli* (global), metode *tahlîli* (analitis), metode *muqârin* (perbandingan) dan metode *maudhû'i*

³³ Sayyid Quthb mendefinisikan "*at-Tashwur al-Fanni Al-Quran*" adalah sebuah instrumen terpilih dalam gaya Al-Qur'an (*uslûb Al-Qur'an*) yang memberikan ungkapan dengan suatu gambaran yang dapat dirasakan dan dihayalkan mengenai konsep akal pikiran (*al-Ma'na adz-Dzihni*), kondisi kejiwaan (*al-Hâlât an-Nafsiyyah*), peristiwa nyata (*al-Hadist al-Mahsûs*), adgan yang dapat ditonton (*at-Thabi'ah al-Basyariyyah*). Kemudian dia meningkat dengan gambaran yang dilukiskan itu untuk memberikan kehidupan yang menjelma atau aktifitas yang progresif. Sayyid Quthb, *At-Tashwur al-Fanni fî Al-Qur'an*, Kairo: Dar asy-Syaruq, 2002, hal. 36.

³⁴ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Sayyid Quthb: Asy-Syahîd Al-Hayy*, Amman: Maktabah al-Aqsha, 1981, hal. 235-237.

(tematik).³⁵ Sedangkan coraknya bisa *al-Ma'tsûr* (dominasi hadist dan atsar) dan *al-Ra'yi* (dominasi ijtihad), namun sering juga menggabungkan keduanya untuk menghasilkan tafsir yang lebih komprehensif.

Secara sistematis, Sayyid Quthb dalam menafsirkan Al-Qur'an menggunakan sistematika *tajzî/tartîb mushafî* yaitu sistematika penulis tafsir yang menjadikan urutan ayat dan surat sesuai dengan mushaf Al-Qur'an sebagai acuan. Dengan kecenderungan terhadap metode *tahlîlî* (analitis) dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an serta corak yang lebih komprehensif dengan menggabungkan antara corak *al-Ma'tsûr* (dominasi hadist dan atsar) dan *al-Ra'yi* (dominasi ijtihad).

Dilihat dari sudut pandang *tahlîlî* (analitis), tafsir *Fî Zilâl Al-Qur'ân* memiliki karakteristik sebagai berikut:

- a. Penafsiran Al-Qur'an dilakukan dengan mengikuti urutan ayat dan surat *tartîb mushafî*, bisa dilihat dari juz pertama sampai juz akhir, Sayyid Quthb menafsirkan ayat-ayat sesuai dengan urutan surat.
- b. Sayyid Quthb berusaha mencari dan mendapatkan ide dasar itu dalam setiap surat. Untuk menemukan ide dasar itu, Sayyid harus membaca berulang-ulang. Adakalanya dia berwhudu dan shalat sunnah.
- c. Dalam penafsirannya secara *tartîb mushafî*, Sayyid Quthb berusaha mengelompokkan ayat-ayat dalam suatu surah kedalam beberapa kelompok berdasarkan ide dasar/tema yang dikandung oleh kelompok ayat tersebut.³⁶ Contoh, dalam *Fî Zilâl Al-Qur'ân* ketika menafsirkan surah al-Baqarah, Sayyid Quthb mengelompokkannya menjadi beberapa kelompok. Kelompok pertama ayat 1-29, kemudian ayat 30-39, dan kelompok kedua ayat 40-74 dan seterusnya.³⁷

³⁵Nasharuddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta:Pustaka Pelajar, 1988, hal.13.

³⁶ Sayyid Quthb beranggapan bahwa setiap surat Al-Qur'an mengandung ide dasar dan memiliki ciri-ciri khusus yang melekat pada surat itu, maka dalam menafsirkan Al-Qur'an Sayyid Quthb menempuh beberapa langkah. Pertama, Sayyid mempersiapkan dirinya dengan persiapan terbaiknya sebelum menafsirkan Al-Qur'an dengan berwhudu dan shalat sunnah kemudian membaca ayat yang akan ditafsirkan dalam shalatnya. Kedua, berusaha mencari dan mendapatkan ide dasar/tema dalam setiap surat. Ketiga, setelah menemukan ide dasar Sayyid Quthb menafsirkan baik untuk seluruh surat atau sebagiannya. Keempat, diarahkan kepada kitab-kitab tafsir atau kitab-kitab lainnya. Abdul Fattah Al-Khalidi, *al-Manhaj al-Haraki fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Amman: Dar Ammar, 2000, hal. 199.

³⁷ Sayyid Quthb, *Tafîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*..., jilid I, hal. 22-118.

- d. Dalam menafsirkan ayat yang terdapat *dhamîr* (kata ganti), terkadang Sayyid Quthb menjelaskan *dhamîr*nya tersebut. Contoh, ketika Sayyid Quthb ingin menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 45,

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan salat. Sesungguhnya (salat) itu benar-benar berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.

Sayyid Quthb menjelaskan, “Pada umumnya *dhamir innahâ* adalah *dhamir sya'n*. Artinya, ajakan untuk mengakui kebenaran dengan segala sesuatunya ini sangat berat, sulit dan sukar, kecuali bagi orang-orang yang *khusu'* dan tunduk kepada Allah SWT.³⁸

Terkadang juga Sayyid Quthb menjelaskan makna mufradat suatu ayat meskipun jarang dia lakukan. Contoh. Sayyid Quthb menjelaskan makna *asrâ* dalam Q.S. al-Isra'/17: 1,

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

Mahasuci (Allah) yang telah memperjalankan hamba-Nya (Nabi Muhammad) pada malam hari dari Masjidil Haram ke Masjidil Aqsa yang telah Kami berkahi sekelilingnya³⁹ agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Sayyid Quthb mengartikan *asrâ* dengan berjalan di waktu malam.⁴⁰ Penafsiran terhadap kelompok ayat dilakukan dengan cara global, hanya kadang-kadang saja dia menjelaskan secara terperinci. Contoh, ketika Sayyid Quthb menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 67-73. Sayyid menafsirkan secara global dengan memberikan kesimpulan singkat bahwa ciri-ciri pokok Bani Israil yang suka bertengkar, keras kepala, berkelelit, menunda-nunda

³⁸ Sayyid Quthb, *Tafîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, jilid I, hal. 69.

³⁹ Masjidil Aqsa dan daerah sekitarnya diberkahi Allah Swt., di antaranya, dengan diutusnya banyak nabi di sana dan dengan kesuburan tanahnya.

⁴⁰ Sayyid Quthb, *Tafîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, jilid IV, hal. 221-222.

pelaksanaan perintah dan mencari-cari alasan sebagaimana yang sudah menjadi karakter mereka.⁴¹

- e. Sayyid Quthb selalau memberikan judul pada setiap pengelompokan ayat. Sehingga mudah untuk dipahami bahwa ayat-ayat yang akan ditafsirkan berbicara tentang hal demikian.

Untuk menghindari kelemahan tafsir *tahlîlî* yang sering kali memuat kisah Israiliyat, Sayyid Quthb berusaha untuk tidak menampilkan kisah israiliyat. Baginya kisah israiliyat itu tidaklah penting untuk suatu penafsiran. Contoh, ketika dia menjelaskan Q.S. al-A'raf/7: 175,

وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ
فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ

Bacakanlah (Nabi Muhammad) kepada mereka (tentang) berita orang yang telah Kami anugerahkan ayat-ayat Kami kepadanya. Kemudian, dia melepaskan diri dari (ayat-ayat) itu, lalu setan mengikutinya (dan terus menggodanya) sehingga dia termasuk orang yang sesat.

Dengan terdapat kisah israiliyat tetapi dia menjelaskan bahwa sesuai dengan manhaj yang ada dalam tafsir *fî Zhilâl Al-Qur'ân* ini, kami tidak ikut campur dalam urusan ini sedikitpun, karena cerita seperti itu sama sekali tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

- f. Dia juga tidak menjelaskan ayat-ayat yang dianggap *mutasyâbih* atau *mubham* seperti huruf *muqâtha'ah* atau ayat tentang *al-Asma' wa al-Sifât*.
- g. Dia juga tidak melibatkan diri dalam perbedaan pendapat (*khilâfiyah*), baik menyangkut masalah *fiqh*, *lughah* maupun *kalâm* (teologi).
- h. Walaupun tidak seketat tafsir tradisional, Sayyid Quthb masih menggunakan riwayat-riwayat *asbâb al-Nuzûl* sebagai landasan penafsiran yakni bila dirasa perlu atau berkaitan dengan tema - tema tertentu. Contoh, ketika Sayyid Quthb menafsirkan Q.S. al-Masad/111, terlebih dahulu dia menjelaskan *asbâb al-Nuzûl* surat tersebut, meskipun tidak seluruh surah dalam Al-Qur'an dijelaskan *asbâb al-Nuzûl*.
- i. Sebagaimana kosekuensi dari ide kesatuan surat-surat Al-Qur'an, maka masalah kesesuaian dan keserasian (*munâsabah*), menjadi

⁴¹ Sayyid Quthb, *Tafîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*..., jilid I, hal. 80-81.

perhatiannya. Sebagai contoh, *munâsabah* antar ayat, yaitu Sayyid Quthb menjelaskan dalam penafsirannya surah al-Baqarah/2: 67-73 yang menggambarkan Bani Israil dalam sejarah mereka yang suka bertengkar, keras kepala, berkelit, menunda-nunda pelaksanaan perintah, dan yang penuh dengan kekafiran, pendustaan, kerewelan, pembangkang, tipu daya, kecurangan, kekerasan, kegersangan, pelanggaran dan kedurhakaan. Kemudian di Q.S. al-Baqarah/2: 74-103 menceritakan kepada umat Islam tentang Bani Israil yang selalu melakukan tipu daya dan rekayasa.⁴² Sayyid Quthb juga mengambil hadist-hadist atau perkataan para Sahabat AS untuk mendukung penafsirannya, atau juga mengambil dari kitab tafsir periode sebelumnya, disamping juga ada beberapa ayat yang digunakan dalam penafsirnya. Namun dia tidak menapikan untuk memasukkan ijtihadnya (pikiran dan pendapatnya) untuk menguraikan tafsirnya. Dengan demikian dalam tafsir *fî Zhilâl Al-Qur'ân* terdapat perpaduan antara corak tafsir *al-Ma'tsûr* dan *al-Ra'yi* yang secara serasi saling melengkapi.

Secara metode pendekatan, tafsir Sayyid Quthb ini merupakan hasil dari dinamika akademis, politik dan sosial. Dia tidak semata-mata rekreasi intelektual yang mendekati Al-Qur'an dari persepektif ilmu pengetahuan. Namun, juga menggunakan pendekatan atas dasar pengalaman hidup sang penulis. Tidak mengherankan, jika kitab tafsir ini berpengaruh besar terhadap umat Islam diseluruh dunia, terutama mereka yang aktif dalam gerakan dakwah.

Karena itu tafsir *fî Zhilâl Al-Qur'ân* ini dapat dikategorikan sebagai tafsir corak baru yang khas dan unik, serta langkah baru yang jauh dalam tafsir. *Fî Zhilâl Al-Qur'ân* juga dapat dikategorikan sebagai aliran khusus dalam tafsir, yang dapat disebut sebagai aliran tafsir pergerakan (*al-Manhaj al-Harakah fi al-Tafsir*). Sebab tafsir ini merupakan gambaran original pengalaman dakwah pergerakan Sayyid Quthb yang lebih mengedapankan dan menekankan pada aspek tindakan ketimbang wacanana. Dakwah harakah sebagaimana penuturan al-Qathani adalah dakwah yang berorientasi dan memperbaiki dalam segala segi kehidupan manusia dimulai dari memperbaiki individu, memperbaiki masyarakat dan memperbaiki pemerintah dan negara.⁴³ Sementara al-Ja'fari memandang dakwah harakah sebagai suatu konsep dakwah yang memadukan antara

⁴² Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, jilid I, hal. 92.

⁴³ Hasan bin Falah al-Qaththani, *ath-Tharîq an-Nahdhah al-Islamiyah*, Riyadh: Dar al-Hamidi, 1993, hal. 31.

dimensi pemikiran dan pergerakan, dan merupakan bagian integral dari gerakan-gerakan kebangkitan Islam sejak permulaan abad yang silam.⁴⁴ Oleh karena itu, dakwah ini bersifat sangat dinamis dan progresif, dan banyak dipergunakan oleh organisasi pergerakan Islam kontemporer, terutama gerakan Ikhwan al-Muslimin di Mesir.

Dengan demikian tafsir *fi Zhilâl Al-Qur'ân* bisa dikatakan pula sebagai cetak biru pengalaman dakwah Sayyid Quthb. Sebagai contoh, Sayyid Quthb dalam tafsirnya ini menjadikan pengalaman dan pandangan-pandangan terhadap masyarakat Eropa dan Amerika sebagai bahan tafsir fisik dan sarana dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an secara aktual dan kontekstual, lebih khusus ketika dia membawa karakteristik masyarakat *Jâhiliyah* modern dan materialistik dalam tafsirnya sekaligus menjelaskan ketetapan dan keakuratan penisbatan beberapa ayat-ayat Al-Qur'an kepada masyarakat ini, maka dia menampilkan sebagian dari pada apa yang dia lihat sendiri saat dia berada di Amerika.⁴⁵

Dari pemaparan diatas bahwa tafsir *fi Zhilâl Al-Qur'ân* merupakan tafsir kontemporer yang paling aktual dalam memberikan terapi berbagai persoalan dan menjawab berbagai tuntunan kehidupan abad modern ini berdasarkan petunjuk Al-Qur'an. Semisal persoalan seputar pemikiran, ideologi, konsepsi, pembinaan, hukum, budaya, peradaban, politik, psikologi, spiritualisme, dakwah dan pergerakan dalam suatu rumusan kontemporer sesuai dengan tuntunan zaman. Berbagai persoalan ini, disamping persoalan-persoalan lainnya, mendapatkan perhatian yang memadai didalam tafsir ini. Sehingga membuat tafsir ini terasa sangat aktual, apalagi gagasan-gagasan Sayyid Quthb yang tertuang didalam tafsir ini sangat orisinil berdasarkan nash-nash Al-Qur'an tanpa terkontaminasi oleh pemikiran-pemikiran asing.

Umej Bhatia (peneliti di Pusat Studi Timur Tengah, Universitas Harvard AS) meneliti tafsir *fi Zhilâl Al-Qur'ân* menyajikan cara baru dalam menafsirkan Al-Qur'an yang belum pernah dilakukan Ulama'-ulama' klasik. Sayyid Quthb memasukkan unsur-unsur politik dan ideologi dengan sangat serasi. Boleh kita katakan, tafsir yang satu ini paling unik karena menyajikan Al-Qur'an sebagai pijakan utama untuk melakukan revolusi politik dan sosial. Menurut Umej, Sayyid Quthb dipengaruhi oleh dua Ulama' sebelumnya, yakni Muhammad Abduh dan Sayyid Rashid Ridha.

⁴⁴ Ibrahim Muhammad al-Ja'fari, *Gerakan Kebangkitan Islam*, Solo: Duta Rahman, 1991, hal. 1-10

⁴⁵ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'ân...*, hal. 1091.

Tafsir al-Mannar karya kedua Ulama' tersebut lebih memfokuskan penafsiran Al-Qur'an dalam konteks sosial masyarakat ketimbang mengupas makna kata perkata. Akan tetapi Sayyid Quthb selangkah lebih maju dari pada kedua pendahulunya itu. Dia berhasil mengolaborasi teori-teori sosial Barat ke dalam pesan-pesan agung Al-Qur'an.⁴⁶

Hal senada dipaparkan oleh Abullah 'Uqail, menurutnya tafsir yang ditulis Sayyid Quthb ini merupakan tafsir pergerakan atau tafsir tarbiyah. Sang Sayyid Quthb tidak menggunakan metode penulisan tafsir seperti Ulama-ulama terdahulu.

Tahun 1947, Sayyid Quthb berubah haluan menuju Islam dan menjadi reformer Islami, bahkan tokoh pelopor pemikiran Islami kontemporer yang paling menonjol. Dia menyerukan kebangkitan Islam yang bersifat kepeloporan dan menyerukan dimulainya kehidupan berdasarkan Islam. Karena itu, dia menafsirkan Al-Qur'an dengan penafsiran baru. Dia pendiri aliran baru dalam penafsiran, yaitu aliran tafsir haraki/pergerakan. Dia menambahkan makna pemikiran haraki dan tarbiyah ditasfsirnya.

Disamping itu kandungan sastra dalam tafsir Sayyid Quthb ini termasuk karakteristik dan corak penting dalam tafsirnya. Sayyid Quthb dengan latar belakang wawasan sastra dan kebahasaannya yang mumpuni mampu menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan gaya bahasa yang sangat indah. Sehingga memiliki kekuatan magnetik dan pengaruh yang besar terhadap pembacanya. Namun, menurut al-Khalidi, wawasan kebahasaannya dalam menafsirkan Al-Qur'an pada dasarnya hanyalah sekedar sarana dan bukan sebagai tujuan. Sayyid Quthb menggunakan ilmu nahwu, balaghah, sastra dan naqd (kritik) sebagai sarana-sarana untuk memaparakan pemikiran-pemikirannya dengan mewujudkan tujuantujuannya. Dalam hal ini, dia berbeda dengan sebagian mufassir sebelumnya yang mengkaji topik-topik kebahasaan ini sebagai sasaran dan tujuan.⁴⁷

Diantara keistimewaan lainnya yang terdapat dalam tafsir *fi Zhilâl Al-Qur'ân* ini ialah konsep kesatuan tema⁴⁸ yang sangat

⁴⁶ Umej Bhatia, *In The Shade Of Death Critical Reading Of Sayyid Quthb...*, hal. 6.

⁴⁷ Abdul Fattah Al-Khalidi, *Madkhal Ilâ Zhilâl Al-Qur'ân*, Amman: Dar Ammar, 2000, hal, 183.

⁴⁸ Amir Faisal Fath, *The Unity Of Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2010, hal. 45.

kental, bahkan konsep ini merupakan diantara tujuan kitab ini.⁴⁹ Setiap surah yang Sayyid Quthb ditafsirkan diawali dengan muqaddimah. Dan muqaddimah itu menjelaskan secara komprehensif isi surat sehingga tampak benang merah dan kesatuan tema sebuah surat. Dalam hal ini, Sayyid Quthb telah berusaha dengan sekuat tenaga untuk menjelaskan kesatuan tematik tersebut dalam seluruh surat Al-Qur'an. Dalam faktanya, Sayyid Quthb dapat membuktikan keberadaan fakta-fakta kesatuan Al-Qur'an dalam tafsirnya. Bahkan dia menjadikan prinsip tersebut sebagai salah satu metode dan standar dalam tafsirnya. Namun dalam perjalanan sejarahnya, pada dasarnya metode ini bukanlah hal baru dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an,⁵⁰ tetapi Sayyid Quthb berhasil menggunakannya dengan baik.

C. Penafsiran Sayyid Quthb terhadap ayat Kebebasan Beragama

Islam melihat beragama sebagai masalah pilihan, kemantapan dan keyakinan, maka tidak boleh ada paksaan, apapun bentuknya, seperti yang dinyatakan dengan tegas dalam Q.S. al-Baqarah/2: 256,

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

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut⁵¹ dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Menurut Sayyid Quthb “*Tidak ada paksaan untuk (memeluk) agama (Islam)*” dalam ayat ini, bukan sebagai hukum final, melainkan sebuah pernyataan bahwa dalam beragama (memeluk agama Islam) tidak melalui “paksa”. Akan tetapi, Islam tidak akan membiarkan mereka tetap berada dalam agama mereka (kekafiran), kecuali jika mereka membayar jizyah dan tegak pula perjanjian antara mereka dengan kaum muslimin. Pernyataan tersebut dilandasi dengan melihat

⁴⁹ Fahd ar-Rumi, *Ittijâhât at-Tafsîr fî Al-Qur'ân ar-Râbi' Asy*, Saudi Arabia: Muassasah ar-Risalah, 1406, hal. 1039-1040.

⁵⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Jilid I, Kairo: Dar asy-syaruq, 2009, hal. 133.

⁵¹ Kata tagut disebutkan untuk setiap yang melampaui batas dalam keburukan. Oleh karena itu, setan, dajal, penyihir, penentang hukum yang bertentangan dengan hukum Allah Swt., dan penguasa yang tirani dinamakan tagut.

dari segi realitas maupun historis tentang hubungan-hubungan antara masyarakat muslim dengan musyrikin yang merusak perjanjian damai diantara mereka, yang kemudian menyebabkan terancamnya masyarakat muslimin (agama Islam).⁵²

Kemudian dia berlandaskan kepada Q.S. al-Taubah/9: 29, menurutnya ayat ini menjadi landasan sebagai hukum final tentang hubungan masyarakat Islam dengan masyarakat ahli kitab (musyrik/kafir). Menurutnnya, sikap ahli kitab terhadap Islam dan para pemeluknya bukanlah sikap yang muncul pada masa tertentu dalam sejarah.⁵³ Kondisi demikian tetap akan selalu muncul, kecuali jika kaum muslimin benar-benar telah murtad dari agama mereka.⁵⁴ Oleh

⁵² Dalam Q.S. at-Taubah/9: 7

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ.

Bagaimana mungkin ada perjanjian (damai) untuk orang-orang musyrik di sisi Allah dan Rasul-Nya, kecuali untuk orang-orang yang kamu telah membuat perjanjian (Hudaibiah) dengan mereka di dekat Masjidilharam? Selama mereka berlaku lurus terhadapmu, berlaku luruslah pula kamu terhadap mereka. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertakwa.

Sampai firmanNya diakhir ayat 12:

وَأَنْ تَكْفُرُوا بِمَا كَفَرْتُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أِيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ.

Jika mereka melanggar sumpah sesudah perjanjian mereka dan menistakan agamamu, perangilah para pemimpin kekufuran itu karena sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tidak dapat dipegang sumpahnya supaya mereka berhenti (dari kekufuran dan penganiayaan).

Ayat ini menegaskan, bahwa tidak ada perjanjian yang mereka (kaum musyrikin) pelihara dan mereka tepati. Maksudnya, tidak mungkin kaum muslimin hidup bertampingan bersama kaum musyrikin berdasarkan perjanjian yang terpelihra, sehingga masing-masing dari mereka dapat merasa aman dari tindakan brutal dan bermusuhan, sementara mereka masih tetap berada dalam kemusyrikan dan tidak memiliki syariat yang harus ditaati, sehingga syariat tersebut akan menuntut mereka untuk menepati isis perjanjian. Sayyid Quthb, *Manhâj: Hubungan Sosial Muslim dan Non Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hal. 74-75

⁵³ Sayyid Quthb, *Manhâj: Hubungan Sosial Muslim dan Non Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hal. 9.

⁵⁴ Q.S. al-Baqarah/2: 105,

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

Orang-orang kafir dari golongan Ahlulkitab dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya kepadamu suatu kebaikan dari Tuhanmu. Akan tetapi, secara khusus Allah memberikan rahmat-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah pemilik karunia yang besar.

Dan Q.S. al-Baqarah/2: 120,

karenanya, hukum final yang terdapat dalam Q.S. al-Taubah/9: 29 merupakan tuntunan yang wajar, dan bahwa hukum tersebut bukanlah hukum yang dibatasi oleh waktu dan tidak terikat dengan suatu keadaan apapun. Ayat diatas menggambarkan sifat-sifat nyata yang dimiliki oleh non muslim, yang dengan peperangan ditujukan. Menurutnya, sifat-sifat yang disebutkan diatas tidak dimaksudkan sebagai syarat-syarat untuk memerangi ahli kitab, tetapi sifat-sifat itu disebutkan sebagai gambaran nyata dari aqidah mereka. Maka, setiap orang yang aqidah dan realitasnya sama dengan aqidah dan realitas mereka, termasuk dalam hukum yang terdapat pada ayat diatas. Hal ini menurutnya, karena sistem Islam adalah sistem yang dinamis dalam menghadapi realitas manusia.⁵⁵

Sayyid Quthb memiliki batasan yang sangat ketat dalam kebebasan beragama. Sayyid Quthb memandang kebebasan beragama sebagai karakter agama Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan hubungan anatara umat Islam dengan penganut agama lain. Dan Sayyid Quthb menyikapi fenomena keragaman keagamaan menyangkut agama diluar Islam sebagai sebuah sistem *Jāhiliyah* yang dianggap telah rusak serta tercemar dan patut diadakan perbaikan yakni dengan sistem Islam yang diyakininya sebagai agama pelengkap dan penutup dikarenakan ajarannya telah sempurna.⁵⁶

Sayyid Quthb memandang aqidah sebagai hal yang penting diperjuangkan. Masalah akidah tidak bisa ditoleransi atau dinegosiasi, dan merupakan pegangan yang harus kokoh. Tetapi epek dari akidah keeksternal bersifat universal. Ketika seorang muslim bertindak dan berbuat baik kepada orang lain dengan kacamata akidah, tidak akan memperdulikan latar belakang pendidikan, ekonomi, suku, atau bahkan agama. Tujuan yang dicapai dengan sudut pandang tauhid adalah Allah SWT. Toleransi bukan menyatukan akidah agama-agama yang berbeda,

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنَّ آتِبَاعَهُمْ بِعَدَدِ
الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ.

Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan pernah rela kepadamu (Nabi Muhammad) sehingga engkau mengikuti agama mereka. Katakanlah, "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang sebenarnya)." Sungguh, jika engkau mengikuti hawa nafsu mereka setelah ilmu (kebenaran) sampai kepadamu, tidak ada bagimu pelindung dan penolong dari (azab) Allah.

⁵⁵ Sayyid Quthb, *Manhāj: Hubungan Sosial Muslim dan Non Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hal. 175-177. Akan tetapi hemat penulis, pernyataan Sayyid Quth ini bersifat kontradiksi, yakni pernyataannya itu menunjuk tidak konsistennya dalam menentukan hukum sebuah perkara, disatu sisi dia bersikap inklusif dalam menyikapi probelema keagamaan, dan disisi lain juga dia bersikap eksklusif.

⁵⁶ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Ihya', 1967, hal. 345

tetapi merupakan bentuk sikap dalam menghadapi perbedaan pandangan, keyakinan, suku, adat, dan bangsa.

Apabila kesatuan yang diinginkan Sayyid Quthb bahwa semua manusia beragama Islam, itu akan bertentangan dengan *sunnatullâh* dan ayat lain dalam Al-Qur'an. Tetapi jika kesatuan yang dimaksud adalah adanya perbedaan dan keragaman, itu tidak menghalangi untuk saling berbuat baik satu sama lain. Apabila yang dimaksud yang kedua, hal itu mengindikasikan Sayyid Qutb menginginkan adanya kesatuan dan kebaikan bagi manusia dan kemanusiaan. Sayyid Qutb menegaskan semua manusia sebagai saudara yang saling mengenal. Status semua manusia sebagai saudara merupakan penerimaan terhadap perbedaan yang ada, baik agama, suku, ras dan perbedaan lainnya. Bentuk penerimaan itu merupakan modal dasar toleransi beragama.

Sayyid Qutb menekankan nilai-nilai toleransi harus ditegakkan dalam hal apapun, termasuk kepemimpinan. Islam memandang bebas dalam menentukan pilihan agama. Islam juga memberi nilai yang besar dalam aspek kemanusiaan. Hal ini sesuai dengan karakter dan pandangan Islam terhadap eksistensi manusia. Sesuatu yang paling mulia pada manusia adalah kebebasan aqidah.⁵⁷

Konsep kebebasan dan hubungan antar agama atau toleransi yang digadang-gadang Sayyid Qutb mencakup beberapa hal. Pertama, tidak adanya penghalangan terhadap kebebasan manusia untuk mendapatkan penjelasan ajaran suatu agama. Kedua, seseorang yang sudah memeluk agama apapun memiliki hak untuk mendapatkan kebebasan dari ancaman-ancaman, seperti fitnah. Ketiga, seseorang yang sudah memiliki agama juga berhak mendapatkan keamanan dan perlindungan. Keempat, seseorang yang sudah beragama berhak untuk tidak "dimurtadkan" dari agamanya dengan jalan apapun, apalagi dengan paksaan.

Setiap mukmin harus berjihad dengan segala bentuk perjuangan. Jihad tidak hanya dalam bentuk perang, tetapi mempunyai makna yang lebih luas untuk membela dan mempertahankan agama. Menurut Sayyid Qutb, jihad mempunyai nilai-nilai positif yang tumbuh dari manhaj *ilâhi*, dan memiliki ciri-ciri berikut. Pertama, Islam merupakan gerakan yang berhadapan dengan realitas kemanusiaan berupa kejahiliahan. Dengan demikian, Islam harus menghadapinya dengan kekuatan yang seimbang, dengan dakwah dan penjelasan yang akurat untuk menyingkirkan sistem perundang-perundangan dan kekuasaan yang ditopang oleh konsepsi itu. Gerakan Islam tidak mengandalkan kekuatan dan kekuasaan dalam menghadapi hati nurani. Gerakan Islam

⁵⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Ihya', 1967, hal. 347

tidak dapat hanya mengandalkan argumentasi dalam menghadapi kekuatan dan kekuasaan yang ditopang oleh konsepsi *Jahiliyah*.

Kedua, gerakan Islam merupakan gerakan yang berproses dan bertahap dalam melangkah. Setiap tahap memerlukan cara dan media yang berbeda dengan tahap berikutnya. Gerakan Islam tidak menghadapi realitas manusia dengan bekal teori semata. Gerakan itu membutuhkan pelepasan dari kotoran *thâgūt*, menjadikan manusia hanya sebagai hamba Allah. Untuk itu caranya bukan dengan memaksa mereka memeluk Islam, tetapi dengan membiarkan mereka berhadapan dengan akidah ini agar menentukan pilihannya.

Ketiga, Islam adalah agama dan gerakan yang berkembang karena didukung media. Tujuan Nabi Muhammad SAW menyerukan Islam kepada kerabat dekat hingga keseluruh dunia. Hanya memurnikan ibadah kepada Allah SWT dan bebas dari penyembahan kepada sesama makhluk. Tidak ada tawar-menawar dan toleransi dalam akidah ini. Setiap usaha mewujudkan tujuan ini harus mengikuti tahap yang ditentukan.

Keempat, adanya ikatan syariat yang mengendalikan hubungan antara masyarakat Islam dengan masyarakat luar Islam. Tegaknya pengendalian itu didasarkan atas prinsip bahwa berserah diri sepenuhnya kepada Allah SWT adalah akar yang bersifat universal.

Kepadanya seluruh umat manusia harus berserah diri, sehingga tidak ada satu pun kendala yang menghalangi sampainya dakwah Islam. Setiap individu harus dibiarkan berhadapan dengan Islam untuk memilih. Bila ada pihak yang memerangi hak tersebut, maka Islam wajib memerangi sampai mati atau dia tunduk menyerah kepada Islam. Walaupun jihad menurut Sayyid Qutb merupakan fitrah bagi semua muslim, hal itu tidak berarti seorang muslim boleh melakukan kekerasan dan pemaksaan terhadap agama lain. Jihad di sini hanya untuk tujuan menyebarkan *manhaj ilâhi*, bukan dilatarbelakangi oleh kepentingan-kepentingan lainnya. Oleh karena itu, prinsip jihad yang dilontarkan Sayyid Qutb sebenarnya bukan anjuran untuk melakukan radikalisme, melainkan justru mengandung unsur-unsur toleransi.⁵⁸

Sebagaimana yang dibawa oleh Islam, adalah masalah kerelaan hati setelah mendapatkan keterangan dan penjelasan, bukan pemaksaan dan tekanan. "*Tidak ada paksaan untuk memasuki agama (Islam)*".

Betapa Allah memuliakan manusia, menghormati kehendak, pikiran, dan perasaannya. Juga menyerahkan urusan mereka kepada dirinya sendiri mengenai masalah yang khusus berkaitan dengan petunjuk dan kesesatan dalam iktikad, dan memikulkan

⁵⁸ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 348

tanggungjawab atas dirinya sebagai konsekuensi amal perbuatannya. Ini merupakan kebebasan manusia yang sangat khusus. Kebebasan yang ditentang untuk diberlakukan pada manusia dalam abad kedua puluh ini oleh ideologi-ideologi penindas dan peraturan atau sistem yang merendahkan manusia, yang tidak menolerir makhluk yang dimuliakan Allah untuk memilih akidahnya ini agar mengkonsentrasikan pikirannya untuk memikirkan kehidupan dan tata aturannya yang tidak dikehendaki oleh pemerintah dengan segenap perangkat dan perundang-undangannya.

Kebebasan beragama adalah hak asasi manusia yang karena iktikadnya itulah dia layak disebut manusia. Maka orang yang melucuti manusia dari kebebasan beragama kemerdekaan berakidah berarti dia telah melucuti kemanusiannya. Disamping kebebasan beriktikad, dijamin pula kebebasan mendakwahkan akidah ini, dan dijamin keamanannya dari gangguan dan fitnah. Kalau tidak demikian, kebebasan atau kemerdekaan itu hanyalah slogan kosong yang tidak ada realisasinya dalam kehidupan.

Islam adalah yang paling tinggi pandangannya terhadap alam kehidupan, dan paling lurus *manhaj* dan tatanannya bagi masyarakat manusia, tanpa dapat diperdebatkan lagi. Islamlah yang mengumandangkan bahwa tidak ada paksaan untuk memeluk agama. Islam jugalah yang menjelaskan kepada para pemeluk-pemeluknya sebelum yang lainnya bahwa mereka tidak boleh memaksa orang lain untuk memeluk agama ini.

Islam sebagai Agama yang universal memandang kehidupan manusia sebagai satu kesatuan. Dilihat dari segi *fitrah*, merupakan kesatuan yang mempunyai persamaan kecenderungan dan keinginan, kesatuan yang terdiri dari paduan materi dan roh (jasmani dan rohani) dapat meningkat tinggi jika baik pengarahan dan pemeliharaan kemurniannya, dan dapat merosot jika buruk pengarahan dan pemimpinnya. Bentuk perdamaian Islam adalah memandang semua manusia pada hakikatnya adalah satu, memandang semua agama adalah satu, memandang semua orang yang beriman sebagai satu umat, dan Islam sebagai bentk terakhir dari semua Agama. Allah pun memandang semua Agama Allah pada hakikatnya adalah satu juga. Islam membenarkan dan menjaga kelurusan semua Agama Allah sebelumnya.⁵⁹

Kendati Islam sebagai Agama satu-satunya yang diakui dan diterima Allah, namun menurut Sayyid Quthb, seperti persefekip

⁵⁹ Sayyid Quthb, *as-Salamal-'Alam wa al-Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987, hal. 128.

Muhammad Abduh, dia sama sekali tidak berlaku sewenang-wenang. Islam tidak membenarkan umat Muslim memaksa Islam kepada orang lain, berdasarkan Q.S. al-Baqarah/2 :256,

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

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

Memang dikalangan orientalis berkembang anggapan bahwa Islam disiarkan melalui kekuatan pedang (perang), tetapi sebagian mereka juga ada yang berpendapat bahwa jihad dilakukan untuk membela Islam, hal itu dimaksud untuk meredam semangat jihad dikalangan kaum Muslim. Jihad dibenarkan jika dimaksudkan sebagai:

1. Penjagaan dan perlindungan orang-orang Islam dari bencana yang akan memaksa mereka meninggalkan agamanya dan merendahkan martabat mereka. Berdasarkan prinsip fitnah lebih kejam dari pembunuhan, akidah lebih besar nilainya daripada kehidupan itu sendiri. Bila orang Islam diizinkan berperang membela jiwa dan hartanya, perang membela agama lebih utama. Sayyid Quthb menyaksikan sendiri kebiadaban dalam pembunuhan masyarakat Muslim karena fitnah dari orang Kristen dengan maksud mereka menganut Katolik, seperti yang terjadi di Spanyol.
2. Jaminan atas kemerdekaan berdakwah. Islam menawarkan model kehidupan yang sempurna, aturan hidup yang lebih luhur dan lebih maju, yang disampaikan dengan hikmah dan mauizah. Mereka bebas memilih Islam atau non Islam. Rintangan-rintangan yang menghalangi seseorang menerima Islam harus disingkirkan meski dengan cara Jihad.
3. Penegakan dan pelestarian aturan perundang-undangan Islam yang khas, yaitu aturan yang memberikan kemerdekaan bagi setiap manusia dihadapan sesama, aturan yang hanya menetapkan ibadah kepada Allah, menyembah sesama manusia tidak memberi manfaat

apapun. Dengan demikian, tidak seorangpun dari manusia yang harus ditaati yang hanya membawa pada penyimpangan syariat.⁶⁰

Oleh karena itu, menurut Sayyid Quthb, dapat dikatakan bahwa jihad dalam Islam pada hakikatnya dimaksudkan untuk mewujudkan kalimatullah sebagai kebenaran tertinggi. Bukan perjuangan untuk memaksa orang lain masuk Islam. Dia memberi kebebasan kepada kelompok non Muslim untuk membebaskan diri dari unsur ketuhanan, agar mereka dapat memilih agama yang benar tanpa campur tangan kekuatan-kekuatan zalim dan sesat, dan agar mereka dapat merasakan keadilan mutlak yang dikehendaki Allah SWT.⁶¹

Inilah kaidah peraturan Allah SWT yang dibawa Islam. Hanya dengan kaidah ini, pengaturan moral yang bersih bisa tegak dan menjamin kemerdekaan, menjaga kehormatan dan hak-hak setiap orang meski bukan Muslim. Islam tidak pernah mentolerir pemaksaan akidah, dia hanya menyampaikan dakwahnya. Yang diperangi Islam adalah mereka yang membangkan aturan Allah dan menghapus perintahNya tanpa alasan yang benar. Jihad dimaksud untuk menciptakan keamanan bagi setiap penganut agama-agama dalam menjalankan ajaran-ajarannya, dan mereka yang non Muslim dapat hidup tenang dibawah naungan Islam. Memang untuk tegaknya aturan Allah yang luhur di Dunia ini, adanya kekuatan dalam Islam tidak dapat tidak mutlak diperlukan.⁶²

Menurut Sayyid Quthb, berdasarkan pernyataan Q.S. Yunus/10: 99,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?

Jika Allah SWT memang menghendaki untuk menciptakan umat manusia yang lain seperti Malaikat yang hanya mengenal satu jalan atau kecendrungan, yaitu Iman kepada Allah SWT. Dan jika dia menghendaki untuk memaksa umat manusia masuk Islam, dia dapat

⁶⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Ihya', 1967, hal. 34-35.

⁶¹ Sayyid Quthb, *as-Salam al-'Alam wa al-Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987, hal. 130.

⁶² Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 36.

dengan mudah melakukannya. Tetapi dibalik itu semua ada hikmah yang kadang-kadang pula dapat mengetahuinya. Adapun hikmahnya adalah manusia diciptakan dengan dua kecenderungan yang berlawanan, mendapat hidayah atau hidup sesat, berbuat baik atau berbuat jahat, mereka dibekali akal pikiran yang digunakan untuk berikhtiar, memilih salah satu dari dua kecenderungan tersebut. Bila berbuat baik berarti dia membantu potensi-potensi panca inderanya dan mengarahkan hidupnya pada penemuan dalili-dalil dalam upaya memperoleh hidayah Allah SWT dan membenarkan ayat-ayat dan bukti-bukti yang dibawa para RasulNya.⁶³

Sebaliknya, bila mereka menyalahgunakan potensi pancainderanya sehingga tertutup untuk mengetahui dalil keimanan, hatinya gelap, akalnya tidak terbuka, dan pada akhirnya menyebarkan berita bohong dan munkar, jika hati dan akalnya sudah tertutup dan tidak berfungsi dengan baik, akan sia-sia usaha memperbaikinya.⁶⁴

Dalam pernyataannya dalam Q.S. al-Baqarah/2: 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا
الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا
لِأَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para Nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidak ada yang berselisih tentangnya, kecuali orang-orang yang telah diberi (Kitab) setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian diantara mereka sendiri. Maka, dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk).

⁶³ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 207.

⁶⁴ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 208.

Sayyid Quthb mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan penegasan Al-Qur'an tentang penciptaan manusia sebagai umat yang satu, atas dasar satu jalan satu bentuk. Dan ayat menjadi isyarat pada kondisi dikumpulkannya manusia pertama kali dalam lingkup kecil terbatas pada keluarga Adam, sebelum mereka mengalami perkembangan dengan bentuk dan keyakinan yang berbeda-beda. Dengan demikian, menurut Al-Qur'an, umat manusia berasal dari sumber satu, yaitu keluarga Nabi Adam AS. Kemudian Allah SWT berkehendak untuk menjadikan manusia secara keseluruhan dalam satu rumahtangga kecil, untuk menetapkan sendi rumahtangga dalam hidupnya, dan menjadikannya sebagai kebutuhan utama. Setelah mereka berkembang, mereka menempati tempat yang terpisah, dengan kecenderungan-kecenderungan yang memungkinkan timbulnya perbedaan diantara mereka, yang memang merupakan fitrah yang diberikan Allah kepada mereka karena adanya hikmah dibalik perbedaan itu, Allah mengetahui kebaikan bagi kehidupan dalam aneka macam kecenderungan, kemampuan dan arah berkembang perbedaan bentuk kehidupan manusia, masing mempunyai metode dan akidah yang bermacam-macam, kemudian Allah SWT mengutus para Nabi dengan membawa berita gembira dan peringatan kepada mereka.⁶⁵

Adapun hikmah yang dapat dipetik dari perbedaan tersebut adalah bahwa peran-peran yang macam, kecenderungan yang beraneka ragam, agar semua itu saling menyempurnakan, sesuai dengan kebulatan tekad. Oleh karena itu, dari perbedaan tersebut kita harus menerima aneka macam peran itu, dan perbedaan kecenderungan itu harus diterima sebagai suatu kebutuhan. Karena Allah SWT sendiri sebagai Zat pencipta mempunyai perbedaan tersebut tetap ada dalam bingkai luas yang mencakup semuanya, yaitu bingkai keimanan yang benar, yang terbuka sampai sisi-sisi keimanan terkumpul dalam beberapa kecenderungan, potensi, dan kemampuan itu. Dia tidak boleh dimusnahkan dan dikekang, tapi diatur, disusun dan dimasukkan kedalam jalan kedamaian. Untuk kepentingan itu, harus ada ukuran tetap yang menjadi rujukan mereka yang berbeda kecenderungan dan akidahnya itu harus ada hukum yang adil bagi mereka yang berselisih, dan pendapat yang meakhiri perdebatan, dan tetap pada satu keyakinan.⁶⁶

Dalam Q.S. al-Maidah/5: 48:

⁶⁵ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 148.

⁶⁶ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 149.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٨٠﴾

Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjanganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan.

Juga ditegaskan bahwa Allah SWT menciptakan manusia berbeda-beda agar mereka berlomba-lomba dalam kebajikan. Menurut Sayyid Quthb, ayat ini mengisyaratkan bahwa setiap perbedaan itu harus dikembalikan pada Al-Qur'an untuk diputuskannya, baik perbedaan itu berkaitan dengan aqidah para penganut agama-agama *samawi*, atau dalam syariat yang dibawa Al-Qur'an, atau perbedaan diantara sesama Muslim.⁶⁷

Berkaitan dengan hal diatas, suatu riwayat dijelaskan bahwa orang-orang Yahudi datang kepada Nabi SAW menawarkan inisiatif mereka yang mau mempercayai kerasulannya bila Nabi SAW mau berdamai dengan mereka atas dasar toleransi bagi mereka dalam beberapa ketentuan hukum Islam. Ayat ini memberi peringatan para Nabi tidak takluk pada rayuan mereka. Dan ayat ini menutup segala bentuk kompromi terhadap kesenangan manusia yang bersembunyi.⁶⁸

⁶⁷ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 179.

⁶⁸ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 180.

Allah SWT menegaskan kepada Nabi SAW bahwa dia menciptakan metode dan jalan bagi masing-masing golongan manusia, dan itu tidak lain dimaksudkan sebagai ujian bagi mereka terhadap apa yang diberikan Allah kepada mereka melalui agama dan syariat, dan terhadap segala pemberianNya dalam hidup mereka. Mereka masing-masing menempuh jalannya, dan semua kembali kepada Allah, kemudia Allah memberitahu mereka tentang hakikat, dan menghisab mereka menurut apa yang mereka ambil dari metode dan jalan tersebut. Oleh karena itu tidak boleh berfikir dalam hal toleransi dalam syariat untuk menyatukan umat yang berbeda-beda dan metode-metodenya, karena mereka tidak akan bersatu.⁶⁹

Menurut Sayyid Quthb, termasuk usaha yang sia-sia belia seseorang berusaha menyatukan umat manusia yang memang diciptakan berbeda kedalam satu syariat Allah SWT atau atas pertimbangan kedamaian dan kebahagiaan hidup manusia. Bila usaha tetap dilakukan bukan kedamaian yang tercipta, tapi kerusakan di mukabumi, penyimpangan dari metode tauhid yang lurus, hilangnya keadilan dalam hidup manusia, penyembahan sesama umat manusia, dan menjadikan sebagian mereka sebagai Tuhan selain Allah, dan itu merupakan kejahatan dan kerusakan yang sanagat besar. Disamping sia-sia, menurut Sayyid Quthb, usaha itu berarti menentang atau mengingkari hikmah Allah yang telah menciptakan umat manusia dengan metode, syariat dan kecenderungan yang berbeda-beda.⁷⁰

⁶⁹ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 181.

⁷⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân...*, hal. 203.

BAB III

WACANA KEBEBASAN BERAGAMA

A. Definisi Kebebasan dan Beragama

1. Kebebasan

Kebebasan menjadi slogan yang selalu bergemuruh diberbagai tempat. Gemuruh kebebasan berjalan seiring bersama gegap gempita reformasi di Negri kita ini. Dengan bertameng demokrasi, dan berkedok Hak Asasi Manusia (HAM), kebebasan menjadi adagium yang selalu nyaring disuarakan oleh berbagai kelompok dan komunitas. Genderang kebebasan seolah menjadi intisari dari demokrasi yang cenderung “diperkosa” pengertiannya menjadi bebas tanpa nilai dan batas. Jika merujuk kepada pengertian sederhananya, dalam bahasa Indonesia, kebebasan yang berakar kata dari bebas memiliki beberapa pengertian, yakni:

- a. Lepas sama sekali.
- b. Lepas dari tuntunan, kewajiban dan perasaan takut.
- c. Tidak dikenakan hukuman.
- d. Tidak terikat atau terbatas oleh aturan-aturan, dan
- e. Merdeka.¹ Pengertian kata bebas secara *lughah* ini tentu tidak memadai dan memungkinkan dijadikan pijakan hukum secara personal dalam realitas sosial. Karena jika itu terjadi, maka akan melahirkan ketidakbebasan bagi pihak lain. Ini berarti, tidak ada

¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hal. 90.

seorangpun bebas sepenuhnya, karena kebebasan itu dibatasi oleh hak-hak orang lain. Dengan demikian, pengertian kebebasan secara akademik terikat oleh aturan-aturan, baik agama, maupun budaya.

Keterkaitan makna bebas dengan konsepsi keagamaan dan budaya inilah membuat pengertiannya menjadi bias dan subyektif. Karena setiap agama dan budaya memiliki aturan dan norma yang mungkin berbeda sesuai titah yang direduksi dari ajaran kitab suci setiap agama dan konsepsi budaya itu. Agama Islam misalnya, memiliki terminologi tersendiri terhadap kata kebebasan (*hurriyah*). Dalam kitab *al-Mausû'ah al-Islâmiyah al-'Ammah*, kebebasan didefinisikan sebagai kondisi keislaman dan keimanan yang membuat manusia mampu mengerjakan atau meninggalkan sesuatu sesuai kemauan dan pilihannya, dalam koridor sistem Islam, baik aqidah maupun normal.² Dari pengertian ini, terdapat dua bentuk kebebasan. Pertama, kebebasan internal (*hurriyat dâkhiliyyah*) yaitu kekuatan memilih antara dua hal yang berbeda dan bertentangan. Kebebasan jenis ini tergambar dalam kebebasan berkehendak (*hurriyah al-Irâdah*), kebebasan nurani (*hurriyah al-Dhamir*), kebebasan jiwa (*hurriyah an-Nafs*) dan kebebasan moral (*hurriyah al-Adabiyah*). Kedua, kebebasan eksternal (*hurriyah Khârijiyah*). Bentuk kebebasan ini terbagi menjadi tiga, yaitu:

- a. *Al-Thabi'iyah* yakni kebebasan yang terpatri dalam fitrah manusia yang menjadikannya mampu melakukan sesuatu sesuai apa yang dia lihat.
- b. *Al-Siyâsiyah* yakni kebebasan yang telah diberikan oleh peraturan perundang-undangan, dan
- c. *Al-Dîniyah* kemampuan atas keyakinan terhadap berbagai mazhab keagamaan.³

Penerjemahaan kebebasan dalam konsepsi keislaman seperti diatas jelas tidak disepakati oleh “*the other*”. Hal ini karena rujukan dan norma yang dijadikan acuan sangat berbeda. Perbedaan tentang makna kebebasan inilah yang melahirkan perbedaan batasan, nilai dan cakupan dari ungkapan kebebasan tersebut. Hingga akhirnya, terjadi perang wacana terminologi antar berbagai agama dan perbedaan dalam mengakuisasi label dan defenisi kebebasan. Bahkan tanpa disadari telah terjadi penindasan terhadap kebebasan itu sendiri. Muhammad Imarah, dalam sebuah karyanya “*al-*

² Hai'ah al-Tahrîr, *al-Mausû'ah al-Islâmiyah al-'Ammah*, Cairo: Wazarat al-Awqaf dan Majlis al-A'la li al-Syu'un al-Islamiyah, 2001, hal. 536.

³ Hai'ah al-Tahrîr, *al-Mausû'ah al-Islâmiyah al-'Ammah...*, hal. 536.

Usûliyah Baina al-Gharb wa al-Islâm” menulis bahwa berbagai istilah yang berkembang baik dikalangan masyarakat timur maupun barat, meskipun memiliki kesamaan dalam pengungkapannya, tapi berbeda dalam kandungan, latar belakang dan pengertian. Dan dalam budaya, politik dan dunia informasi modern sekarang ini.⁴

Dianantara istilah yang sama namun berbeda pengertian, seperti yang diungkapkan Imarah tersebut adalah, terminologi kebebasan. Dalam klausul *Declaration of Human Right* (HAM), kebebasan mencakup berbagai dimensi, termasuk kebebasan beragama. Pasal 18 misalnya, menjelaskan bahwa: setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, *keinsyafan* batin dan agama. Dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan menepatinya baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik ditempat umum maupun secara sendiri.⁵

Kebebasan perspektif *Human Right* diatas, meskipun banyak menjadi *kiblat* dunia modern sekarang ini, tetap tidak bisa menjadi rujukan final bagi semua negara, mengingat ada beberapa pemecahan masalah yang masih berlaku sekarang, sesungguhnya sedang diarahkan kepada masalah yang terjadi di barat dalam sejarah.⁶ Disamping itu, beberapa istilah hukum antar bangsa ternyata hasil kebudayaan Yahudi Kristen.⁷ Meskipun, menurut Rifa’ah al-Tahtawi (1801-1872), kerinduan dean penamaan barat terhadap kebebasan merupakan inti dari keadilan dalam Islam. Karena, pengertian hukum, kebebasan adalah menegakkan *equallity* dalam hukum dan perundang-undangan yang menghapus tindakan kediktatoran penguasa terhadap manusia.⁸ Walaupun secara ekspilisit kemungkinan adanya persamaan, namun tetap saja meninggalkan persoalan yang sangat serius di ranah realitas. Hal ini terlihat, betapa kebebasan yang semestinya berorientasi untuk memerdekakan dan melindungi manusia secara individu maupun komunal, justru terkungkung dalam jeruji relativisme yang membuat

⁴ Muhammad Imarah, *al-Usûliyah Baina al-Gharb wa al-Islam*, Cairo: Dar al-Syaruq, 1998, hal. 5.

⁵ Shalahuddin Hamid, *Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Amissco, 2003, hal. 213.

⁶ Shalahuddin Hamid, *Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Islam...*, hal.3.

⁷ Roger Garaudy, *Promeses De Islam, Janji-janji Islam*, diterjemahkan oleh M. Rashidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal. 21.

⁸ Izzat Qarny, *al-‘Adâlah wa al-Hurriyah fi Fajr al-Nahdhah al-‘Arabiyah al-Hadîtsah*, Kuwait: Sisilah Alam al-Ma’rifah, 1980, hal. 7.

sesuatu tidak beridentitas. Kebebasan yang dipropagandakan oleh dunia barat menjadikan relativitas sebagai kelamin dan standar sebuah kebenaran, yang akhirnya berujung pada *consensus*. Jadi, kebenaran sesuatu diukur dari pendapat yang digandrungi oleh publik, bukan dari keharusan yang harus dilakukan oleh mayoritas. Disinilah kritik Yusuf al-Qardhawi terhadap kebebasan yang dihembuskan barat bermakna liberal.⁹ Setidaknya ada tiga persoalan, menurut Qardhawi, yang harus dikritisi. Pertama, bahwa barat sangat peduli dengan kebebasan, demokrasi dan hak Asasi Manusia (HAM) di negara mereka, bahkan menjaganya dengan kesucian. Jika demikian, maka menjadi hal negara lain juga unyuk melakukan kebebasan, demokrasi sesuai aturan undang-undang negaranya. Kedua, jika masyarakat muslim melaksanakan kebebasan sesuai dengan anjuran barat, terutama dalam ruang kebebasan individu, yang ruang tersebut sangat terbuka, maka kebebasan ini berarti bebas melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang disukai, bukanapa yang mesti dilakukan. Ini berarti ubahnya seperti hewan yang berbuat sesuai nafsunya, dan tidak berdasarkan akal dan hati nurani. Ketiga, kebebasan Barat terkesan menghargai perempuan. Akan tetapi penghargaan Barat ini hanyalah kulitnya dan menistakan isinya.¹⁰ Ini juga yang menurut M. Abd. al-Wahid Hijazi, bahwa kebebasan dalam Al-Qur'an tidak pernah sama, alias sangat berbeda, baik ragam, bentuk, tingkat maupun orientasinya dengan kebebasan yang diusungkan oleh berbagai aliran sosial dan filsafat.¹¹

Meskipun pembahasan mengenai definisi agama belum final, bukan berarti konsep kebebasan beragama tidak bisa dirumuskan dan dijalankan. Kebebasan beragama mengandung dua hal, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berkeyakinan. Kebebasan beragama adalah pengakuan hak, perlindungan dan pemberian kesempatan yang sama kepada setiap individu untuk memeluk, meyakini setiap agama monoteistik dan agama nonmonoteistik maupun agama lokal. Kebebasan beragama yang dimaksud adalah juga kebebasan untuk menjalankan ritual-ritual, mengekspresikan nilai-nilai, maupun mengajarkan ajaran-ajaran dari ketiga jenis agama tersebut. Yang tergolong sebagai agama monoteistik antara lain adalah Yahudi, Kristen, dan Islam. Yang dapat dikategorikan

⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Ummatuna Baina al-Qarnain*, Cairo: Dar al-Syaruq, 2000, hal. 22.

¹⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Ummatuna Baina al-Qarnain...*, hal. 22-28.

¹¹ M. Abd. Al-Wahid Hijazi, *al-Hurriyah fi Al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Hurriyah, 1998, hal. 35.

sebagai agama nonmonoteistik di antaranya adalah Manicheanisme, Zoroaster, Hindu, Budha, Konghucu, Tao, dan sebagainya. Sementara itu, animisme dan dinamisme masuk ke dalam golongan agama lokal.¹²

Kebebasan berkeyakinan secara umum adalah kebebasan seseorang untuk meyakini sebuah agama atau prinsip yang diinginkannya, kebebasannya untuk mempraktikkan syiar-syiar agama tersebut baik di tempat tertutup maupun tempat umum, kebebasannya untuk tidak meyakini agama apapun, kebebasannya untuk tidak dipaksa memeluk agama tertentu atau tidak dipaksa untuk menampilkan penampakan luar dan ikut serta dalam berbagai ritual agama dan kebebasannya untuk mengganti agamanya. Semua kebebasan itu selama tidak melanggar aturan umum dan dengan menjaga etika.¹³

2. Beragama

Definisi agama sendiri belum pernah disepakati. Dalam wacana pemikiran Barat, polemik dan perdebatan tentang definisi agama hampir tidak menemui finishnya, baik dalam bidang ilmu filsafat agama, teologi, sosiologi, antropologi maupun dalam bidang ilmu perbandingan agama. Sehingga perselisihan untuk mendapat definisi yang *maqbul* dan disepakati oleh semua pihak, agaknya sangat sulit, bahkan mustahil. Karena semua ahli bidang keilmuan bersikukuh dengan argumentasi dan persepsi mereka masing-masing. Maka tidak aneh jika Wilfred Cantwell Smith, seorang pakar ilmu perbandingan agama, harus mengakui betapa sulitnya mendefinisikan agama. Semith mengungkapkan, terminologi agama luar biasa sulitnya didefinisikan. Paling tidak dalam dasawarsa terakhir ini terdapat beragam definisi yang membingungkan yang tidak satupun diterima secara luas. Karenanya, istilah ini harus dibuang dan ditinggalkan untuk selamanya.¹⁴

Pandangan Smith diatas merupakan bentuk keputusan sekaligus pengakuan keterbatasan akan kemampuannya dalam mencari “sesuatu” yang hanya berakhir pada kesimpulan akal. Pernyataan semacam ini, ternyata tidak diusungkan oleh Smith sendiri. Para serjuna Barat ternyata kebingungan dalam menyatukan

¹²Abdillah Halim, “Kebebasan Beragama dan Norma-normanya”, dalam *Jurnal Al Mabsut*, Vol. 6, No. 01, 2013, hal. 7.

¹³Ibrahim Majidilah, *Hurriyyat al-Mu'taqad Baina al-Naskh wa al-Ihkâm*, dalam Majallah Yatafakkarun, Edisi VII, Ribâth: Mu'assasah Mu'minûn bilâ Hudûd, 2015, hal. 137.

¹⁴Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, London: SPK, 1978, hal. 17.

persepsi terhadap definisi agama. Hal ini terlihat dari banyaknya ragam definisi yang mereka usungkan. Feuerbach misalnya, mengemukakan bahwa agama adalah ekspresi fantasi dari ideal-ideal manusia dalam mencapai eksistensi manusia, melalui cinta, kebebasan dan akal. Agama sebagai suatu *image* yang diproyeksikan oleh watak esensial manusia, sehingga agama mengakibatkan alienasi individu dari dirinya yang sesungguhnya dari keberadaan sebagai suatu spesies. Selain itu, menurutnya, agama adalah impian pikiran manusia. Tetapi meskipun dalam impian, kita tidak menemukan diri kita dalam kehampaan atau di surga, tetapi di bumi, dalam realitas yang nyata. Dan realitas adalah *species being* sebagai esensi yang direalisasikan.¹⁵

Muhammad Abdullah Darraz, dari kalangan pemikir muslim, berpendapat, bahwa agama dapat didefinisikan dari dua aspek. *Pertama*, sebagai aspek psikologis, yakni *religiusitas*, dengan demikian agama adalah kepercayaan atau iman kepada Zat yang bersifat ketuhanan yang patut ditaati dan disembah. *Kedua*, sebagai hakikat eksternal, bahwa agama adalah seperangkat panduan teoritik yang mengajarkan konsepsi ketuhanan dan seperangkat aturan praktis yang mengatur aspek ritualnya.¹⁶

Dalam pengertian literalnya, agama sering diterjemahkan dengan *dîn* atau *religion*. Menurut al-Jurjani, *dîn* disepadankan dengan *millah* yang berarti sebuah aturan (*syarî'ah*) yang ditaati, yang dinisbatkan kepada Allah SWT.¹⁷ Definisi ini tentu dapat diasumsikan sepihak, mengingat unsur subjektifitas keislamannya sangat kental. Akan tetapi, penerjemahan agama menjadi *dîn* atau *religion*, juga menimbulkan berbagai macam kebingungan, karena istilah *dîn* bermakna lebih dari sekedar “agama” atau *religion*. Menurut para Mufassir, ada elmen dasar yang sesuai dengan konsep *dîn*, yaitu makna agama, makna perhitungan, makna pembalasan dan makna kebiasaan tradisi, pandangan hidup atau aturan hukum.¹⁸

Ragam pendapat tentang definisi agama, agak-bias dari ilmu pengetahuan dan keagamaan yang bersemayam dalam penggagas definisi tersebut, akan tetapi, dari keragaman definisi tadi, bukan tidak ditemukan “kesepakatan” dan titik temu. Menurut Anas

¹⁵ Briab Morris, *Atropologi Agama Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: AK Group, 2003, hal. 32.

¹⁶ Muhammad Abdullah Dazzar, *al-Dîn Buhûst Mumahhidah li al-Dirâsat al-Adyân*, Cairo: t.p. 1952, hal. 49-50.

¹⁷ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitâb al-Tarîfât*, t.tp: Dar al-Diyah, t.th. hal. 141.

¹⁸ Fatimah Abdullah, *Konsep Islam Sebagai Dîn: Kajian Terhadap Pemikiran al-Attas*, t.tp: Islamika, 2004, hal. 41.

Malik Thoaha, untuk mendefinisikan agama, setidaknya bisa menggunakan tiga pendekatan, yakni dari segi fungsi, institusi, dan substansi. Para ahli sejarah sosial cenderung mendefinisikan agama sebagai sesuatu institusi historis suatu pandangan hidup yang mudah dibedakan antara agama Islam dan Budha dengan hanya melihat sisi kesejarahan yang melatar belakangi keduanya dan dari perbedaan sistem kemasyarakatan, keyakinan, ritual dan etika yang ada dalam ajaran keduanya. Sementara para sosiolog dan antropolog cenderung mendefinisikan agama dari sudut fungsi sosialnya-yaitu suatu sistem kehidupan yang mengikat manusia dalam satu-satuan atau kelompok-kelompok sosial. Sedangkan kebanyakan pakar teologi, fenomenologi dan sejarah agama dari aspek substansinya yang asasi yaitu yang sakral.¹⁹

Banyak istilah yang dipakai untuk kata agama, sejalan dengan tradisi bahasa yang digunakan, seperti religion dalam masyarakat yang memiliki tradisi bahasa Inggris atau juga *al-Dîn* dalam masyarakat dengan tradisi bahasa Arab. Istilah-istilah agama, religion, dan *al-Dîn*, secara umum mempunyai makna yang sepadan.²⁰ Secara kebahasaan, kata agama berasal dari bahasa Sanskerta, bersumber dari kata “a” yang bermakna tidak, dan “gama” yang bermakna kacau. Sebab itu, secara etimologi agama biasanya dimaknai sebagai peraturan kehidupan agar manusia terjauhkan dari kekacauan. Ada juga yang memaknai agama dari “a” yang bermakna tidak, dan “gam” yang bermakna pergi atau berjalan. Dari sini, agama bermakna tidak pergi, tetap di tempat, kekal dan terwariskan secara turun-temurun. Mengartikan agama dengan demikian sebab di dalam agama ada nilai-nilai universal yang abadi, tetap dan berlaku seterusnya.²¹

Dalam bahasa Arab dikenal pula istilah *al-Dîn*; religion dalam bahasa Inggris; atau religio/religi dalam bahasa latin. Istilah-istilah tersebut memiliki arti yang serupa dengan agama. Religion berarti: pertama, keyakinan pada Tuhan atau kekuatan supramanusia untuk disembah sebagai pencipta dan penguasa alam semesta; kedua, sistem kepercayaan dan peribadatan tertentu.²² Sedang religious bermakna sesuatu ketaqwaan atau kesalehan yang sangat mendalam.

¹⁹ Anas Malik Thoaha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Depok: Gema Insani, 2005, hal. 13-14.

²⁰ Rohidin, *Konstruksi Baru Kebebasan Beragama*, Yogyakarta: FH UII Press, 2015, hal. 44.

²¹ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, Depok: KataKita, 2009, hal. 42.

²² Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama...*, hal. 43.

Menurut Olaf Schuman berpendapat, baik religio maupun religion berasal dari kata yang sama, yakni religare yang bermakna mengikat kembali; atau kata relegare yang bermakna menolak, melalui, menjauhkan.²³ Dalam perkembangannya, para ahli mengartikan kata religion (agama) dengan makna yang berbeda-beda. Ada yang mengartikan, agama merupakan keyakinan pada Tuhan yang selalu hidup, yaitu kepada jiwa dan kehendak Ilahi yang mengatur alam semesta dan memiliki relasi moral dengan umat manusia.²⁴ Herbert Spencer berpendapat, agama adalah persetujuan bahwa segala sesuatu adalah implementasi dari Kuasa (Power) yang melebihi pengetahuan kita. J.G. Frazier berpendapat, agama adalah usaha menggembirakan atau memperbaiki dengan kuasa-kuasa di atas manusia yang diyakini bisa mengatur perjalanan kehidupan dan alam manusia.²⁵ Biasanya, *al-Dîn* digunakan untuk mengistilahkan agama dalam bahasa Arab. Kata *al-Dîn* sendiri memiliki banyak arti. Ibn Manzhur berpendapat, *al-dîn* berarti pembalasan (*al-jazâ' wa al-mukâfa'ah*), keadaan (*al-hâl*), agama seseorang (*mâ yatadayyanu bihi al-rajulu*), kekuasaan (*al-sulthân*), kesalehan (*al-wara'*), penindasan (*al-qahr*), maksiat (*al-ma'shiyah*), dan ketaatan (*al-thâ'ah*).²⁶

KBBI menyebutkan, agama berarti ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya. Sehingga, beragama, sebagai bentuk kata kerjanya, berarti menganut (memeluk) agama, beribadat, taat kepada agama, dan baik hidupnya (menurut agama).²⁷

Kebebasan beragama adalah persoalan sangat penting bagi setiap individu. Urgensi kebebasan beragama bagi setiap individu adalah karena kebebasan beragama adalah salah satu dari hak asasinya sebagai manusia. Tanpa kebebasan beragama dia seperti manusia yang sudah dirampas kemanusiaannya. Karena kebebasan beragama merupakan hak asasi pertama yang menetapkannya sebagai seorang manusia.²⁸

²³ Olaf Schuman, *Keluar dari Benteng Pertahanan*, Jakarta: Grasindo, 1996, hal.

²⁴ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama...*, hal. 45.

²⁵ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama...*, hal. 47.

²⁶ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 1468-1469.

²⁷ <https://kbbi.web.id/agama.html>. Diakses pada Senin 17 Januari 2022.

²⁸ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2003, jilid 1, hal.

Sejarah kebebasan beragama dimulai sejak diputuskannya Piagam Madinah pada abad ke 7 M. Di tahun pertama hijrah ke Madinah Rasulullah SAW merumuskan sebuah piagam yang kemudian dikenal dengan Piagam Madinah. Dalam bahasa Arab Piagam Madinah ada yang menyebutnya dengan sebutan *Watsîqat al-Madînah*, *Shahîfat al-Madînah*, atau *Dustûr al-Madînah*. *Watsîqat al-Madînah* ini adalah konstitusi tertulis pertama di dunia bahkan sebelum ditulisnya Konstitusi Amerika Serikat yang dianggap oleh para ahli konstitusi sebagai konstitusi tertulis pertama di dunia.²⁹

Pada tahun 622 M, Rasulullah SAW melakukan perjanjian dengan masyarakat Madinah. Peristiwa itu kemudian terkenal dalam sejarah Islam sebagai Perjanjian Madinah. Disini, kata “perjanjian” mengandung arti treaty, yaitu kesepakatan dalam hal janji mengenai berbagai hal. Inilah yang kemudian dituangkan dalam apa yang disebut Piagam Madinah. Melihat isinya, unsur perjanjian itu memang sangat jelas. Tetapi sebenarnya dalam peristiwa itu terkandung beberapa gejala. Pertama, adalah suatu perjanjian antara berbagai suku yang mewakili unsur-unsur masyarakat, khususnya suku Quraisy dari Makkah dan suku masyarakat Yatsrib (yang kemudian disebut Madinah). Kedua, sebuah proklamasi tentang terbentuknya suatu ummah. Dan ketiga, kesepakatan bersama untuk membentuk suatu otoritas politik, yang mengemban tugas menyelenggarakan kepentingan bersama.³⁰

Dari sudut pandang Islam sendiri, kebebasan beragama telah muncul sejak zaman Rasulullah SAW dengan ditandai lahirnya Piagam Madinah pada tahun 622 M. Pada masa itu kota Madinah dianut oleh mayoritas beragama Islam. Yang pada awalnya ditempati oleh kaum Yahudi sebagai komunitas besar, dan komunitas Kristen dengan menganut kepercayaan yang teguh, kuat. Selanjutnya konsep kebebasan beragama diciptakan oleh al-Hallaj dengan apa yang disebutkannya sebagai *wahdat al-Adyân* (kesatuan agama-agama).

B. Kebebasan Beragama dalam Al-Qur'an

Allah SWT tidaklah memaksa manusia untuk memeluk agama Islam, Allah SWT telah menganuriakan kita pikiran sehingga kita dapat membedakan mana yang benar dan mana yang tidak. Tentunya pilihan yang kita ambil kelak akan kita pertanggung jawabkan tergantung

²⁹ Ahmad Qâ'id al-Syu'aibî, *Watsîqah al-Madînah al-Madhmûn wa al-Dalâlah*, Doha: Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 2005, hal. 35.

³⁰ Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002, cet. II, hal. 494

pilihan masing-masing. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 256 dan Q.S. al-Kahf/18: 29 sebagai berikut,

1. Q.S. al-Baqarah/2: 256:

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

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut⁷⁹⁾ dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dan 2. Q.S. al-Kahf/18: 29,

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۚ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ
يَشْوِي الْوُجُوهُ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Dan katakanlah: "Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir". Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek.

Keniscayaan adanya kebebasan beragama di dunia ini adalah kehendak Allah SWT bahkan hingga bagaimanapun usaha kita untuk menghilangkannya dan memaksa mereka untuk masuk dalam agama yang kita anut, hal ini merupakan usaha yang sia-sia. Sebagaimana Firman Allah SWT, dalam Surat al-Kahf/18 :6 sebagai berikut,

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا

Maka, boleh jadi engkau (Nabi Muhammad) akan mencelakakan dirimu karena bersedih hati setelah mereka berpaling sekiranya mereka tidak beriman kepada keterangan ini (Al-Qur'an).

Allah SWT menciptakan manusia yang beraneka ragam tidak lain bertujuan untuk menguji manusia untuk berlomba-lomba dalam usaha mengabdikan diri kepada TuhanNya. Tujuan lainnya adalah untuk mengemban ilmu pengetahuan dan saling memahami, bukan justru menimbulkan perpecahan dan konflik satu sama lain karena adanya perbedaan. Sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Maidah/5: 48 sebagai berikut,

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

Untuk mengkaji masalah kebebasan beragama, terutama terkait dengan pandangan Al-Qur'an tentang pemberian hak kebebasan beragama, perlu dipaparkan terlebih dahulu mengenai term (istilah) yang dipakai Al-Qur'an untuk istilah kebebasan beragama.

Ada beberapa term (istilah) yang populer dalam Al-Qur'an untuk menyebut kebebasan. Diantaranya adalah:

Secara gramatika bahasa Arab bahwa kata *lâ* dalam ayat di atas termasuk *lâ linafyi al-jins* yang berarti menafikan seluruh jenis paksaan dalam urusan agama. Ayat ini juga dikemukakan dengan lafaz '*âm*. *Dalâlât* kata '*âm*, menurut ushul fiqih Hanafiyah adalah *qhat'i* sehingga tidak mungkin ditakhsis apalagi dinasakh dengan dalil yang *zhanni*.³¹ Kata *ikrâh* merupakan isim mashdar dari kata *akraha-yukrihu-ikrâhan* yang memiliki makna mendorong seseorang terhadap perbuatan yang tidak dibenci ataupun tidak disukai dan setiap sesuatu yang dibenci terdapat sebab-sebabnya.³² Mengikuti wazan *af'ala, yuf'ilu-if'âlan*, dalam kitab *al-Mu'jam al-Wasîth* disebutkan bahwa *ikrâh* memiliki makna *qahara* (mengalahkan, menundukan, memaksa dan menyusahkan).³³ Kemudian kata *ikrâh* berasal dari tiga huruf yaitu *kâf, hâ', râ'* yang menunjukkan arti sebagai lawan dari kata suka (*al-Mahabbah*) dan rela (*al-Ridhâ*).³⁴ Dan memiliki berbagai macam bentuk seperti *kariha-yakrahu* (membenci atau tidak menyukai), bisa juga berbentuk *karraha-yukarrihu* (membuat benci atau membuat tidak menyukai) dan bisa pula berbentuk *takarraha-yatakarrahu* (merasa enggan).³⁵

Kata *al-Dîn* merupakan isim masdar dari kata *dâna- yadînu-dînan* yang memiliki arti *khada'a, zalla, dan athâ'a* (ketundukan, kerendahan dan kepatuhan). Sedangkan kata *al-Dîn* itu sendiri dapat diartikan sebagai isim yang menunjukkan segala sesuatu yang digunakan untuk menyembah atau beribadah kepada Allah SWT Dan juga dapat diartikan sebagai *al-millah* (agama, kepercayaan, sekte), *al-Islâm* (agama Islam), *al-Sîrah* (jalan), *al-'Adat* (kebiasaan), *al-Sya'nu* (kebutuhan), *al-Warâ'* (menjauhkan diri dari dosa ataupun maksiat), *al-Sulthon* (pengaruh), *al-Mulk* (kekuasaan), *al-Hukm* (hukum), *al-Qadâ'* (ketetapan) dan *al-Tadbîr* (penertiban), serta dapat diartikan sebagai keyakinan dalam hati, diikrarkan dengan lisan dan merealisasikannya dengan perbuatan.³⁶

³¹ Abd. Moqsih Ghazali, *Argumentasi Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009, hal. 218

³² Ibn Manzur, *Lisân al-Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1119, hal. 3864.

³³ Al-Mu'jam al-Wasith, Mesir: Maaktabah asy-Syarûq al-'Arabiyah, 2004, hal. 786.

³⁴ Abu al-Husain Aḥmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 5, cet. I, Beirut: Daar al-Fikr, 1979, hal. 182.

³⁵ Al-Mu'jam al-Wasith, Mesir: Maaktabah asy-Syarûq al-'Arabiyah, 2004, hal. 786.

³⁶ Abu al-Husain Aḥmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, jilid 5, cet. I, Beirut: Daar al-Fikr, 1979, hal. 307.

Selain itu *al-Dîn* memiliki arti yang luas dengan berbagai maksud dan tujuan tertentu sebagaimana disebutkan di atas bahwa *al-Dîn* dapat dikatakan sebagai *al-Millah* yakni menunjukkan bahwa agama ataupun kepercayaan yang diyakini tidak menunjukkan pada satu kepercayaan ataupun kepercayaan yang sama. Bisa juga *al-Dîn* dapat diartikan sebagai *al-Islâm* yaitu agama Islam, selain itu *al-Dîn* bisa juga disebut sebagai *al-Âdat* yang menunjukkan kebiasaan dalam menjalani kehidupan. Disebut *al-Sîrah* yakni sebagai jalan yang digunakan agar sampai kepada jalan kebenaran. Lalu disebut *al-Warâ'* menunjukkan bahwa sebagai pemeluk agama harus menjauhkan diri dari perbuatan-perbuatan maksiat yang berujung pada dosa.

Al-Dîn disebut *al-Tadbîr* karena agama dapat mengatur kehidupan agar senantiasa melakukan kebaikan-kebaikan disamping itu dalam agama terdapat *al-Hukm* (hukum) dimana segala sesuatu yang kita lakukan itu ada hukumhukumnya yang dimana hukum tersebut menunjukkan mana yang boleh dilakukan dan yang harus ditinggalkan. Kemudian *al-Dîn* dapat disebut *al-Qada'* karena pada dasarnya segala sesuatu yang akan kita lakukan itu sudah ditetapkan dalam agama, dan juga dapat disebut sebagai *al-Sulthân* karena agama memberikan pengaruh bagi kehidupan manusia. Bahkan *al-Dîn* bisa disebut sebagai keyakinan dalam hati, pengikraran dengan lisan dan merealisasikan dalam kehidupan sehari-hari.

2. Term (istilah) *Huriyyah* الحرية

Merupakan bentuk derivasi dari kata *al-Hurru* الحرّ yang berarti bebas.³⁷ Sedang dalam bentuk jamaknya *ahrâr* أحرار. Istilah ini terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali yang terdapat dalam 4 surat.³⁸ 5 kali dalam bentuk *tahrîr*, dan hanya 1 kali dalam bentuk *muharrar* yang memiliki arti yang sama, yakni pembebasan. Contohnya dalam Q.S. al-Maidah/5: 89,

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ

³⁷ Al-Mu'jam al-Wasith, Mesir: Maaktabah asy-Syarûq al-'Arabiyah, 2004, hal. 165.

³⁸ Faidhillah al-Hasany al-Maqdisy, *Fath ar-Rahmân li Thâlib Âyat Al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 85.

ذَلِكَ كَفَّارُهُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٥﴾

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja. Maka, kafaratnya (denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang (biasa) kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Siapa yang tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah (dan kamu melanggarnya). Jagalah sumpah-sumpahmu! Demikianlah Allah menjelaskan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Kata *Tahrîr* yang terdapat pada ayat diatas, diartikan dalam kamus bahasa Arab yakni orang yang merdeka atau terbebas dari perbudakan, tidak terikat, berdiri sendiri. Apabila dikaitkan pada masa perbudakan, bahwa yang namanya budak adalah orang yang bisa diperjual belikan dan hidupnya diatur oleh majikannya. Seorang budak tidak akan bebas kecuali ada tuan/majikan yang ingin membeli dan membebaskannya.

Dari kata *al-Hurru* berpotensi menghasilkan arti yang berbeda-beda, tergantung kata lain yang menyertainya, yakni tergantung *syiâkul kalam*, Misalnya saja penggunaan kata *muharrar* yang terdapat dalam Q.S. Ali ‘Imran/3: 35, menjadi berbeda ketika disambungkan dalam sebuah kalimat, sehingga memiliki arti hamba, hal ini tentu sangat bertentangan dengan makna aslinya, yakni pembebasan/orang yang merdeka, dalam Q.S. Ali ‘Imran/3: 35 Allah SWT. berfirman:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾

(Ingatlah) ketika istri Imran³⁹ berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka,

³⁹ Istri ‘Imran yang merupakan ibunda Maryam adalah Hanna binti Faqud. Nabi Zakaria AS menikahi saudari perempuan Hanna sehingga Maryam adalah keponakannya.

terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Makna kata *muharraran* dalam ayat ini diartikan hamba. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa kata *muharraran* dimaknai sebagai:

مُحَرَّرًا أَي خَالصًا مَفْرَغًا لِلْعِبَادَةِ وَلِخِدْمَةِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ.

Muharraran yakni tulus beribadah dan berkhidmah (mengabdikan) untuk Bayt al-Maqdis.

Mengindikasikan bahwa nilai kebebasan telah tertanam pada kata خالصًا مفرغًا للعبادة Artinya, kebebasan yang terdapat pada kalimat diatas, diwarnai dengan menunjukkan sikap ketulusan dan berkehendak dalam memilih suatu kondisi tertentu. Dengan kata lain arti kebebasan sesungguhnya tidaklah bebas secara mutlak. Ketika kebebasan hak kebebasan itu digunakan untuk menentukan sebuah pilihan atau kehendak, maka secara otomatis pilihan dan kehendaknya itulah yang mengikat hak menentukan sesuatu aliran, kelompok, sosial, budaya dan agama.⁴⁰

3. Term al-Kasb

Al-Kasb termasuk dalam katagori kebebasan berkehendak adalah usaha, yang dalam Al-Qur'an diungkapkan dengan kata *al-Kasb*. Istilah *al-Kasb* terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 67 kali dengan berbagai macam bentuk *mufrad*.⁴¹ Hal ini mengisyaratkan bahwa Allah *subhânahu wataâla* melalui Al-Qur'an memberikan ruang yang sangat luas bagi manusia agar dapat memanfaatkan potensi yang dimilikinya dalam menjalani kehidupan dengan cara berusaha untuk mencapai tujuan yang diinginkannya. Contohnya dalam Q.S. al-Baqarah/2: 134,

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا

كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

Itulah umat yang telah lalu. Baginya apa yang telah mereka usahakan dan bagimu apa yang telah kamu usahakan. Kamu tidak akan diminta pertanggungjawaban tentang apa yang telah mereka kerjakan.

⁴⁰ Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Yaman: Maktabah al-Aulâd asy-Syekh li at-Turâts, Vol. III, 2000, hal. 48.

⁴¹ Faidhillah al-Hasany al-Maqdisy, *Fath ar-Rahmân li Thâlib Âyat Al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 291.

Abu Zahra dalam tafsirnya *Zahrah at-Tafsîr* menjelaskan bahwa pada kalimat *أُمَّةٌ تَبْلُكَ* ini merupakan kata isyarat yang ditunjukkan kepada ayat sebelumnya yakni Nabi Ibrahim, Nabi Ishaq, Nabi Ya'qub serta anak cucunya yang mengikuti wasiat Nabi Ibrahim untuk berada dalam ajaran Allah SWT. Selanjutnya dikatakan umat yang demikian tadi sudah berlalu *قَدْ خَلَتْ* atau zaman itu sudah berlalu sehingga tidak mungkin bisa menyamakan antara suatu keadaan zaman dengan zaman lain. Hal demikian ditegaskan dalam ayat berikutnya, *بِأَنَّكُمْ كَسَبْتُمْ وَأَنْتُمْ كَسَبْتُمْ* *Baginya apa yang telah mereka usahakan dan bagimu apa yang telah kamu usahakan.* Jelaslah disini, bahwa usaha atau perolehan merupakan kebebasan yang mutlak yang dimiliki oleh setiap individu, dan bertanggung jawab atas perbuatannya atau perolehannya tersebut tanpa bisa menisbatkan kepada orang lain.⁴²

4. Term al-Mas'ûliyyah

Al-Mas'ûliyyah yakni tanggung jawab, terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 5 kali.⁴³ Salah satunya saja dalam Q.S. Surat al-Isra'/17 :36,

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ
مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾

Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya.

Kata yang memiliki indikasi kebebasan berkehendak lainnya adalah *masûl* مسؤول diartikan sebagai tanggung jawab. Dapat dipahami bahwa keterkaitan antara kata *iltizâm* إلتزام dan *masûl* مسؤول yaitu sama-sama memiliki makna tanggung jawab. Jika kedua kata tersebut digabungkan seperti yang tertera dalam kamus bahasa Arab al-Munawwir yakni *المسؤولية إلتزام* memiliki arti pertanggung jawaban.

Kata *مسؤول* ataupun *مسؤولية* dijelaskan dalam kamus bahasa Arab Munjib yakni Manusia bertanggung jawab dan dituntut dari perkara, pekerjaan atau apa yang dilakukannya.⁴⁴

⁴² Abu Zahrah, *Zahrah at-Tafsîr*, Mesir: Dar Al-Fikr al-'Arabi, 1987, hal. 420-421.

⁴³ Faidhillah al-Hasany al-Maqdisy, *Fath ar-Rahmân li Thâlib Âyat Al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995, hal. 159.

⁴⁴ Munjib, *Fi al-Lughah wa al-A'lam*, Bairut: Dar al-Mashruq, 1986, hal. 316.

5. Term Ikhtiâr اختيار

Ikhtiâr berarti memilih atau mencari hasil terbaik. Adapun secara istilah adalah usaha untuk memperoleh apa yang dikehendaki. Orang yang berikhtiar berarti dia memilih suatu pekerjaan kemudian dia melakukan pekerjaan dengan sungguh-sungguh agar dapat berhasil dan sukses.

Kata ikhtiar disebutkan dalam Al-Qur'an baik secara langsung dan tidak langsung. Adapun penyebutan secara langsung kata ikhtiar yang memiliki arti memilih. Contohnya dalam Q.S. al-Qalam/68: 38,

إِنَّ لَكُمْ فِيهِ لَمَا تَخَيَّرُونَ ﴿٣٨﴾

Sesungguhnya di dalamnya kamu dapat memilih apa saja yang kamu sukai.

Adapun penyebutan istilah ikhtiar dalam Al-Qur'an secara tidak langsung menggunakan kata tersebut, akan tetapi melihat kepada makna dalam satu ayat yang mengindikasikan kepada arti ikhtiar. Sebagaimana dalam Q.S. ar-Ra'd/13: 11,

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ لَّهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴿١١﴾

Baginya (manusia) ada (malaikat-malaikat) yang menyertainya secara bergiliran dari depan dan belakangnya yang menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum hingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka. Apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, tidak ada yang dapat menolaknya, dan sekali-kali tidak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Manusia dalam tindakannya perbuatannya adalah makhluk yang bebas dan diberikan kemampuan untuk berikhtiar. Akan tetapi hal kebebasannya itu mengikut kepada kehendak Tuhan yaitu Qadha' dan Qadr yakni pada satu kejadian dan satu perbuatan manusia terdapat dua kehendak yang berlaku: "Kehendak Tuhan dan

kehendak manusia,” sepanjang tidak ada dua kehendak ini maka sekali-kali tidak ada perbuatan yang dapat terlaksana. Allah SWT memberikan petunjuk jalan hidup kepada manusia melalui tandatandanya, namun manusia memiliki kebebasan berkehendak apakah mau mengikuti petunjuknya atau malah melawan dari petunjuk Tuhannya. Senada dalam Q.S. al-Insân/76: 3,

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾

Sesungguhnya Kami telah menunjukkan kepadanya jalan (yang lurus) ada yang bersyukur dan ada pula yang sangat kufur.

C. Kebebasan Beragama dalam PBB

Setelah bersidang beberapa putaran, akhirnya Majelis Umum PBB mendeklarasikan UDHR (Universal Declaration of Human Rights) yang didukung oleh 48 negara dan 8 abstain. Di antara negara yang mendukung itu terdapat negara-negara yang masuk dalam kategori negara muslim, seperti Afganistan, Mesir, Iran, Irak, Libanon, Pakistan, Syria, dan Turki. Sedangkan kedelapan negara yang abstain adalah Belarusia, Cekoslowakia, Polandia, Saudi Arabia, Ukraina, Afrika Selatan, Uni Soviet, dan Yugoslavia. Dalam suatu sidang, delegasi Saudi Arabia menyatakan bahwa UDHR itu sangat didasarkan pada budaya Barat, yang seringkali berbeda dengan pola budaya negara-negara Timur. Berbagai kandungan UDHR tidak sesuai dengan budaya negara-negara Timur. Pernyataan delegasi Arab Saudi itu telah membangkitkan sikap perlawanan negara-negara non-Barat atas beberapa pasal dari UDHR.

Salah satu pusat kontroversi UDHR yang dikritisi oleh negara-negara Timur yang mayoritas muslim adalah pasal 18 UDHR tahun 1948. Sebenarnya, Islam dan UDHR sama-sama menjunjung tinggi kebebasan beragama, namun seperti yang diungkapkan oleh delegasi Arab Saudi, kebebasan beragama tidak serta merta mencakup kebebasan berpindah agama. Secara logika, sebenarnya keberatan delegasi Arab Saudi itu sulit diterima. Bagaimana kita menyetujui kebebasan beragama tapi kita melarang orang untuk pindah agama? Bagaimana kita menyerukan kebebasan berpakaian, sementara kita melarang si Fulan memakai baju merah? Bagaimana kita menyetujui kebebasan beragama sementara kita menghukum orang bila keluar dari agama Islam dan memeluk agama lain? Bagaimana kita menyerukan kebebasan berbusana, sementara kita menyuruh orang lain untuk berbusana seperti diri kita. Atau kita menghukum orang yang berbusana berbeda dengan yang kita pakai? Namun, keberatan delegasi

Arab Saudi itu memiliki akar tradisi yang kuat dalam sejarah masyarakat muslim.⁴⁵

Dalam hukum internasional modern, UDHR adalah instrumen internasional hak asasi manusia pertama yang mengatur tentang kebebasan beragama. Deklarasi tersebut ditetapkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) melalui resolusi no. 217 A (III) pada 10 Desember 1948.⁴⁶

Pasal 18 DUHAM menyatakan: Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; the right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship, and observance.⁴⁷

Dalam versi bahasa Indonesia, pasal 18 DUHAM tersebut berbunyi: Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani dan agama; dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, mempraktekannya, melaksanakan ibadahnya dan mentaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, dimuka umum maupun sendiri.⁴⁸

Instrumen Internasional HAM kedua setelah DUHAM yang mengakui kebebasan beragama sebagai hak asasi manusia adalah Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik (KIHSP) atau International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR).

Pasal 18 Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik menyatakan perihal kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai berikut:

1. Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching. (Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, keyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menetapkan agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, baik di tempat

⁴⁵ Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama, Bebas Pindah Agama?* Surabaya: JPBOOKS, 2008, cet. I, hal. 108-109.

⁴⁶ <https://ohcr.org/EN/UDHR/Pages/Languages.aspx?LangID=inz>. Diakses pada Rabu 26 Januari 2022.

⁴⁷ [https://undocs.org/A/RES/217\(III\)](https://undocs.org/A/RES/217(III)). Diakses pada Rabu 26 Januari 2022.

⁴⁸ <https://ohcr.org/EN/UDHR/Pages/Languages.aspx?LangID=inz>. Diakses pada Rabu 26 Januari 2022.

umum atau tertutup, untuk menjalankan agama dan kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, penataan, pengamalan, dan pengajaran).

2. No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice (Tidak seorang pun dapat dipaksa sehingga terganggu kebebasannya untuk menganut atau menetapkan agama atau kepercayaannya sesuai dengan pilihannya).
3. Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others (Kebebasan menjalankan dan menentukan agama atau kepercayaan seseorang hanya dapat dibatasi oleh ketentuan berdasarkan hukum, dan yang diperlukan untuk melindungi keamanan, ketertiban, kesehatan, atau moral masyarakat, atau hak-hak dan kebebasan dasar orang lain).
4. The States Parties to the present Covenant undertake to have respect for the liberty of parents and, when applicable, legal guardians to ensure the religious and moral education of their children in conformity with their own convictions (Negara Pihak dalam Kovenan ini berjanji untuk menghormati kebebasan orang tua, dan apabila diakui, wali hukum yang sah, untuk memastikan bahwa pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan mereka sendiri). Komentar Umum No. 22 menyatakan bahwa "Hak atas berpikir, berkeyakinan, dan beragama dalam pasal 18 bersifat luas dan mendalam; hak ini mencakup kebebasan berpikir mengenai segala hal, kepercayaan pribadi, dan komitmen terhadap agama atau kepercayaan, baik yang dilakukan secara individual maupun bersama-sama dengan orang lain." Dengan demikian hak atas kebebasan beragama dan berkeyakinan pada dasarnya meliputi dua dimensi individual dan kolektif. Dimensi individual tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan spiritual seseorang termasuk di dalam dimensi ini adalah memilih, mengganti, mengadopsi dan memeluk agama dan keyakinan. Sedangkan dimensi kolektif tercermin dalam perlindungan terhadap keberadaan seseorang untuk mengeluarkan keberadaannya spiritualnya dan mempertahankannya di depan publik. Dengan kata lain Pasal 18 membedakan kebebasan berkeyakinan, dan beragama atau berkepercayaan dari kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya. Perbedaan ini secara legal sangat penting untuk membedakan di wilayah mana negara diperbolehkan untuk membatasi dan wilayah mana negara dilarang untuk melakukan pembatasan. Komentar Umum No. 22 juga menyatakan bahwa tidak

satu pun pengamalan agama atau kepercayaan dapat digunakan sebagai propaganda untuk berperang atau advokasi kebencian nasional, rasial, atau agama, yang dapat mendorong terjadinya diskriminasi, permusuhan, atau kekerasan. Kovenan Internasional Hak Sipil dan Politik pasal 20 ayat 2 juga berbicara soal kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pasal 20 ayat 2 tersebut menyatakan perihal larangan untuk perang dan tindakan yang menganjurkan kebencian atas dasar agama sebagai berikut: “Any advocacy of national, racial or religious hatred that constitutes incitement to discrimination, hostility or violence shall be prohibited by law” (Hukum melarang segala tindakan yang menganjurkan kebencian atas dasar kebangsaan, ras atau agama yang merupakan hasutan untuk melakukan diskriminasi, permusuhan atau kekerasan). Instrumen Internasional HAM ketiga yang mengakui kebebasan beragama dan berkeyakinan adalah Deklarasi penghapusan segala bentuk Intoleransi dan Diskriminasi berdasarkan agama. Deklarasi ini menjelaskan ihwal cakupan kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai berikut:

- a. Beribadah atau berkumpul dalam hubungannya dengan suatu agama atau kepercayaan, dan mendirikan serta mengelola tempat-tempat untuk tujuan-tujuan ini.
- b. Mendirikan dan mengelola berbagai lembaga amal atau kemanusiaan yang sesuai.
- c. Membuat, memperoleh dan mempergunakan secukupnya perlengkapan dan bahan yang diperlukan berkeyakinan berkaitan dengan upacara atau adat-istiadat suatu agama atau kepercayaan.
- d. Menulis, menerbitkan dan menyebarkan berbagai penerbitan yang relevan dibidang ini.
- e. Mengajarkan suatu agama atau kepercayaan di tempat-tempat yang sesuai untuk tujuan-tujuan ini.
- f. Mengumpulkan dan menerima sumbangan-sumbangan keuangan dan sumbangan-sumbangan lain secara sukarela dari perseorangan atau lembaga.
- g. Melatih, menunjuk, memilih atau mencalonkan melalui suksesi para pemimpin yang tepat yang diperlukan berdasarkan persyaratan-persyaratan dan standar-standar agama atau kepercayaan apapun.
- h. Menghormati hari-hari istirahat dan merayakan hari-hari libur dan upacara-upacara menurut ajaran-ajaran agama atau kepercayaan seseorang.

- i. Mendirikan dan mengelola komunikasi-komunikasi dengan seseorang dan masyarakat dalam persoalan-persoalan agama atau kepercayaan pada tingkat nasional dan internasional.

Selain itu, terdapat pula sejumlah instrumen HAM terbitan PBB yang meneguhkan kebebasan beragama sebagai jenis HAM dalam konteks isu kemanusiaan tertentu, yakni instrumen:

- a. tentang kejahatan genosida (Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide)
- b. tentang hak-hak ekonomi, sosial, dan budaya (International Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights)
- c. tentang pengurangan segala bentuk diskriminasi atas perempuan (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women); dan
- d. instrumen tentang hak-hak anak (Convention on the Rights of the Child).⁴⁹

Dengan diadopsi dan disahkan PBB, otomatis kedua instrumen HAM tersebut (UDHR dan ICCPR) menjadi rujukan utama negaranegara anggota dalam mengapresiasi isu HAM dan melindungi serta menjamin pemenuhannya di negara masing-masing, termasuk soal hak kebebasan beragama. Itulah mengapa keduanya kerap disebut sebagai instrumen internasional pokok HAM atau major international provisions. Bagi segenap negara anggota PBB, kedua instrumen itu praktis mengikat secara moral meskipun secara hukum tidak (not legally binding). Dalam hal ini, UDHR menjadi acuan umum bagi negaranegara anggota dalam menjamin perlindungan, penghormatan, dan pemenuhan HAM, sementara itu ICCPR diketengahkan dengan tujuan agar prinsip dan pokok-pokok HAM sebagaimana ditegaskan UDHR dapat berlaku efektif dan mengikat secara hukum. Oleh karena itu, negara-negara anggota yang meratifikasi ICCPR serta-merta terikat secara hukum atasnya. Artinya, mereka menjadi Negara Pihak (state parties) yang berkewajiban melindungi (to protect), menghormati (to respect), dan memenuhi (to fulfill) segenap bentuk HAM yang diketengahkan kovenan tersebut.⁵⁰ Kewajiban untuk melindungi HAM maksudnya adalah negara dalam hal ini pemerintah harus memberikan jaminan perlindungan dan mencegah segala bentuk pelanggaran terhadap hak atas kebebasan beragama, berkeyakinan dan beribadah, baik yang

⁴⁹ Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, Jakarta: PRENADAMEDIA GROUP, 2015, cet. I, hal. 42-43.

⁵⁰ Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama...*, hal. 43.

dilakukan oleh negara maupun pelaku dari unsur non negara, di antaranya massa intoleran dan perusahaan. Contoh: negara melalui aparaturnya memberikan perlindungan dalam pelaksanaan ibadah. Kewajiban untuk menghormati HAM maksudnya adalah negara tidak boleh melakukan intervensi atau melanggar jaminan hak atas kebebasan beragama, berkeyakinan dan beribadah. Contoh: negara tidak mengeluarkan atau memelihara kebijakan yang diskriminatif.⁵¹ Kewajiban untuk memenuhi HAM maksudnya adalah negara harus melakukan tindakan nyata, yakni dengan mengalokasikan anggaran, menyusun program dan membuat kebijakan-kebijakan dalam konteks menjamin hak atas kebebasan beragama, berkeyakinan dan beribadah dapat berjalan dengan baik tanpa gangguan dan ancaman dari pihak manapun. Indonesia sendiri yang notabene anggota PBB telah mengakomodasi spirit UDHR mengenai pengakuan dan perlindungan HAM pada umumnya dan hak kebebasan beragama pada khususnya lewat pemaktubannya dalam UUD 1945 hasil amandemen (bagian HAM khususnya Pasal 28E ayat [1], [2], dan [3]; dan bagian Agama Pasal 29 ayat [2] dan Undang-Undang No. 39 tahun 1999 tentang HAM (Pasal 4 dan Pasal 22 ayat [1] dan [2])). Indonesia telah mengesahkan Kovenan Internasional tentang Hak Sipil dan Hak Politik melalui UU No. 12 Tahun 2005. Dalam hal ini Pemerintah Indonesia tidak memberikan keberatan (reservation) ketentuan-ketentuan yang ada dalam Kovenan Hak Sipil dan Politik (ICCPR). Dengan demikian, Indonesia terikat secara moral dan hukum dengan ketentuan Kovenan tersebut.⁵²

Dengan meratifikasi ICCPR ini berarti Indonesia menjadi Negara Pihak dalam ICCPR. Oleh karena itu, menyoalkan kedua instrumen internasional HAM tersebut menjadi strategis dalam konteks Indonesia, khususnya terkait praksis kebebasan beragama. Makna strategis penyoalan terutama berkenaan dengan diakomodasinya ide kebebasan beragama oleh UDHR dan ICCPR sebagai salah satu hak mendasar kemanusiaan. Oleh karena itu, rumusan internasional tentang

⁵¹ Kontras (Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan), *Pelanggaran HAM dan Pelanggaran HAM Berat Dalam Kasus-Kasus Kebebasan Beragama, Berkeyakinan dan Beribadah di Indonesia*, Jakarta: Solidaritas Perempuan, 2014, cet. I, hal. 22.

⁵² Hesti Armiwulan et. al., *Pemetaan Hak atas Kebebasan Beragama dan Kepercayaan Di Enam Daerah: Kotamadya Banten (Prov. Banten), Kab. Lebak (Prov. Banten), Kab. Sukabumi (Prov. Jawa Barat), Kab. Tasikmalaya (Prov. Jawa Barat), Kab. Blora (Prov. Jawa Tengah), Kotamadya Solo (Prov. Jawa Tengah)*, Jakarta: Komnas HAM, 2009, hal. 12 dan 15.

kebebasan beragama lazim dirujukkan kepada dua instrumen utama HAM internasional tersebut yang pada perkembangan berikutnya diperkuat lewat Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief yang dideklarasikan PBB pada 25 November 1981.⁵³ Isu hak kebebasan beragama terus mengalami perkembangan. Umat Islam yang memiliki jumlah cukup besar di dunia ini ternyata juga mengikuti perkembangan isu tentang hak kebebasan beragama ini. Pembentukan UDHR sendiri dalam sejarahnya tidak terlepas dari perdebatan-perdebatan antarnegara yang berbeda kepentingan. Prinsip universalisme⁵⁴ HAM pun ditentang dengan prinsip relativisme budaya.⁵⁵ Sebagai respon atas deklarasi UDHR, masyarakat muslim dunia merasa keberatan dengan UDHR 1948 rumusan PBB yang pada pasal 18 menyatakan kebebasan untuk pindah agama. Reaksi mereka dituangkan dengan membentuk rumusan HAM Islam. Rumusan HAM Islam muncul pertama kali tahun 1980 dengan nama UID (Universal Islamic Declaration) yang diumumkan pada International Conference on the Prophet Muhammad and his Message yang dilaksanakan di London 12-15 April 1980. Gagasan UID kemudian dikembangkan menjadi UIDHR (Universal Islamic Declaration of Human Rights). Rumusan UIDHR muncul pada 19 September 1981 di Paris. Penggagas rumusan ini adalah para pemikir Islam dan ahli hukum dari gerakan dan pemikiran Islam. Selain UIDHR terdapat rumusan lain yang muncul kemudian, yakni CDHR (Cairo Declaration of Human Rights) pada tahun 1990. Bila dibanding dengan UIDHR, CDHR lebih resmi, karena ditandatangani oleh perwakilan 54 negara anggota OKI (Organisasi Konferensi Islam). Pada tanggal 5 Agustus 1990 perwakilan dari 54 negara muslim bertemu di Kairo dan menandatangani CDHR itu. Para anggota yang

⁵³Fawaizul Umam, *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka: Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, hal. 43-44.

⁵⁴Menurut teori universalisme, Hak Asasi Manusia mempunyai dua sifat, yaitu universal dan tidak dapat dicabut (inalienable). Universal berarti berlaku untuk setiap manusia, siapapun dia dan apapun dia, sedangkan inalienable berarti hak itu tetap melekat dalam segala kondisi dan tidak akan pernah bisa dihilangkan, selama dia adalah manusia. Nur Afif Ardani et al., —Relativisme Budaya Dalam Hak Asasi Manusia, dalam *Jurnal Cakrawala Hukum* Vol. XIV, No. 01 tahun 2017, hal. 33 dan Fathuddin, —Kebebasan Beragama Dalam Bingkai Otoritas Negara, dalam *Jurnal Legislasi Indonesia* Vol. 12, No. 2 tahun 2015, hal. 10.

⁵⁵Teori relativisme budaya memandang Hak Asasi Manusia berbeda-beda, terbatas pada wilayah tempat tinggal dan kebudayaan. Apa yang menjadi hak bagi satu kelompok masyarakat belum tentu menjadi hak bagi kelompok masyarakat yang lain. Nur Afif Ardani et al., —Relativisme Budaya Dalam Hak Asasi Manusia, dalam *Jurnal Cakrawala Hukum* hal. 40.

hadir kebanyakan dari negara yang tidak mau menandatangani UDHR yang digagas PBB, karena menganggap bahwa UDHR itu bertentangan dengan nilai-nilai keislaman.⁵⁶ Kebebasan beragama juga telah dinyatakan dalam dua Deklarasi HAM Islam. Pertama, dalam Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR) terdapat tiga pasal yang menyatakan tentang kebebasan beragama, yaitu pasal 10, 12 (e), dan 13, yang berbunyi sebagai berikut:⁵⁷

(1). Pasal 10 (a) Prinsip al-Qur`an tidak ada paksaan dalam agamal akan mengatur hak-hak agama minoritas nonmuslim. (b) Dalam sebuah negara muslim, minoritas keagamaan akan mendapatkan pilihan untuk diperintah dengan menghormati urusan personal dan sipilnya berdasarkan hukum Islam atau dengan hukum mereka sendiri.

(2). Pasal 12 (c) Tidak seorang pun boleh merendahkan atau mengejek keyakinan agama orang lain atau memicu permusuhan publik melawan mereka; menghormati perasaan agama orang lain adalah kewajiban semua muslim.

(3). Pasal 13 Setiap orang memiliki hak kebebasan hati nurani dan ibadah sesuai dengan keyakinan agamanya. Kedua, dalam Deklarasi Kairo(CDHR), kebebasan beragama termuat dalam pasal-pasal berikut: a. Pasal 10 Islam adalah agama yang fitrah. Dilarang menjalankan segala bentuk paksaan pada seseorang atau mengeksploitasi kemiskinannya atau kebodohnya untuk berpindah agama atau menjadi ateis. b. Pasal 18 (a) Setiap orang berhak untuk hidup dengan aman, baik bagi dirinya, agamanya, keluarganya, kehormatannya dan kekayaannya.

D. Kebebasan Beragama dalam HAM versus Kedaulatan Negara

Salah satu diskursus yang masih berlangsung dan terus mengalami reproduksi dalam perdebatan hak asasi manusia adalah perdebatan seputar paradigma universalisme (universalism) versus relativisme budaya (cultural relativity). Menurut Satya Arinanto, masalah perdebatan tersebut sebenarnya merupakan masalah klasik didalam diskursus mengenai teori HAM. Dalam teori HAM terdapat kecenderungan untuk berlaku diantara dua spektrum: pertama spektrum yang berdasarkan teori hukum alam disalah satu ujung spektrum: dan kedua, yang berdasarkan pada teori relativisme budaya di ujung

⁵⁶ Tri Wahyu Hidayati, *Apakah Kebebasan Beragama Bebas Pindah Agama?* hal. 116-117.

⁵⁷Akhmad Muammar, *Kebebasan Beragama dan Problematika HAM Universal*, dalam *Jurnal Kalimah* Vol. II, No. I, Maret 2013, hal. 73.

spektrum yang lain.⁵⁸ Sementara di antara kedua spektrum tersebut terdapat pula teori-teori lain yang didasarkan pada pandangan baik kelompok positivis, marxis, agama, maupun perspektif lainnya.⁵⁹

Apabila ditelusuri akar sejarahnya, perdebatan tersebut sesungguhnya dapat dilacak hingga zaman awal perkembangan filsafat. Pada zaman Yunani misalnya terjadi perdebatan panjang antara Socrates dan kaum sophist seperti Protagoras. Socrates merupakan seorang filsuf yang selalu berusaha mencari kebenaran universal, sedangkan kaum sophist sebaliknya, mengajukan relativisme moral sebagai patokan. Pandangan ini kemudian berkembang pada abad ke-18 setelah Johann Gottfried Von Herder mengklaim bahwa tiap-tiap bangsa memiliki keunikan sendiri-sendiri yang mengakibatkan nilai universal adalah suatu kebohongan, yang ada hanyalah bersifat kewilayahan dan ketaksengajaan (contingent). Von Herder juga mengusulkan eksistensi “semangat atau jiwa bangsa” (volkgeist).

Prinsip universalitas adalah prinsip yang dimiliki dalam nilai-nilai etik dan moral yang tersebar di seluruh wilayah di dunia, dan pemerintah termasuk masyarakatnya harus mengakui dan menyokong hak-hak asasi manusia. Ini menunjukkan bahwa hak-hak asasi manusia itu ada dan harus dihormati oleh seluruh umat manusia di dunia manapun, tidak tergantung pada wilayah atau bangsa tertentu. Dia berlaku menyeluruh sebagai kodrat lahiriah setiap manusia. Universalitas hak-hak asasi manusia, pada kenyataannya, masih juga tidak sepenuhnya diterima oleh negaranegara tertentu yang menolak kehadiran prinsip universalitas.⁶⁰ Sementara dalam pandangan pendukung relativisme budaya, tidak ada suatu HAM yang bersifat universal. Perbedaan konsepsi dan persepsi HAM di antara negaranegara disebabkan seorang manusia selalu menjadi produk dari beberapa lingkungan sosial dan budaya.⁶¹

Perdebatan yang terjadi antara kaum universalis dan relativis tersebut memang sangat dipengaruhi oleh situasi politik selama perang dingin yang melibatkan antara negaranegara Komunis dan negaranegara demokrasi Barat. Negaranegara demokrasi barat menuduh negaranegara

⁵⁸Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara FH-UI, 2005, hal. 91.

⁵⁹Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia...*, hal. 91-92.

⁶⁰R. Herlambang Perdana Wiratraman, *Konstitusionalisme & Hak-Hak Asasi Manusia; Konsepsi Tanggung Jawab Negara dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam *Jurnal Ilmu Hukum YURIDIKA* Vol. 20, No. I Januari 2005, hal. 3.

⁶¹Satya Arinanto, *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia...*, hal. 92-93.

Komunis selalu melanggar hak-hak dasar terutama hak sipil dan politik, sedangkan negara Komunis menuduh barat selalu melanggar hak-hak dasar berupa hak ekonomi, sosial dan budaya disertai pendefinisian masing-masing tentang hak. Debat ini kemudian berakhir dengan runtuhnya Uni Soviet, dan saat ini perdebatan justru kembali terjadi antara kelompok Utara vs Selatan dan berkembang menjadi Barat vs Islam. Kendati klaim Steiner dan Alston menyebut bahwa perdebatan yang terjadi antara Barat vs Islam sesungguhnya kurang akurat karena perdebatan kaum relatifis tidak hanya didominasi oleh pemikiran Islam, namun lebih banyak dipengaruhi oleh politik khususnya di Asia.

Menurut Satya Arinanto, sampai saat ini rekonsiliasi pandangan universalisme dan reativisme budaya belum mencapai titik temu, meskipun upaya-upaya ke arah itu masih terus dilakukan. Perbincangan ini sebenarnya tidak perlu terjadi bilamana memahami hak asasi manusia yang universal maupun tidak, didasarkan pada kontekstualisasi tertentu, yang bisa dipengaruhi oleh kekuasaan politik, kekuatan ekonomi, maupun realitas sosial budaya yang melahirkan keragaman pendapat soal tersebut. Artinya, HAM tidak menjadi universal bilamana dilihat dari perspektif tertentu, dari sudut pandang yang berbeda.⁶²

Dalam penafsiran mengenai HAM terdapat sekurangnya empat aliran pemikiran seperti pandangan universal absolut, pandangan universal relatif, pandangan partikularistis absolut, dan pandangan partikularistis relatif. Menurut Muladi dan Masyhur Effendi Indonesia maupun negara-negara dunia ketiga tampaknya lebih cocok dengan konsep partikularistis relatif. Paham tersebut dinilai lebih mengedepankan aspek nasionalisme dan lokalistik sebagai bentuk keragaman yang harus dihormati, dilindungi dan dipenuhi dalam konstalasi penegakan HAM. Selain itu, paham ini juga menyadari pentingnya menghargai sistem hukum dan nilai masing-masing bangsa sebab bagaimanapun hakekat keberadaan suatu bangsa tercermin dari sistem nilai dan hukum yang lahir berdasarkan sense of law, justice value, dan customery law dari masyarakat itu sendiri.

E. Hak-hak Kebebasan Beragama dalam UUD

Kebebasan beragama merupakan Hak Asasi Manusia yang harus dilindungi dan wajib dihormati antara sesama manusia. Seperti yang tercantum dalam UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Pasal

⁶² R. Herlambang Perdana Wiratraman, *Konstitusionalisme & Hak-Hak Asasi Manusia; Konsepsi Tanggung Jawab Negara dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam Jurnal Ilmu Hukum YURIDIKA Vol. 20, No. I Januari 2005, hal. 9.

29 ayat (2), yang berbunyi: “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.”

UUD Negara Republik Indonesia Tahun 1945 diatas telah tertulis dengan jelas bahwa negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap warga negara Indonesia untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat sesuai dengan agama dan kepercayaannya masing-masing. Oleh karena itu segala bentuk pelanggaran terhadap pemeluk agama, baik secara mental maupun secara fisik harus dihindarkan dan tidak boleh terjadi di bumi ini khususnya di Indonesia.

Pasal lain juga disebutkan, yaitu Pasal 28E ayat (1) yang berbunyi: “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal diwilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.” Serta pasal 28E ayat (2) yang berbunyi “Setiap orang atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya”.

Sejak dunia mengenal dan dihadapkan pada berbagai komunitas kultural, yang masing-masing memiliki watak berbeda, maka akan dijumpai standar sosial dan kultural yang berbeda.⁶³ Selain standar sosial dan kultural, juga faktor sejarah sangat mempengaruhi perbedaan antara suatu negara dengan negara lain. Dalam hubungannya dengan hak atas kebebasan beragama dan beribadah, sejarah hubungan antara negara dan agama sangat berpengaruh terhadap konsep hak atas kebebasan beragama dan beribadah pada sebuah negara.

Berbeda dengan Indonesia yang mendasarkan perlindungan HAM, termasuk hak atas kebebasan beragama dan beribadah pada Tuhan Yang Maha Esa sebagai Sila Pertama Pancasila yang merupakan dasar falsafah negara,⁶⁴ perkembangan HAM di Barat secara umum berkealikan dengan hal tersebut. Pada abad 17 dengan makin menguatnya soliditas kebangsaan, maka kedaulatan negara semakin menguat dan agama sebagai entitas politik yang berkuasa semakin berkurang. Pemikiran tentang kekuasaan absolut dari kekuasaan sekuler dimulai dari Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes sangat terpengaruh pada *English Civil Wars* (1642-1646:1648-1651) antara kekuatan kerajaan yang loyal kepada Katolik dan mendukung Raja Charles I, dan pemberontak Protestan yang berperang untuk Oliver

⁶³ Satjipto Rahardjo, *Hak Asasi Manusia: Hakekat, Konsep dan Implikasinya dalam Perspektif Hukum dan Masyarakat*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2009, hal. 221.

⁶⁴ Presiden Soekarno mengemukakan bahwa: “Falsafah Negara itulah pundamen, fisafat, peikiran yang sedalam-dalamnya, jiwa, hasrat yang sedalam-dalamnya untuk diatasnya didirikan Gedung Indonesia Merdeka yang kekal abadi”

Cromwell. Akibat perang ini 618.000 tewas (kebanyakan Katolik), Inggris kehilangan 3,7% populasinya, Scotland 6% dan Katolik Irlandia 41%.

John Locke mengembangkan pemikiran Hobbes. Dalam bukunya *Letter Concerning Toleration* (1689), Locke mengusulkan toleransi antar agama dan pemisahan negara dan agama. Setelah perang Dunia Kedua, pengaruh teori John Locke untuk memisahkan antara agama dan agama, menciptakan humanis sekular mayoritas yang merupakan gambaran Eropa saat ini. Negara-negara Eropa saat ini memelihara toleransi dalam masyarakat yang memiliki jarak yang besar, antara agama dan sekuler. Dimulai tahun 1960an, negara-negara Eropa memulai memisahkan hukum gereja dengan hukum sipil. Sebagai contoh, perzinahan bukan lagi merupakan kejahatan sipil. Banyak dari perilaku manusia menjadi persoalan moral di luar jangkauan negara dan gereja.

Sila Pertama dari Pancasila adalah “ke-Tuhanan Yang Maha Esa.”⁶⁵ Pancasila tercantum dalam Paragraf IV Pembukaan UUD 1945, akan tetapi terdapat perbedaan antara Pembukaan UUD yang merupakan hasil BPUPK dengan hasil PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Anggota PPKI melakukan perubahan mendasar mengenai Pembukaan UUD (yang hampir seluruhnya berasal dari Piagam Jakarta), yaitu mengubah Sila Pertama, “ke-Tuhanan dengan kewajiban menjalankan syariah Islam bagi pemeluk-pemeluknya” dengan mengurangi 7 kata dan menambahkan 3 kata, yaitu Yang Maha Esa, sehingga dalam Pembukaan UUD 1945, Sila Pertama berubah menjadi “ke-Tuhanan Yang Maha Esa.” Hal tersebut tentunya juga berpengaruh pada pengaturan tentang hak beragama dan beribadah, dimana dalam Naskah UUD yang disetujui BPUPK terhadap Pasal 28 ayat 1 adalah “Negara berdasarkan atas ke-Tuhanan dengan kewajiban menjaankan syariah Islam bagi pemeluknya, akan tetapi dalam Naskah UUUD yang disetujui PPKI, tentang hak beragama diatur dalam Pasal 29, dan dalam pasal 29 ayat 1 diatur bahwa: “Negara berdasarkan atas ke-Tuhanan Yang Maha Esa.”

Setelah Konstitusi RIS berlaku UUD sementara RI, akan tetapi berdasarkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 juli 1959, maka UUD 1945 berlaku kembali dalam seluruh bagian negara RI.⁶⁶ Dalam keputusan

⁶⁵ Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoeck Menyelidiki Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, Jakarta: FKHUI, 2004, 164.

⁶⁶ Fatmawati, *Struktur dan Fungsi Legislasi Parlemen dengan Sistem Multikameral: Studi Perbandingan antara Indonesia dengan Berbagai Negara*, Jakarta: UI Press, 2010, hal.89-91.

Presiden mengenai Dekrit Presiden Republik Indonesia/Panglima Tertinggi Angkatan Perang tentang kembali kepada Undang-Undang Dasar 1945, dikemukakan bahwa Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dengan UUD 1945.⁶⁷

Dalam Piagam Jakarta, ketentuan mengenai ke-Tuhanan diatur dalam Paragraf IV, yaitu: “Dengan berdasarkan kepada ke-Tuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Dalam pembahasan tanggal 14 Juli 1945 di BPUPK, kata “bagi pemeluk-pemeluknya” diminta untuk dihilangkan oleh Ki Bagus Handikusumo, sehingga syariat Islam berlaku bagi seluruh rakyat Indonesia, dan beliau memukakan ragu jika berlaku bagi seluruh rakyat Indonesia akan banyak perpecahan. Selain itu dikemukakan alasan bahwa jika hanya “bagi pemeluk-pemeluknya” maka akan ada 2 UUD, yaitu untuk umat Islam dan umat lainnya. Soekarno menjawab apa yang dikemukakan oleh Ki Bagus Handikusumo dengan mengemukakan bahwa hal tersebut adalah hasil kompromi, dan menegaskan bahwa jika kata “bagi pemeluk-pemeluknya” dihilangkan maka mungkin diartikan bahwa yang tidak Islampun diwajibkan menjalankan syariat Islam. Ki Bagus Hadikusumo akhirnya menerima rumusan dalam pembukaan, dengan pertimbangan agar pembentukan pemerintah RI segera dapat dilakukan dengan pengertian bahwa persetujuan itu bersifat sementara, setelah MPR terbentuk segalanya akan dibahas kembali.

Dari pembahasan terhadap kalimat yang ada dalam Piagam Jakarta yang menjiwai UUD 1945, yaitu “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya,” maka pada dasarnya sudah dipahami tidak diperbolehkan memaksakan pemeluk agama lain menjalankan ketentuan ajaran agama yang tidak dinutnya karena akan menimbulkan banyak perpecahan di Negara RI yang masyarakatnya memeluk tidak hanya satu agama, tapi beberapa Agama. Hal tersebut tentunya juga berarti pada dasarnya di Negara RI dilarang untuk melakukan *proselytism* yang dilakukan dengan tidak etis dan tindakan-tindakan lainnya yang akan menimbulkan perpecahan dan berujung pada konflik dalam masyarakat.

Hans Nawiaksy mengemukakan bahwa norma hukum dari Negara manapun selalu berlapis-lapis dan berjenjang-jenjang, dan norma hukum yang dibawah berlaku, bersumber dan berdasar pada norma yang lebih tinggi, norma yang lebih tinggi berlaku, bersumber

⁶⁷Republik Indonesia, Keputusan Presiden mengenai Dekrit Presiden Republik Indonesia/Panglima Tertinggi Angkatan Perang tentang Kembali Kepada Undang-undang Dasar 1945.

dan berdasar pada norma yang lebih tinggi lagi, sampai pada suatu norma yang tertinggi yang disebut norma dasar.⁶⁸ Norma hukum yang tertinggi dan merupakan kelompok pertama dalam hierarki norma hukum negara adalah *staatsfundamentalnorm*. Dikemukakan pula bahwa isi *staatsfundamentalnorm* adalah merupakan norma yang merupakan dasar bagi pembentukan UUD dari suatu negara.⁶⁹ Hakikat hukum suatu *Staantsfundamentalnorm* ialah syarat bagi berlakunya suatu UUD, dia ada terlebih dahulu sebelum adanya UUD.⁷⁰

Berdasarkan teori yang dilakukan oleh Hans Nawiasky, maka pembukaan UUD 1945 dapat diklasifikasikan sebagai norma Fundamental Negara Republik Indonesia, dimana pembukaan UUD 1945 berisikan Pancasila dan cita-cita luhur bangsa Indonesia.

⁶⁸ Maria Farida Indrawati, *Ilmu Perundang-undangan*, Jakarta: Kanisius, 2007, hal. 44.

⁶⁹ Maria Farida Indrawati, *Ilmu Perundang-undangan...*, hal. 45.

⁷⁰ Maria Farida Indrawati, *Ilmu Perundang-undangan...*, hal. 46-47.

BAB IV KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN SAYYID QUTHB TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA

A. Tanggapan terhadap penafsiran Sayyid Quthb tentang Kebebasan Beragama

Kebebasan Beragama yang dipaparkan Sayyid Quthb menurut penulis sangatlah ketat. Beliau mengatakan agama Islam sudah final, diluar Islam adalah *Jâhiliyah* modern.

Islam memandang bahwa warna kulit, suku, ras (etnis), bangsa tidak membedakan manusia, kecuali hanya nilai ketaqwaannya Q.S. al-Hujurat/49: 13,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah

orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.

Ayat diatas bisa diperluas pemahamannya termasuk kekuasaan, pangkat, jabatan dan kekayaan, tidak menjadi ukuran ketaqwaan seseorang. Lebih jauh, bagi Islam manusia dilahirkan dalam kondisi fitrah (suci), dengan anugerah fitrah diharapkan manusia mampu mencari, memikirkan, mempertimbangkan dan menemukan kebenaran, yang pada saatnya mampu mengakui kebenaran hakiki Tuhan sebagai sumber kebenaran mutlak. Hal ini telah ditegaskan dalam Q.S. al-Rum/30:30 sebagai berikut,

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu.¹ Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

Ketidakmampuan manusia lantaran berbagai alasan untuk mengikuti agama fitrah, tentu membawa konsekuensi tidak mengakui *tauhid* sebagai sebuah tradisi leluhur Nabi Adam AS estafet kepada Nabi Ibrahim AS sehingga kehadiran Nabi Muhammad SAW. Penyimpanganpun masih terjadi dengan munculnya ragam agama di dunia ini. Karena itu, agama termasuk agama Islam tidak boleh dipaksakan oleh siapapun, kepada siapapun dan dimanapun. Sejalan dengan opsi yang ditawarkan Tuhan dalam Q.S. al-Kahf/18: 29 sebagai berikut,

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي
الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Katakanlah (Nabi Muhammad), Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu. Maka, siapa yang menghendaki (beriman), hendaklah dia beriman dan siapa yang menghendaki (kufur), biarlah dia kufur.”

¹ Maksud fitrah Allah pada ayat ini adalah ciptaan Allah SWT. Manusia diciptakan Allah SWT dengan naluri beragama, yaitu agama tauhid. Jadi, manusia yang berpaling dari agama tauhid telah menyimpang dari fitrahnya.

Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang-orang zalim yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (dengan meminta minum), mereka akan diberi air seperti (cairan) besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek.

Bahkan firman lain menyatakan dalam Q.S. Yunus/10: 99 sebagai berikut,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?

Terminologi Al-Quran antara Mukmin dan Kafir, hanyalah sebuah predikat pembeda dalam arti identitas keyakinan, tetapi kebebasan untuk memilih salah satu identitas tersebut sepenuhnya menjadi otoritas manusia sendiri.

Bahwa memeluk agama sejatinya harus diikuti dengan keyakinan dan kesadaran yang mendalam terhadap ajaran yang telah ditetapkan agama itu. Bahkan, setiap orang punya hak memilih antara beragama atau tidak beragama. Rasulullah SAW sendiri pernah menawari salah seorang budak perempuannya, Raihanah binti Zaid agar masuk Islam. Namun Raihanah lebih memilih Yahudi sebagai agamanya. Rasulullah SAW tidak marah pada Raihanah hingga akhirnya dia sendiri yang memutuskan masuk Islam.² Ini jelas sebuah teladan dimana sebagai majikanpun Rasulullah SAW tidak pernah memaksa budaknya mengikuti agama yang dianutnya.

Pada riwayat lain yang senada dengan pandangan diatas bersumber dari kitab sejarah dijelaskan:

فَصَلِّ: فِي قُدُومِ وَفِدِ نَجْرَانَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ابْنُ
إِسْحَاقَ: وَفِدَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِدُ نَصَارَى نَجْرَانَ
بِالْمَدِينَةِ، فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ ابْنُ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ وَفِدُ نَجْرَانَ

² Ibn Katsir, *al-Bidâyah wal Hidâyah*, jilid III, Cairo: Dar al-Hadits, 1992, hal. 289.

عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، دَخَلُوا عَلَيْهِ مَسْجِدَهُ بَعْدَ صَلَاةِ
الْعَصْرِ، فَحَانَتْ صَلَاتُهُمْ، فَقَامُوا يُصَلُّونَ فِي مَسْجِدِهِ، فَأَرَادَ النَّاسُ
مَنْعَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "دَعُوهُمْ" فَاسْتَقْبَلُوا
الْمَشْرِقَ، فَصَلُّوا صَلَاتَهُمْ³

“Pasal: Delegasi Najran menghadap Rasulallah SAW Ibn Ishaq berkata: Delegasi Nashoro Najran diutus menemui Rasulallah SAW di Madinah, kata Ibn Ishaq Muhammad bin Ja’far bin al-Zubir telah menyampaikan kepadaku, dia berkata: Ketika delegasi Najran menghadap Rasulallah SAW mereka memasuki Masjid Nabawi setelah sholat Ashar. Ketika tiba waktu kebaktian, mereka melakukannya di Masjid Nabawi. Para Sahabat ingin mencegah mereka, lantas Rasulallah SAW. mengatakan: “Biarkan mereka.” Para delegasi Najran itu melakukan kebaktian menghadap ke Timur.”

Melalui kisah ini bisa diambil *ibroh*/pelajaran bahwan non-Muslim diperbolehkan memasuki Masjid. Ada pandangan Ulama yang bisa dijadikan pegangan seperti Imam Abu Hanifah. Menurut beliau, orang Yahudi dan Nasrani diperbolehkan masuk Masjid termasuk Masjid al-Haram. Abu Hanifah berpendapat bahwa bukan hanya orang Yahudi dan Nasrani diperbolehkan masuk Masjid, tetapi seluruh umat non-Muslim yang menjalani hubungan baik dengan orang Islam. Menurut Abu Hanifah, sekalipun tidak ada keperluan, orang kafir *zimmi* diperbolehkan masuk Masjid.⁴ Pendapat al-Imam Abu Hanifah ini ditentang oleh mazhab lain (al-Imam Maliki, al-Imam Syafi’i, al-Imam Ahmad), bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani boleh memasuki Masjid manapun dengan tujuan kebaikan tetapi tidak Masjid al-Haram. Karena dalam Q.S. al-Taubah/9: 28 dijelaskan,

³ Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyūb bin Sa’ad Syam al-Dīn bin Qayyim al-Jauziyah, *Zād al-Ma’ād fī Hady Khair al-’Ibād*, Juz V, Bairut: Muasasah al-Risālah, 1994, hal. 629

⁴ al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Riyadh: Dar ‘Alim al-Kutub, 2003, hal. 450

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ
عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ
اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwanya). Oleh karena itu, janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini.⁵ Jika kamu khawatir menjadi miskin (karena orang kafir tidak datang), Allah nanti akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.

Sehingga Masjid al-Haram diharamkan bagi selain yang beragama Islam memasukinya. Kenapa al-Imam Abu Hanafi berpendapat demikian? Karena selain pedagang yang membutuhkan relasi dari berbagai kalangan, dia juga berpendapat bahwa yang dimaksud najis itu ialah pemikirannya, maka dia membolehkan melakukan hubungan baik terhadap non-Muslim meskipun di Masjid al-Haram, hubungan yang dilakukannya sebatas hubungan *mu'amalah*.

Jadi, kebebasan beragama disini adalah bebas melakukan hubungan baik serta berbuat adil terhadap sesama manusia. Artinya, hubungan baik itu dilakukan terhadap siapa saja walaupun agama berbeda hal ini merupakan perwujudan toleransi dan hubungan yang terjadi sebatas hubungan *mu'amalah*, bukan akidah maupun ibadah, karena dalam agama Islam telah diatur tentang bagaimana seharusnya berhubungan dengan orang lain baik dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang selalu disebut dengan *habl min al-nas*. Sekalipun Ibu kandung, apabila melarang beribadah kepada Allah SWT dan memerintah agar beriman kepada selain Allah SWT. Maka tidak perlu dipatuhi tetapi tetap melakukan hubungan baik. Sebagaimana disebutkan dalam QS. Lukman/31: 15 sebagai berikut,

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا
وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا^ط وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ^ج ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ
فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

⁵ Setelah tahun 9 H. orang-orang musyrik tidak diperbolehkan mengerjakan haji dan umrah, atau memasuki masjid dan daerah haram menurut pendapat yang lain, baik untuk haji dan umrah maupun untuk keperluan yang lain.

Jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan-Ku dengan sesuatu yang engkau tidak punya ilmu tentang itu, janganlah patuhi keduanya, tetapi pergaulilah keduanya di dunia dengan baik dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian, hanya kepada-Ku kamu kembali, lalu Aku beritahukan kepadamu apa yang biasa kamu kerjakan.

Dalam kitab Tafsir Ibn Katsir, ayat diatas berkaitan dengan peristiwa masuk Islamnya seorang anak yang menyebabkan Ibunya marah. Alkisah, seorang anak bernama Sa'ad bin Malik bersitegang dengan Ibunya lantaran dia masuk Islam. Si Ibu mengancam bahwa dia tidak akan makan dan minum selama tiga malam. Sa'ad berkata kepada Ibunya: "Ibu, demi Allah SWT seandainya engkau mempunyai seratus nyawa yang engkau keluarkan satu demi satu, niscaya aku tidak akan keluar dari agmaku. Kalau Ibu mau makan atau tidak silahkan." Menghadapi keteguhan Iman anaknya, akhirnya si Ibu makan juga.

Kebebasan disini bukan membiarkan agama yang satu memerangi agama yang lain. Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 190 sebagai berikut,

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُعْتَدِينَ

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Selain itu juga kebebasan beragama bukan berarti mengakui kebenaran agama orang lain, tetapi bebas bagi setiap penganut agama untuk menilai dan menganggap agamanya itu adalah agama yang paling benar dan melaksanakan ajaran sesuai dengan agamanya masing-masing.

Dengan demikian akan terjadi hubungan yang harmonis antar umat beragama dan intern umat beragama. Disinilah sebenarnya yang menjadi kunci hidup damai meskipun dalam perbedaan, dengan berlaku baik dan bersifat adil serta memberi kesempatan kepada siapapun (non-Muslim) untuk mengamalkan ajaran agamanya, hal ini bertujuan untuk kerukunan beragama.

Pendapat yang mengatakan berlaku baik kepada non-Muslim ini didukung oleh Q.S. al-Mumtahanah/60: 8 sebagai berikut,

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ
أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

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

Ayat diatas dikuatkan lagi oleh ayat berikutnya bahwa Allah tidak membolehkan menjadikan teman yang jelas-jelas memerangi dan mengusir kita dari kediaman atau kampung halaman kita. Q.S. al-Mumtahanah/60: 9 sebagai berikut,

إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ
وَوَظَاهِرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim.

Dua ayat diatas menjelaskan bahwa boleh berbuat baik kepada Yahudi dan Nasrani sepanjang mereka tidak menggaanggu akidah dan ketentraman hidup. Maka berbuat baik yang dimaksud di sini adalah toleransi dibidang *mu'âmalah* seperti silaturrahim, menghormati tetangga, menjamu dengan baik, berlaku adil kepada orang-orang musyrik yang telah melakukan perjanjian. Dalam bidang akidah dan ibadah tidak ada toleransi sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Kafirun/109: 6 sebagai berikut,

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Untukmu agamamu dan untukku agamaku.

Hal ini menunjukkan bahwa masalah akidah dan ibadah tidak ada toleransi bagi Allah SWT yang menduakan Tuhan dan mencari Tuhan selain Allah SWT adalah kafir, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Syura/42: 11 sebagai berikut,

....لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

....*Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.* (al-Syura/42: 11)

Lebih lanjut, tiada paksaan dalam menganut agama karena telah jelas mana jalan yang lurus dan mana jalan yang sesat. Sangatlah wajar bila seorang pejalan akan memilih jalan yang lurus. Akan menjadi sesuatu yang keliru dalam diri seseorang bila enggan memilih jalan yang lurus padahal membentang jelas dihadapannya. Itu sebabnya, sehingga orang gila dan belum dewasa, atau tidak mengetahui tuntunan agama itu tidak berdosa bila melanggar atau tidak menganutnya karena bagi dia jelas itu belum diketahuinya.⁶

B. Pandangan Mufassir lain tentang Kebebasan Beragama

1. Al-Imam Ibnu Katsir

Dalam kehidupan beragama akan dapat terwujud manakala ada kebebasan dalam masyarakat untuk memeluk agama sesuai dengan keyakinannya. Dalam konteks inilah Al-Qur'an secara tegas melarang untuk melakukan pemaksaan terhadap orang lain agar memeluk Islam. Hal ini ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 256 sebagai berikut,

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

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Sebab *nuzul* ayat ini sebagaimana dinukil oleh al-Imam Ibnu Kasir yang bersumber dari Sahabat Ibnu 'Abbas adalah seorang laki-laki Anshor dari Bani Salimbin 'Auf yang dikenal dengan nama Hushain mempunyai dua anak laki-laki yang beragama Nasrani. Sedangkan dia sendiri beragama Islam. Hushain menyatakan kepada Nabi SAW. "Apakah saya harus memaksa keduanya untuk masuk Islam? kemudian turunlah ayat tersebut di atas."⁷

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbâh*, Ciputat: Lentera Hati, 2009, hal. 668-669.

⁷ Ali as-shobuni, *Mukhtasar Tafsir Ibn Kasir*, t.tp. t.p. t.th. hal. 232.

Ayat yang senada terdapat dalam Q.S. Yunus/10: 99-100 sebagai berikut,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ
الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ

99. Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?
100. Tidak seorang pun akan beriman, kecuali dengan izin Allah dan Dia menimpakan azab kepada orang-orang yang tidak mau mengerti.

Ayat di atas secara tegas mengisyaratkan bahwa manusia diberi kebebasan beriman atau tidak beriman. Kebebasan tersebut bukanlah bersumber dari kekuatan manusia melainkan anugrah Allah SWT karena jika Allah menghendaki tentulah beriman semua manusia yang berada di muka bumi seluruhnya. Ini dapat dilakukanNya antara lain dengan mencabut kemampuan manusia memilih dan menghiasi jiwa mereka hanya dengan potensi positif saja, tanpa nafsu dan dorongan negatif. Tetapi hal itu tidak dilakukanNya, karena tujuan utama manusia diciptakan dengan diberi kebebasan adalah untuk memuji. Allah SWT menganugrahkan manusia potensi akal agar mereka mengunakannya untuk memilih.

2. Syekh Mutawalli al-Sya'rowi

Ketika berkomentar tentang kebebasan beragama, al-Sya'rowi menggunakan beberapa ayat Al-Qur'an. Ayat pertama yang digunakan adalah Q.S. al-Baqarah/2: 256 sebagai berikut,

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

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah

berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Sya'rowi menjelaskan bahwa yang dinamakan *ikrâh* adalah seperti kita membawa perubahan atas suatu pekerjaan yang tidak diketahui secara pasti apakah dia baik jika dikerjakan.

Makna dari ayat diatas adalah bahwa sesungguhnya Allah SWT tidak memaksa makhlukNya dalam beragama meskipun pada hakikatnya Allah pun bisa memaksa makhlukNya pada satu pilihan agama sebagaimana Allah juga memaksa langit, bumi, hewan, tumbuhan serta yang lainnya. Dan sesungguhnya tidak ada seorangpun yang dapat mencegah terhadap apa yang telah dikehendakiNya. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Ra'd/13 :31 sebagai berikut,

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلَّ
لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَيْئَاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَىٰ النَّاسَ
جَمِيعًا ۗ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا
مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ

Sekiranya ada suatu bacaann (Kitab Suci) yang dengannya gunung-gunung dapat digeserkan, bumi dibelah, atau orang mati dapat diajak bicara, (itulah Al-Qur'an). Sebenarnya segala urusan itu milik Allah. Tidakkah orang-orang yang beriman mengetahui bahwa sekiranya Allah menghendaki, tentu Allah telah memberi petunjuk kepada manusia semuanya. Orang-orang yang kufur senantiasa ditimpa bencana disebabkan perbuatan mereka sendiri atau bencana itu terjadi di dekat tempat kediaman mereka, sampai datang janji Allah. Sesungguhnya Allah tidak menyalahi janji.

Begitu pula ketika para utusan Allah SWT ditugasiNya. Mereka tidak melakukan paksaan, akan tetapi dengan ajakan yang baik untuk menyembah kepada Allah semata. Oleh karenanya, Allah menjadikan makhluk yang mengikuti perintah para RasulNya sebagai makhluk pilihan. Allah juga berfirman dalam Q.S. Yunus/10: 99 sebagai berikut,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?

Sesungguhnya yang terpenting dikerjakan oleh para utusan adalah menyampaikan apa yang diperintahkan oleh Allah SWT. Jika seperti itu, maka ada perbedaan antara “paksaan atas agama” dan juga “paksaan untuk mencari agama.” Sebagai contoh apabila kita bertanya kepada seseorang mengapa engkau tidak sholat? Lalu dia menjawab لا إكراه في الدين maka hal ini tidak bisa dipakai untuk dalil yang demikian, karena ayat ini hanya berhubungan dengan akidah dan keimanan. Maka, apabila seseorang telah beriman, berarti dia telah menjadi muslim. Maka, segala konsekuensi yang berhubungan dengan iktikad itu harus ditanggungnya.

Ayat kedua Q.S. al-Baqarah/2: 62 sebagai berikut,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.

Menurut al-Sya'rowi yang dimaksud dengan ayat di atas adalah orang-orang yang beriman atau kesucian yang diturunkan bersama nabi Adam ke bumi. Kemudian datang pula agama-agama baru akan tetapi banyak yang mengingkarinya seperti halnya kaum Nabi Nuh, Nabi Lut AS. Firaun dan sebagainya. Kemudian datang pula agama baru yang banyak diikuti sampai sekarang seperti Yahudi, Kristen dan *Shobaniyah*. Akan tetapi Allah SWT berkehendak ingin mengumpulkan semua agama-agama terdahulu pada risalahnya Nabi

Muhammad SAW.⁸Jadi, mereka yang mengimani Nabi Adam AS ataupun utusan yang lainnya, orang Yahudi, Kristen serta Shobiun, maka Allah SWT memberitahukan bahwa ajaran yang mereka gunakan itu telah selesai. Dan barangsiapa yang beriman kepada Nabi Muhammad SAW maka tidakada keraguan serta tidak pula bersedih hati.⁹

Semua manusia juga dituntut untuk beriman kepada Nabi Muhammad SAW sesungguhnya Nabi SAW juga telah mengajak kepada semuanya untuk beriman kepada risalahnya. Meskipun ada orang yang dahulu pernah hidup di zaman Nabi Adam, Nabi Idris AS serta yang lainnya, mereka juga dituntut untuk mengimani dan membenarkan satu agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW yaitu Islam. Kerena sesungguhnya agama Islam telah menghapus kepercayaan-kepercayaan yang dulu di bumi. Adapun apabila mereka telah beriman, maka tidak ada ketakutan dan kesusahan baginya.

Kedatangan Islam sendiri merupakan suatu upaya untuk menghilangkan anggapan bahwa agama yang mereka anut adalah benar. Sebagaimana pada ayat yang lainnya Allah telah berfirman juga dalam Q.S. Ali ‘Imron/3 :85 sebagai berikut,

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Berkitan dengan ayat diatas, al-Sya’rowi juga menjelaskan bahwa barang siapa mencari agama selain Islam, maka dia tertolak. Adapun yang dimaksudkan dari ayat itu adalah Allah menghendaki pada orang-orang yang mengikuti agama setelah Islam dan beranggapan bahwa agama yang mereka anut adalah benar dan bermanfaat baginya. Maka, dengan ayat diatas, Allah SWT memberikan jawaban bahwa orang yang mencari agama selain Islam maka agamanya tertolak.¹⁰

Rasulullah SAW juga menegaskan dalam sabdanya:

⁸ Mutawalli as-Sya’rowi, *Tafsir as-Sya’rowi*, Cairo: Dar al-Akhbar, 1991, hal. 20.

⁹ Mutawalli as-Sya’rowi, *Tafsir as-Sya’rowi*, ..., hal. 22.

¹⁰ Mutawalli as-Sya’rowi, *Tafsir as-Sya’rowi*..., hal. 40.

حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي عَمْرُو أَنَّ
 أَبَا يُونُسَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَنَّهُ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ
 يَهُودِيٍّ وَلَا نَصْرَانِيٍّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَّا كَانَ مِنْ
 أَصْحَابِ النَّارِ

*Telah menceritakan kepada kami Yunus bun Abdul a'la, telah mengabarkan kepada kami Ibn Wahb dia berkata, telah mengabarkan kepadaku Amr bahwa Abu Yunus telah menceritakan kepadanya, dari Abu Hurairah dari Rasulallah sallallahu 'alaihi wasallam, bahwa beliau bersabda: "Demi Yang jiwaku di Tangan-Nya, tidak seorangpun dari umat manusia yang mendengarku; Yahudi maupun Nasrani, kemudian mati dan tidak beriman dengan ajaran yang aku bawa melainkan dia adalah penghuni neraka."*¹¹

Adapun yang dinamakan kaum Shobaniyah Ulama berbeda pendapat sebagian ada yang mengatakan bahwa mereka adalah umat Nabi Nuh akan tetapi mereka berubah setelah Nabi Nuh tiada kemudian mereka menyembah selain Allah seperti halnya matahari, bulan dan bintang. Pendapat lain mengatakan bahwa yang dinamakan kaum Shobaniyah adalah orang-orang yang berpindah agamayang ada dizamanya kepada agama yang baru. Serta ada pula yang berpendapat bahwa yang dinamakan kaum Shobaniyah adalah sekelompokorang-orang yang berakal. Mereka berkata "bagaimana mungkin kami menyembah berhala, sedangkan kami sendiri yang membuatnya?

Ayat ketiga Q.S. al-Syura/42: 13 sebagai berikut,

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾

¹¹ Mutawalli as-Sya'rowi, *Tafsir as-Sya'rowi...*, hal. 44.

Dia (Allah) telah mensyariatkan bagi kamu agama yang Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh, yang telah Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), dan yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: tegakkanlah agama (keimanan dan ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah-belah di dalamnya. Sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki pada (agama)-Nya dan memberi petunjuk pada (agama)-Nya bagi orang yang kembali (kepada-Nya).

Ayat ini juga diantara ayat yang dikatakan mendukung kebebasan beragama karena dalam ayat ini disebutkan tentang syariat Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad SAW mereka mengatakan bahwa seluruh ajaran para Nabi adalah sama, maka dengan demikian agama-agama yang ada sekarangpun adalah sama. Padahal, ayat ini juga tidak menunjukkan kebenaran faham kebebasan beragama sama sekali. Benar, bahwa pokok ajaran para Nabi seluruhnya adalah sama, seperti yang disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imran/3: 19 sebagai berikut,¹²

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang-orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Dalam menafsirkan ayat tersebut al-Sya'rowi secara tegas mengatakan tidak ada agama yang diterima disisi Allah kecuali Islam. Sebagaimana kita ketahui bahwa disetiap agama lain juga memerintahkan untk berbuat kebajikan dan kepatuhan, akan tetapi semua itu tidaklah berarti bagi Allah. Karena sebagaimana ayat diatas menjelaskan bahwa agama yang diridhoi disisi Allah adalah Islam. Maka, lebih lanjut al-Sya'rowi juga mengutip Q.S. al-Kafirun/109: 6:

¹² Mutawalli as-Sya'rowi, *Tafsir as-Sya'rowi...*, hal. 55.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Untukmu agamamu dan untukku agamaku.

3. Muhammad Sayyid Tantawi

Lafadz لا إكراه في الدين menurut beliau, “merupakan bentuk larangan untuk memasuki suatu agama (Islam), karena paksaan tidak akan mendatangkan manfaat dari sisi mana pun. Jika beragama harus diiringi dengan kemantapan hati, penyerahan jiwa dan raga serta mengarahkan diri kepada Allah (Tuhan penguasa semesta alam) dengan kehendak dan pilihan yang bebas. Sedangkan memaksakan orang lain dapat menambah kebencian (orang yang dipaksa) dan membuatnya berpaling darinya (kebenaran). Oleh sebab itu paksaan dan keberagaman merupakan dua hal berbeda yang tidak bisa dipersatukan, dan tidak mungkin salah satu dari keduanya dapat memberikan manfaat bagi yang lain.

Tanthawi berpendapat bahwa kaum yang belum sampai kepadanya dakwah Islam, dan mereka masih berpegang pada ajaran yang benar yang pada dasarnya mengajarkan tentang iman kepada Allah SWT dan hari akhir serta melakukan kebaikan sesuai dengan petunjuk ajaran agamanya maka yang demikian itu ia akan mendapatkan balasan dari Tuhannya. Sedangkan bagi kaum yang telah sampai kepada mereka dakwah Islam, namun mereka tidak menerima ataupun mengabaikannya, maka mereka tidak akan selamat dari azab Allah SWT, karena mereka beriman kepada selain Allah. Disamping itu syari’at Islam telah menghapus ajaran-ajaran sebelumnya.¹³

Tanthawi juga mengakui bahwa agama Islam adalah agama yang haq (benar), adapun agama-agama lain diluar Islam merupakan kesesatan dan kekufuran, karena sudah nampak jelas sebab-sebab yang menyeru agar memeluk agama Islam. Tetapi bagi mereka yang tetap mengingkarinya maka akan mendapatkan ganjaran dan akibat dari apa yang mereka ingkari.¹⁴

4. Muhammad bin Umar al-Zamakhsyari

Mahmud bin ‘Umar al-Zamakhsyari dalam kitab tafsirnya *al-Kassyâf*, menjelaskan ayat di atas lewat metode tafsir Al-Qur’an bi Al-Qur’an, menafsirkan suatu ayat dengan ayat lainnya. Menurut mufassir yang terkenal karena keahliannya dalam balaghah dan

¹³ Muhammad Sayyid Tantawi. *Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân alKarîm*, jilid 1, cet. III. Kairo: Dar al-Sa’adah, 2008, hal. 202.

¹⁴ Muhammad Sayyid Tantawi. *Tafsîr al-Wasîth li al-Qur’ân alKarîm...*, jilid 1, cet. III, hal. 769.

sastra Arab itu, ayat “*lâ ikrâha fî al-dîn ...*” merupakan konsekuensi dari firman Allah yang lain, , yakni:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?

Al-Zamaskhsyari menegaskan bahwa persoalan keimanan adalah persoalan pilihan pribadi manusia, dan tidak boleh ada unsur paksaan. Upaya pemaksaan untuk memilih atau beragama bertentangan dengan sunnah Allah yang tercakup dalam surah Yunus di atas.¹⁵ Setelah turun ayat di atas Rasul SAW mengatakan: “saudara-saudaramu itu memiliki pilihan, jika anak-anak dan saudaramu itu memilih kamu, maka mereka bagian daripadamu (seagama denganmu). Jika anak-anak dan saudaramu itu memilih yang belum masuk Islam itu, maka mereka bagian dari yang belum masuk Islam itu”.¹⁶

5. Al-Razi

Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah/2: 256,

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

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

¹⁵ Menurut Ibn Abbas, ayat ini turun ketika Nabi berusaha supaya pamannya, Abû Thalib beriman kepada Allah. *Al-Qurthubî, Al-Jami' li Ahkâm al-Qur'ân*, juz IV (Kairo: Dâr alMa'rifah, t.t.), hal. 680

¹⁶ Abd al-Rahman bin al-Kamal Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Durr al-Mansûr*, juz II Beirut: Dâr al-Fikr, 1993, h. 20.

Al-Razi membawa perbedaan pendapat Ulama Mu‘tazilah dan Fuqaha. Makna *lâ ikrâha fî al-dîn* yang sesuai dengan pandangan Mu‘tazilah, menurutnya, adalah Allah SWT. tidak membangun keimanan dia atas paksaan dan tekanan, tapi atas dasar kemandirian dan pilihan. Al-Razi tidak mengatakan secara eksplisit apakah dia setuju atau tidak dengan pandangan ini. Dia menulis, dunia ini adalah tempat cobaan dan ujian, dan pemaksaan atas agama membatalkan makna cobaan dan ujian itu, sembari mengutip ayat *fa man syâ`a fal yu`min wa man syâ`a fal yakfur* (barang siapa mau, maka dia beriman; dan barang siapa mau maka dia boleh kafir). Sementara para fuqaha berpendapat, demikian tulis al-Razi, ayat itu berlaku khusus bagi Ahl al-Kitab dan Majusi. Mereka tidak diperangi jika membayar jizyah. Bagaimana dengan orang-orang kafir yang masuk Yahudi atau Kristen? Fuqaha terbagi dua. Sebagian berpendapat, orang kafir yang membayar jizyah tidak perlu diperangi. Sebagian lain berpendapat, mereka tetap diperangi, dan oleh karena itu, boleh dipaksa masuk Islam.¹⁷

6. Muhammad Rasyid Ridha

Menurut dia kata *dîn* (agama) secara bahasa berarti balasan (*al-Jaza`*) dan juga berarti kepatuhan dan ketundukkan yang menjadi sebab diperolehnya balasan. Kata *dîn* juga berarti syari‘at, yakni seperangkat amal perbuatan yang menjadi tanggung jawab kepada Allah SWT. Sedang kata *Islâm* adalah bentuk *mashdar* (verbal) dari kata *aslama* yang berarti tunduk, menyerahkan diri, menunaikan kewajiban dan memasuki kedamaian. Penamaan agama yang benar dalam A-Qur‘an dengan sebutan *Islâm*, menurutnya sejalan dengan seluruh makna bahasa tersebut yang merujuk pada kata sifat, bukan nama agama atau institusi tertentu, sehingga kata *Islâm* dalam firman Allah SWT Q.S. Ali ‘Imran/3: 19,

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ
بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ
سَرِيعُ الْحِسَابِ

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang-orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara

¹⁷ Muhammad al-Razi Fakhr al-Din, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâîth al-Ghaib*, jilid 7, Beirut: Dar al-Fikr, 1981, hal. 15-16

mereka. Siapa yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan (-Nya).

Mencakup pengertian seluruh agama-agama “murni” yang dibawa oleh para Nabi yang diutus sebelum Nabi Muhammad SAW.¹⁸

Menurutnya, hasil pengertian diatas juga diperkuat dengan merujuk kepada ayat-ayat lain yang berisi penyematan atribut sebagai muslim kepada utusan Allah SWT khususnya Nabi Ibrahim dan Nabi Ya'qub AS. Sebagaiman dalam Q.S. al-Baqarah/2: 128,

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا
وَتُبَّ عَلَيْنَا إِيَّاكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang berserah diri kepada-Mu, (jadikanlah) dari keturunan kami umat yang berserah diri kepada-Mu, tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan manasik (rangkaiian ibadah) haji, dan terimalah tobat kami. Sesungguhnya Engkau adalah Yang Maha Penerima Tobat lagi Maha Penyayang.

Begitu juga dalam Q.S. al-Baqarah/2: 133 dan al-An'am/6: 161-163, bahwa Nabi Ya'qub ketika memberi nasihat kepada anaknya: “*Apa yang kalian sembah sepeninggalanku? Mereka menjawab: “Kami akan menyembah Tuhanmu dan Tuhan nenek moyangmu, Ibrahim, Ismail dan Ishak, yaitu Tuhan Yang Maha Esa dan kami hanya muslim/tunduk patuh padanya.”*

Dalam hal ini, Rasyid Ridha menjelaskan, bahwa dalam penafsiran ayat ini gurunya, Muhammad Abduh, tidak banyak memberikan penjelasan. Hanya saja, dari sedikit penjelasan gurunya yang sempat dia tangkap, bahwa menurutnya muslim sejati dapat dirumuskan dalam pandangan Al-Qur'an adalah “orang yang tidak menyekutukan Tuhan, ikhlas dalam beramal: apapun agamanya, kapanpun dia hidup dan dimanapun dia berada.”¹⁹ Pandangan tersebut selanjutnya digagas oleh Rasyid Ridha menjadi gagasan tentang kesatuan agama para Nabi dan Rasul.²⁰ Dengan demikian,

¹⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafis al-Manâr*, Vol. III, Mesir: Dar al-Manâr, 1367, hal. 213.

¹⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafis al-Manâr...*, Vol. III, hal. 213-214.

²⁰ Lebih lanjut menurut Rasyid Ridha, Ali Kitab (Yahudi dan Nasrani) secara umum dipandang telah mengalami perpecahan menjadi kelompok-kelompok yang membawa mereka keluar dari esensi *al-Islâm* yang disebut pada awal ayat ini. Faktor

Rasyid Ridha menjadikannya sebagai pondasi utama dan salah satu prinsip persatuan Islam universal yang menopang reformasi kemanusiaan, kemasyarakatan, politik maupun kebangsaan. Prinsip-prinsip tersebut adalah kesatuan manusia, kesatuan hukum, kesatuan peradilan, kesatuan bahasa, kesatuan kedudukan dalam beragama, serta kesatuan agama dengan tetap mempertahankan kebebasan beragama.

Kebebasan beragama beranggapan bahwa kebenaran tidak hanya datang dari sumber yang satu, yang serba ideal, melainkan juga berasal dari sumber lainnya yang bersifat plural. Pandangan ini dipelopori oleh Leibniz dan Russel. Di Inggris kebebasan beragama semakin populer pada awal abad 20 melalui para tokoh seperti F. Maitland, S.G. Hobson, Harold Laski, R.H. Tawney dan GDH Cole.²¹

Wacana kebebasan beragama yang digulirkan oleh baik John Locke (1634-1704), Leibniz (1664-1716) maupun Rousseau (1712-1778) dilakukan untuk menetralsir kontroversi antara Gereja Anglikan dan Gereja Katolik serta kemunculan denominasi yang ada dalam Protestan. Dari sinilah kemudian para filsuf itu menggalang perlunya kebebasan beragama, tanpa ada dominasi kelompok mayoritas Katolik terhadap minoritas Protestan di Perancis abad 17.²²

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Haryatmoko,²³ bahwa ajaran toleransi dan kebebasan beragama yang digagas oleh Locke, terdapat tiga poin: pertama, hanya ada satu jalan atau agama yang benar; kedua, tidak seorangpun yang akan diselamatkan bila tidak percaya pada agama yang benar; ketiga, kepercayaan tersebut diperoleh manusia melalui akal budi dan argumen, bukan melalui kekuatan untuk mempropagandakan kebenaran dan keselamatan.

penyebabnya tidak lain adalah adanya rasa dengki dan pelanggaran norma yang melanda para pemuka agama. Misalnya ayat ini adalah anjuran untuk menjauhi perpecahan dalam beragama seperti yang terjadi dalam sejarah kaum agamawan terdahulu. Agama yang dibawa oleh Nabi Isa sebenarnya bertujuan untuk *tauhid*, namun menurutnya atas itulah runtuh akibat ulah para pemuka agama, khususnya para penguasa dan rohaniawan Roma, sehingga agama yang semula tunggal itu terpecah menjadi kelompok-kelompok yang saling bermusuhan. Muhammad Rasyid Ridha, *Tafîs al-Manâr*, Vol. III, Mesir: Dar al-Manâr, 1367, hal. 215-218.

²¹ Muhyar Fanani, "Mewujudkan Dunia Damai: Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat," dalam *Jurnal Wacana Hukum Islam*, Vol. 04 No. 4 Tahun 2003, hal 19.

²² Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jakarta: Kanisius, 1980, hal. 36.

²³ Haryatmoko, *Pluralisme Agama dalam Perspektif Filsafat, Diktat Kuliah Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: PPS IAIN Sunan Kalijaga, 1999, hal. 24.

Oleh karena itu tidak seorangpun, baik secara pribadi maupun kelompok dan bahkan lewat institusi berhak menggunakan kekuatan untuk tujuan tersebut. Sejalan dengan Locke, keprihatinan Leibniz terhadap konflik Katolik-Kristen yang berujung perang selama 30 tahun (1618-1645) mendorongnya untuk berpikir secara plural. Dalam pandangan Leibniz, dunia ini terdiri dari bagian-bagian kecil atau substansi-substansi sederhana yang disebut monade, setiap monade mencerminkan dunia secara keseluruhan (universal). Oleh sebab itu, konflik atau perang berarti berlawanan dengan harmoni universal dunia.²⁴

Sementara itu menurut Muhammad Legenhausen, terdapat lima macam wajah kebebasan beragama: Pertama, kebebasan beragama moral. Kebebasan beragama ini menyeru kepada semua pihak, khususnya umat Kristiani untuk menjalin hubungan yang harmonis dengan agama lain, menjauhkan arogansi dan menyebarkan toleransi. Tokoh pencetus kebebasan beragama ini adalah Fridrich Schleiermacher, Rudolf Otto dan secara par-exellence adalah John Hick. Legenhausen menyebutnya sebagai kebebasan religius-normatif. Kedua, kebebasan agama soteriologi. Kebebasan beragama ini berpandangan, bahwa selain umat Kristen juga bisa memperoleh keselamatan Kristiani. Kebebasan beragama ini merupakan lanjutan dari kebebasan religius-normatif. Ketiga, kebebasan beragama epistemologis. Kebebasan beragama ini menegaskan bahwa umat Kristiani tidak memiliki pembenaran (justification) yang lebih mantap atas keimanan mereka dibandingkan para penganut agama lain. Oleh karena itu para penganut agama-agama besar di dunia ini memiliki kedudukan yang sama dalam konteks justifikasi keyakinan agama paling tepat ditemukan dalam pengalaman keagamaan (religious experience). Keempat, kebebasan beragama aletis. Kebebasan beragama ini menegaskan, bahwa kebenaran agama harus ditemukan dalam agama-agama selain Kristen dengan derajat yang sama sebagaimana yang dapat ditemukan dalam agama Kristen. Kelima, kebebasan deontis. Kebebasan beragama ini, bahwa pada beberapa daur sejarah tertentu (diachronic), Tuhan memberikan wahyu untuk umat manusia melalui seorang Nabi atau Rasul. Perintah dan kehendak Ilahi ini terus menyempurna dan melahirkan keragaman tradisi agama. Ditetapkannya Muhammad sebagai pembawa risalah Islam

²⁴ Robert C. Solomon dan Katherine M. Higgins, *Sari Sejarah Filsafat*, diterjemahkan oleh Saut Pasaribu, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2002, hal. 370.

terakhir, memutuskan mata rantai penyempurnaan tradisi agama, sekaligus menuntut seluruh umat manusia untuk memeluk wahyu terakhir ini sebagai konsekuensi dari pengamalan dan pelaksanaan perintah Ilahi.²⁵

Dalam konteks ini, terdapat dua kelompok pemikiran besar dalam merespon kebebasan beragama tersebut. Kelompok pertama menganggap bahwa kebebasan beragama sebagai sesuatu yang niscaya (*conditio sin quanon*), sedangkan kelompok kedua menganggap bahwa kebebasan beragama sebagai paham dan bukan hal yang niscaya.

Di Barat sendiri terdapat dua aliran besar terkait dengan hal tersebut, yaitu paham yang dikenal dengan program teologi global (*global theology*) dan paham kesatuan agama-agama (*trancendent unity of religions*), atau dengan istilah lain, paham “modern” dan paham “tradisional.” Munculnya kedua aliran di atas dilatarbelakangi oleh motif yang berbeda. Bagi aliran pertama (*modern*) yang pada umumnya diwarnai oleh perspektif sosiologis, motif utamanya adalah tuntutan modernisasi dan globalisasi. Atas dasar ini, maka agama harus dikaitkan dengan dua tuntutan dimaksud. Gagasan yang ditawarkan oleh kelompok ini adalah konsep dunia tanpa batas geografis, kultural, ideologis, teologis dan seterusnya. Artinya, semua identitas tersebut harus dilebur dengan zaman modern. Mereka yakin bahwa agama-agama itu berevolusi dan pada gilirannya akan saling mendekat, tidak ada perbedaan, alias “semua agama sama”.

Sementara aliran kedua (*tradisional*) yang pada umumnya menggunakan pendekatan filosofis dan teologis, justru menolak dua tuntutan modernisasi dan globalisasi tersebut yang cenderung mengetepikan agama. Kelompok ini berusaha mempertahankan eksistensi agama dan tradisi-tradisinya melalui pendekatan religius-filosofis. Agama tidak bisa begitu saja diubah sesuai tuntutan zaman, modernisasi atau globalisasi. Namun kelompok ini kemudian juga menawarkan konsep yang diambil secara paralel dari tradisi-tradisi agama. Salah satu konsep utamanya adalah “Sophia-Perrenis” (*al-Hikmah al-Khâlidah*), atau dalam Hindu disebut Sanata Dharma.

Senada dengan penjelasan tentang latar belakang munculnya kebebasan beragama ini, Anis Malik Thoha²⁶ mengungkapkan,

²⁵ Muhammad Legenhausen, *Islam and Religious pluralism*, diterjemahkan oleh Arif Mulyadi dan Ana Farida, Jakarta: Lentera Basritama, 2002, hal. 8-10.

²⁶ Anis Malik Thoha, *Wacana Kebenaran Agama dalam Perspektif Islam: Telaah Kritis Gagasan Pluralisme Agama*, Malang: UMM, 2005, hal. 60-61.

bahwa kebebasan beragama muncul dilatarbelakangi oleh maraknya pemikiran liberalisme di bidang sosial politik yang menandai tatanan dunia abad modern. Agama harus mampu menyesuaikan diri dengan wacana-wacana modern-global, seperti: HAM, demokrasi, egalitarianisme, dan kebebasan beragama. Jika proses liberalisasi politik di Barat telah melahirkan “pluralisme politik,” maka liberalisasi agama juga melahirkan “kebebasan beragama,” yaitu memposisikan semua agama sebagai sama benarnya. Dengan demikian menurut Anis, kebebasan beragama lahir dari rahim liberalisme politik. Diantara tokoh pengusung mazhab kebebasan beragama ini adalah Ernst Troeltsch (1865-1923), seorang teolog Kristen liberal yang menganggap bahwa tidak ada kebenaran mutlak dalam semua agama, alias bersifat relatif. Lalu diikuti oleh tokoh lain seperti William E. Hocking dan Arnold Toynbee (1889-1975).

Menurut Anis, kebebasan beragama di dunia Islam masih merupakan wacana baru dan tidak memiliki akar ideologis atau teologis yang kuat. Ide kebebasan beragama di dunia Islam adalah akibat dari pengaruh penetrasi Barat modern yang muncul pada masa perang dunia kedua, yaitu ketika para generasi muda Islam telah mengenyam pendidikan Barat. Ide kebebasan beragama ini kemudian menyusup ke pemikiran Islam melalui karya-karya mistikus Barat Muslim seperti Fritjhof Schuon, Rene Guenon dan seterusnya. Di Barat dikenal nama-nama seperti: John Hick, W.C. Smith, T.S. Eliot, Titus Burckardt, Hans Kung, Huston Smith, J.B. Cobb, Raimundo Panikkar, dan seterusnya.

Kritik Anis, bahwa kebebasan beragama pada hakikatnya tidak lebih baik atau malah lebih buruk dari claim-claim sebelumnya, karena claim kebebasan beragama tidak saja merelatifkan claim-claim kebenaran agama yang ada, tetapi sebenarnya juga ingin menghegemoni claim-claim tersebut, sehingga hanya claim kebebasan beragama saja yang dianggap mutlak benar dan justru tidak toleran. Oleh sebab itu claim kebebasan beragama ini sangat problematik dan berbahaya bagi kehidupan religius dan spiritual manusia, karena istilah kebebasan beragama selama ini telah dipahami dan didesain dalam bingkai sekuler, liberal dan logika positivisme Barat. Akibatnya agama dianggap sebagai human response yang hanya bersifat sosiologis. Anis kemudian berkesimpulan, bahwa claim kebenaran pluralisme agama tidak saja inconsistent, tetapi malah inaplicable.

Dikalangan agamawan Indonesia, baik Islam maupun Kristen, kebebasan beragama juga direspon dan dimaknai secara berbeda-beda (terdapat pro dan kontra). Bagi kelompok Islam radikal seperti

Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dengan tegas mereka menolak kebebasan beragama. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Ismail Yusanto, juru bicara HTI, bahwa kebebasan beragama adalah absurd. Senada dengan Anis, Yusanto menegaskan, bahwa kebebasan beragama adalah paham dari Barat yang dikembangkan dari teologi inklusif yang bertentangan dengan Al-Qur'an Q.S. Ali Imran/3: 85,

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ
الْخَاسِرِينَ

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.

Berdasarkan ayat tersebut, Yusanto yakin, bahwa kebenaran hanyalah milik dan monopoli umat Islam.²⁷ Dikalangan Kristen, pandangan ini sudah dikenal lama bahkan sejak abad pertama, sehingga dikenal ungkapan extra ecdesiam nulla salus (tidak ada keselamatan di luar gereja). Tokohnya antara lain Karl Bath dan Hendrick Kraemer dan pada umumnya para teolog evangelis.²⁸

Sementara itu Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengharamkan kebebasan beragama adalah kebebasan dalam pengertian, bahwa "semua agama adalah sama." Karena menurut MUI, implikasi pemahaman seperti ini akan mengubah aspek-aspek baku dari suatu ajaran dengan mengikuti ajaran lain, yang demikian itu tidak dikehendaki oleh ajaran manapun. Sejalan dengan MUI, Frans Magnis Suseseno²⁹ juga tidak setuju dengan paham relativisme agama-agam ini. Menurut Suseno, kebebasan beragama bukanlah relativisme dan bukan pula paham yang mengakui bahwa semua agama adalah sama benarnya, melainkan kebebasan beragama adalah suatu realitas yang harus diterima bahwa manusia hidup bersama dalam keberbedaan baik budaya maupun agama.

Teologi inklusif dan kebebasan beragama dikembangkan untuk mendukung upaya dialog antar agama. Dari kalangan Kristen,

²⁷ Sumbulah, *Islam Radikal dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivistis Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2006, hal 13.

²⁸ Budhy Munawar Rahman, *Pluralisme dan Teologi Agama-Agama Kristen-Islam*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 31-86.

²⁹ Frans Magnis Suseno, *The Challenge of Pluralism*, Makasar: UIN Alauddin, 2006, hal. 13-26.

nama-nama seperti Karl Rahner, Raimundo Panikkar, George Khodr dan Hans Kung dikenal sebagai tokoh-tokoh inklusif, sementara W.C. Smith, Paul Kritter dan John Hick dianggap sebagai tokoh-tokoh kebebasan beragama. Dikalangan Islam, teologi inklusif dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Thabathaba'i, dan Jawad Mughniyah. Mereka ini mendasarkan pandangannya pada Q.S. al-Baqarah/2: 62 dan al-Maidah/5: 69,

a. Q.S. al-Bâqarah/2: 62,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja (diantara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan (pasti) mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih hati.

b. Q.S. al-Mâidah/5: 69,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالصَّابِرِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabiin, dan Nasrani, siapa yang beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka dan mereka pun tidak bersedih.

Yakni ayat-ayat yang menjanjikan keselamatan kepada penganut agama Kristen, Yahudi dan Shabi'in. Sementara itu Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr dan Fazlurrahman dianggap sebagai tokoh-tokoh yang mewakili pandangan kebebasan beragama. Sebagai contoh, Fazlurrahman yang berpegang pada semangat Al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 148 dan al-Maidah/5: 48,

وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ
بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Bagi setiap umat ada kiblat yang dia menghadap ke arahnya. Maka, berlomba-lombalah kamu dalam berbagai kebajikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu.

Dan Surat al-Maidah/5: 48,

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا
جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ
لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا
الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ
تَخْتَلِفُونَ

Kami telah menurunkan kitab suci (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad) dengan (membawa) kebenaran sebagai pembenar kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan sebagai penjaganya (acuan kebenaran terhadapnya). Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan.

Dalam dua ayat ini beliau menegaskan tentang arti pentingnya perbedaan agama dan agar setiap pemeluk agama saling kompetitif untuk berbuat kebajikan bukan sebaliknya, saling bermusuhan, dan

di akhirat kelak Tuhan akan menjelaskan perbedaan-perbedaan itu.³⁰ Di kalangan Muslim Indonesia, yang tergolong inklusif misalnya Mukti Ali, Alwi Shihab dan Abdurrahman Wahid, sementara yang tergolong pluralis seperti Djohan Effendi dan Nurcholish Madjid.

Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural ditinjau dari berbagai aspeknya, baik etnis, bahasa, budaya maupun agama. Ini artinya, bahwa pluralitas merupakan realitas dan keniscayaan bagi masyarakat Indonesia. Menurut Heldred Geertz, sebagaimana yang dikutip oleh Zada,³¹ bahwa di Indonesia terdapat lebih dari tiga ratus etnis, masing-masing etnis memiliki budayanya sendiri dan lebih dari dua ratus lima puluh bahasa yang digunakan, dan hampir semua agama besar dunia terdapat didalamnya selain dari ragam agama asli itu sendiri. Seperti pengamatan Coward, bahwa setiap agama muncul dalam lingkungan yang plural ditinjau dari sudut agama dan membentuk dirinya sebagai tanggapan terhadap kebebasan beragama tersebut. Oleh sebab itu, kebebasan beragama jika tidak dipahami secara benar dan arif oleh masing-masing pemeluk agama akan menimbulkan dampak, tidak hanya berupa konflik antarumat beragama, tetapi juga konflik sosial dan disintegrasi bangsa.

Masyarakat Madani adalah lukisan ideal Islam masa lalu yang dikenal dengan masyarakat *salaf*,³² yang telah melahirkan sebuah negara, yang sudah sangat maju dibandingkan dengan negara-negara pada masanya atau yang pernah ada dalam sejarah sebelumnya. Ini digambarkan oleh Robert N. Bell, sosiolog Amerika Serikat terkemuka: “Tidak lagi dapat dipersoalkan bahwa dibawah Nabi Muhammad SAW masyarakat Arab telah membuat lompatan jauh kedepan dalam kecanggihan sosial dan kappasitas politik. Tatkala struktur yang telah terbentuk dikembangkan oleh para Khalifah pertama untuk menyediakan prinsip penyusunan suatu imperium dunia, hasilnya sesuatu masa dan tempat yang sangat modern. Dia modern dalam hal tingginya tingkatan komitmen, keterlibatan dan partisipasi yang diharapkan dari kalangan rakyat jelata sebagai anggota masyarakat. Dia modern dalam hal keterbukaan kepemimpinannya untuk dinilai, kemampuan mereka menurut

³⁰ Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Maysrakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Yayasan Waqaf Paramadina bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004, hal. 207.

³¹ Hamami Zada, *Agama dan Etnis: Tantangan Pluralisme di Indonesia*, Jakarta: Nuansa Fatayat, 2006, hal. 184.

³² Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 92-93.

landasan-landasan universalitas dan dilambangkan dalam upaya melambangkan kepemimpinan yang tidak bersifat turun temurun. Meskipun pada saat-saat yang paling dini muncul hambatan-hambatan tertentu yang menghalangi masyarakat untuk sepenuhnya melaksanakan model yang dicontohkan Nabi itu. Namun mereka sudah sedemikian cukup dekatnya menampilkan suatu model bagi susunan masyarakat modern yang lebih baik dari yang dapat dibayangkan. Upaya orang Muslim modern untuk melukiskan masyarakat tersebut sebagai contoh yang sesungguhnya terlihat dari nilai-nilai nasionalisme, partisipatif dan egaliter yang sama sekali bukanlah suatu pembentukan ideologis yang tidak historis. Eksperimen itu terlalu modern pada masa itu.”³³

Masyarakat *salaf* ini, menurut Nurcholis, dalam bahasa modern sekarang menjadi generasi yang menerapkan secara empiris prinsip normatif Islam tentang egalitarianisme, demokrasi, partisipasi dan keadilan sosial sebagaimana dikatakan oleh Bell diatas. Masyarakat ini telah menyajikan kepada umat manusia, sebuah gambaran tatanan sosial politik yang telah mengenal kehidupan berkonstitusi, dibawah naungan konstitusi yang dikenal dengan sebutan Piagam Madinah.

Dalam kaitan ini, istilah masyarakat Madani sebenarnya hanya salah satu diantara beberapa istilah lain yang sering kali digunakan orang untuk menyebut masyarakat sejahtera. Disamping masyarakat Madani, padanan kata yang sering digunakan adalah masyarakat warga atau kewargaan, masyarakat sipil, masyarakat beradab atau masyarakat berbudaya.³⁴

Perlunya manusia kembali membangun suatu masyarakat Madani yang pernah dibangun oleh Nabi Muhammad SAW dimana ketika Nabi SAW berhijrah serta hidup mapan di kota tempat hijrahnya itu, Nabi SAW segera merubah nama *Yatsrib* menjadi *al-Madinah*. Secara konvensional, perkataan Madinah memang diartikan sebagai kota. Tetapi secara ilmu kebahasaan perkataan itu mengandung makna peradaban. Karena itu tindakan Nabi mengubah nama *Yatsrib* menjadi Madinah pada hakikatnya adalah sebuah pernyataan niat, ataupun proklamasi, bahwa beliau bersama pendukungnya yang terdiri dari kaum Muhajirin dan Anshor hendak mendirikan dan membangun masyarakat beradab.³⁵

³³ Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi...*, hal. 32, 33 dan 35.

³⁴ Adi Suryadi Culla, *Masyarakat Madani*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999, hal. 3.

³⁵ Nurcholis Madjid, *Munuju Masyarakat Madani...*, hal. 51

Membangun masyarakat Madani atau masyarakat yang beradab itulah yang dilakukan Nabi selama sepuluh tahun di Madinah, dimana masyarakat demokratis, masyarakat yang adil, terbuka, serta terwujudnya kebebasan beragama dengan landasan taqwa kepada Allah SWT dan taat kepada ajaran-ajaranNya. Masyarakat tersebut bercirikan egalitarianisme, yakni terbuka dan menghargai siapa saja.³⁶

Menurut Philip K. Hitti, hijrah yang menandai berakhirnya periode Makkah berganti dengan periode Madinah merupakan peristiwa sejarah yang penting dalam catatan kehidupan, telah berakhir zaman penganiayaan, pengasingan dan penindasan, berganti dengan zaman kesuksesan dan kejayaan Islam. Selama di Makkah Nabi diremehkan bahkan disakiti, sebaliknya di Madinah Nabi tidak sebagai pemimpin yang dihormati tetapi sekaligus sebagai kepala negara.³⁷

Dalam rangka memperkokoh masyarakat dan negara baru itu, Nabi SAW segera meletakkan dasar-dasar kehidupan beragama masyarakat. Dasar pertama, pembangunan Masjid, selain untuk tempat shalat, juga sarana penting untuk mempersatukan dan mempertalikan jiwa mereka. Kedua, adalah ukhuwah Islamiyah, persaudaraan sesama Muslim. Nabi SAW mempersaudarakan antara golongan Muhajirin dan Anshar.³⁸ Ketiga, hubungan persahabatan dengan pihak-pihak lain yang tidak beragama Islam. Di Madinah, disamping orang-orang Arab Islam, juga terdapat golongan masyarakat Yahudi dan orang-orang Arab yang masih menganut agama nenek moyang mereka. Agar stabilitas masyarakat dapat diwujudkan, Nabi Muhammad SAW mengadakan ikatan perjanjian dengan mereka. Sebuah piagam yang menjamin kebebasan beragama orang-orang Yahudi. Setiap golongan masyarakat memiliki hak tertentu dalam bidang politik dan keagamaan. Kemerdekaan beragama dijamin, dan seluruh anggota masyarakat berkewajiban mempertahankan keamanan negeri dari serangan luar.

Piagam Madinah sangat besar artinya dalam sejarah kehidupan beragama umat Islam. Dia dipandang sebagai undang-undang dasar tertulis yang pertama sepanjang sejarah peradaban dunia. Sebelum Nabi Muhammad SAW para penguasa dunia tidak

³⁶ Nurcholis Madjid, *Munuju Masyarakat Madani...*, hal. 52

³⁷ K. Ali, *Sejarah Islam: Tarikh Pra Modern*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000, hal. 42

³⁸ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002, hal 77.

menyertakan undang-undang tertulis untuk mengatur dasar-dasar kekuasaannya.

Bila dirujuk kepada teks Piagam Madinah dan diteliti secara cermat prinsip-prinsip yang terkadang didalamnya lebih luas dan lebih kaya. Prinsip-prinsip dimaksud adalah persamaan, umat dan persatuan, kebebasan, toleransi beragama, tolong menolong dan membela yang teraniaya, musyawarah, keadilan, persamaan hak dan kewajiban, hidup bertetangga, pertahanan dan perdamaian, amar ma'ruf nahi munkar, ketaqwaan, dan kepemimpinan yang terangkum dalam butir-butir piagam yang terdiri dari 47 pasal.³⁹

Namun, dukungan tersebut belum membuat posisi beliau benar-benar mantap. Karena penduduk Madinah menurut pembagian geneologi maupun etnis dan keyakinan terbagi kedalam beberapa kelompok sosial yang saling berbeda dalam caa berfikir dan kepentingan. Untuk itu, beliau membuat perjanjian tertulis yang dapat diterima oleh semua kelompok sosial.

Nabi Muhammad SAW dalam membuat piagam tersebut, bukan hanya memperhatikan kepentingan atau kemaslahatan masyarakat non Muslim. Piagam itu mejadi landasan bagi tujuan utama beliau, yaitu mempersatukan penduduk Madinah secara integral yang terdiri dari unsur-unsur heterogen. Beliau tidak hendak menciptakan persatuan orang-orang muslim saja secara eksklusif, terpisah dari komunitas-komunitas lain di wilayah itu. Karenanya, ketetapan-ketetapan piagam menjamin hak semua kelompok sosial memperoleh persamaan dalam masalah-masalah umum sosial, dan politik sehingga dapat diterima oleh semua pihak, termasuk kaum Yahudi. Fakta historis ini, menurut Hitti, merupakan bukti nyata kemampuan Nabi Muhammad SAW melakukan negosiasi dan konsolidasi dengan berbagai golongan bangsa dan agama di Madinah.

Disebut piagam, karena isinya mengakui hak-hak kebebasan beragama dan berkeyakinan, kebebasan berpendapat dan kehendak umum warga Madinah supaya keadilan terwujud dalam kehidupan mereka, mengatur kewajiban-kewajiban kemasyarakatan semua golongan, menetapkan pembentukan persatuan dan kesatuan semua warga dan prinsip-prinsipnya untuk menghapuskan tradisi dan praturan kesukuan yang tidak baik. Disebut konstitusi karena didalamnya terdapat prinsip-prinsip untuk mengatur kepentingan umum dan dasar-dasar sosial politik yang bekerja untuk membentuk

³⁹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam...*, hal 97.

suatu masyarakat dan pemerintah sebagai wadah persatuan penduduk Madinah.

Munawir Sjadzali menulis bahwa batu-batu dasar yang telah ditetapkan oleh Piagam Madinah sebagai landasan etika bagi kehidupan beragama untuk masyarakat di Madinah adalah sebagai berikut:

- a. Semua pemeluk Islam, meskipun berasal dari banyak suku, tetapi merupakan satu komunitas.
- b. Hubungan antar sesama anggota komunitas Islam dan antar anggota komunitas Islam dan anggota komunitas-komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip bertetanggabaik, saling membantu dalam menghadapi musuh bersama, membela yang teraniaya, saling menasehati, menghormati sesama kebebasan beragama, dan piagam itu sebagai konstitusi negara Islam yang pertama tidak menyebut agama negara.⁴⁰

Nabi Muhammad SAW bukanlah hanya sekedar sebagai penyebar agama (Rasul), tetapi beliau sekaligus sebagai seorang negarawan yang besar. Negara Madinah membuktikan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah negarawan terbesar, tidak hanya pada zamannya tetapi juga sepanjang sejarah. Pasal-pasal yang dirumuskan dalam Piagam Madinah menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak haanya bermaksud memperkuat kekuasaannya untuk menghadapi serangan musyrik Makkah, tetapi tujuan utama justru untuk menggalang kerukunan bagi warga negara di kota Madinah.

7. Muhammad Quraish Shihab

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

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

⁴⁰ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 15-16.

Setelah jelas bagi setiap orang, melalui ayat yang lalu, siapa Allah dan kewajibanNya untuk disembah, serta keharusan mengikuti agama yang ditetapkanNya, serta jelas pula baha Allah memiliki kekuasaan yang tidak terbandung, maka bias jadi ada yang menduga bahwa hal tersebut dapat menjadi alasan bagi Allah untuk memaksa makhluk menganut agamaNya, apalagi dengan kekuasaanNya yang tidak terkalahkan itu. Untuk menampik dugaan ini, datanglah ayat 256 di atas.

Tidak ada paksaan dalam menganut agama. Mengapa ada paksaan? Padahal Allah tidak membutuhkan sesuatu. Mengapa ada paksaan? Padahal sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat saja.⁴¹ Perlu dicatat, bahwa yang dimaksud dengan *Tidak ada paksaan* dalam menganut adalah menganut akidahnya. Ini berarti jika seseorang telah memilih satu akidah, katakana saja akidah Islam, maka dia terikat dengan tuntunan-tunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintah-perintahNya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanNya. Dia tidak boleh berkata, “Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak, berzina atau nikah.” Karena bila dia telah menerima akidahnya, maka dia harus melaksanakan tuntunannya.

Kembali kepada penegasan ayat ini, *tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama:* Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. AgamaNya dinamai Islam, yakni damai.⁴² Kedamaian tidak dapat diraih kalua jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama Islam.

Mengapa ada paksaan? Padahal telah jelas jalan yang benar dan jalan yang sesat. Jika demikian, sangatlah wajar setiap pejalan memilih jalan yang benar, dan tidak terbawa ke jalan yang sesat. Sangatlah wajar semua masuk agama ini. Pasti ada sesuatu yang keliru dalam jiwa seseorang yang enggan menelusuri jalan yang lurus setelah jelas jalan itu tebantang di hadapannya.

Ayat inimengunakan kata رُشْد *rusyd* yang mengandung makna *jalan lurus*. Kata ini pada akhirnya bermakna ketetapan mengelola sesuatu serta kemantapan dan kesinambungan dalam ketepatan itu. Imi bertolak belakang dengan الغي *al-Ghayy*, yang terjemahannya adalah jalan sesat. Jika demikian yang menelusuri

⁴¹ Dipaparkan dalam tafsiran surah al-Maidah/5: 48.

⁴² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 551.

jalan lurus itu pada akhirnya melakukan segala sesuatu dengan tepat mantap dan berkesinambungan.

Tidak ada paksaan dalam menganut agama, karena telas jelas jalan yang lurus. Itu sebabnya, sehingga orang gila dan yang belum dewasa, atau yang tidak mengetahui tuntunan agama, tidak bedosa jika melanggar atau tidak menganutnya, karena bagi dia jalan jelas itu belum diketahuinya. Tetapi anda jangan berkata, bahwa anda tidak tahu jika anda mempunyai potensi untuk mengetahui tetapi potensi itu tidak anda gunakan. Di sini anda pun dituntut karena menyia-nyiakan potensi yang anda miliki.

Ada juga yang memahami ayat di atas dalam arti: Telas jelas benar, jelas juga perbedaannya dengan jalan yang sesat, telas jelas bahwa yang ini membawa manfaat dan itu mengakibatkan mudharat, jika demikian tidak perlu ada paksaan, karena yang dipaksa adalah yang enggan tunduk akibat ketidaktahuan. Di sini telah jelas jalan itu sehingga tidak perlu paksaan. Anda memaksa anak untuk minum obat yang pahit, karena anda tahu bahwa obat itu adalah mutlak untuk kesembuhan penyakit yang dideritanya.

Yang enggan memeluk agama ini pada hakikatnya terbawa oleh rayuan *Thâghûl*, sedangkan yang memeluknya adalah yang inkar dan menolak ajakan *Thâghûl*, dan mereka itulah orang-orang yang memiliki pegangan yang kaku. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada *Thâghûl* dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya dia telah berpegang teguh kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus.

Kata طاغوت *Thâghûl*, terambil dari akar kata yang berarti *melampaui batas*. Biasanya digunakan untuk yang melampaui batas dalam keburukan. Syetan, Dajjal, Penyihir, yang menetapkan hukum bertentangan dengan ketentuan Ilahi, tirani, semuanya digelar dengan *Thâghûl*.⁴³ Yang memeluk agama Islam harus menolak ajakan mereka semua. Ini harus didahulukan sebelum mengakui keesaan Allah. Bukankah ayat ini mendahulukan pengingkaran terhadap *Thâghûl*, baru kemudian menyatakan percaya kepada Allah? Bukankah syahadat yang diajarkan adalah mendahulukan penegasan bahwa *Tiada Tuhan yang berkah disembah*, baru segera disusul dengan *kecuali Allah*? Memang menyingkirkan keburukan harus lebih dahulu daripada menghiasi diri dengan keindahan.

Berpegang *teguh pada buhul tali yang amat kuat*. Berpegang teguh, disertai dengan upaya sungguh-sungguh, bukan sekedar

⁴³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 552.

berpegang, sebagaimana difahami dari kata استمسك *istamsaka*, yang menggunakan huruf-huruf *sîn* dan *tâ'* bukan مسك *masaka*. Tali yang dipegangnya pun amat kuat, dilanjutkan dengan pernyataan *tidak akan putus*, sehingga pegangan yang berpegang itu amat kuat, materi tali yang dipegangnya kuat, dan hasil jalinan materi tali itu tidak akan putus.

Kesungguhan untuk memeganggantungannya itu disebabkan karena ayunan *Thâghûl* cukup kuat, sehingga diperlukan kesungguhan dan kekuatan.

Kata عروة *'urwah* yang di atas diterjemahkan dengan *gantungan* tali adalah tempat tangan memegang tali, seperti yang digunakan pada timba guna mengambil air dari sumur. Ini memberi kesan bahwa yang berpegang dengan gantungan itu bagaikan menurunkan timba untuk mendapatkan air kehidupan. Manusia membutuhkan air, yang merupakan gabungan dua molekul hydrogen dan satu molekul oksigen untuk kelangsungan hidup jasmaninya. Manusia juga membutuhkan air kehidupan yang merupakan *syahâdatain*, yakni gabungan dari kepercayaan kepada Allah yang Maha Esa dan kepada kerasulan Nabi Muhammad SAW.

Ayat ini merupakan perumpamaan keadaan seseorang yang beriman. Betapapun sulitnya keadaan, walau ibarat menghadap ke suatu jurang yang amat curam, dia tidak akan jatuh binasa karena diaberpegang dengan kukuh pada seutas tali yang juga amat kukuh, bahkan seandainya dia terjerumus masuk ke dalam jurang itu, dia masih dapat naik atau ditolong, karena diatetap berpegang pada tali yang menghubungkannya dengan sesuatu yang di atas, bagaikan timba yang dipegang ujungnya. Timba yang diturunkan mendapatkan air dan ditarik ke atas. Demikian juga seorang mukmin, yang terjerumus ke dalam kesulitan. Memang dia turun atau terjatuh, tetapi sebentar lagi dia akan ke atas membawa air kehidupan yang bermanfaat untuk dirinya dan orang lain.⁴⁴

8. Abdurrahman Wahid (Gus Dur)

Menurut Gus Dur, ayat di atas mengemukakan bahwa tidak ada peranan negara sama sekali, melainkan hanyalah peranan masyarakat yang menentukan mana yang benar dan mana yang palsu. Jika semua agama itu bersikap saling menghormati, maka

⁴⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 553.

setiap agama berhak hidup di negeri ini, terlepas dari senang atau tidaknya pejabat pemerintahan.⁴⁵

Gus Dur sangat anti terhadap sikap membenarkan diri sendiri dan menyalahkan orang lain, karena sikap ini justru akan melemahkan kita dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, padahal kita hidup di era masyarakat yang pluralistik. Nilai-nilai pluralisme akan tetap terjamin dalam alam masyarakat demokratis dan semangat jiwa pluralisme akan menjadikan bangsa ini kaya dan kuat.⁴⁶

Gus Dur hendak menempatkan Islam dalam kerangka pluralisme agama terkait dengan substansi ajarannya, bukan pada hal yang sifatnya setting sosial semata. Oleh karena itu, Gus Dur berpendapat sebagai berikut: “Islam sebagai mayoritas di Indonesia tidaklah harus menampilkan diri untuk memberi warna tunggal bagi kehidupan masyarakat. Islam tidak perlu menjadi “Alternatif” terhadap keadaban berbangsa yang sudah begitu kuat tertanam dalam kehidupan masyarakat. Dengan melihat realitas sosial yang ada di Indonesia, maka Islam seharusnya menjadi komplementer, bukan mendominasi kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan demikian format perjuangan Islam akhirnya adalah partisipasi penuh dalam upaya membentuk Indonesia yang kuat, demokratis, dan penuh keadilan di masa depan. Tujuan akhirnya adalah memfungsikan Islam sebagai kekuatan integratif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.”⁴⁷

Demokrasi bagi Gus Dur adalah menghendaki untuk melihat masyarakat secara keseluruhan dan Gus Dur juga mengkritisi umat Islam sendiri yang cenderung berpikir untuk dirinya sendiri. Selain itu, demokrasi itu adalah take and give yang serius. Demokrasi itu isinya memberi dan menerima, tidak ada orang yang bisa memaksa orang lain untuk, misalnya menanggalkan keyakinan agamanya dalam demokrasi. Tapi bahwa masyarakat juga memberikan tempat kepada pemikiran yang bukan agama itu juga tidak bisa dihindari.⁴⁸

⁴⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, cet. 2, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hal. 152.

⁴⁶ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hal. 326.

⁴⁷ Pernyataan Abdurrahman Wahid ini seperti dikutip oleh Zuly Qadir, *Pembaharuan Pemikiran Islam Indonesia Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 95.

⁴⁸ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hal. 325

a. Toleransi Beragama

Toleransi, dalam bahasa arab adalah *al-Tasûmuh* artinya sikap membiarkan, lapang dada. Toleransi merupakan salah satu ajaran inti Islam yang sejajar dengan ajaran lain, seperti kasih, kebijaksanaan, kemaslahatan dan keadilan.⁴⁹ Toleransi berarti memberikan kebebasan kepada sesama manusia atau kepada sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya atau mengatur hidupnya dan menentukan nasibnya masing-masing. Selain itu, ada yang mengartikan toleransi sebagai manifestasi dari sikap yang memberikan kebebasan terhadap pendapat orang lain dan berlaku sabar menghadapi orang lain.

Gus Dur memandang bahwa toleransi adalah sebuah kemestian dalam kehidupan yang kosmopolitan sehingga sikap toleransi harus dimiliki oleh mereka yang ingin tatanan kehidupan menjadi tentram dan damai, karena toleransi sebagai sikap menghargai dasar ini diawali dengan sikap menerima pluralisme dalam bertindak dan berpikir. Sikap toleran tidak bergantung pada tingginya tingkat pendidikan formal atau pun kepintaran pemikiran secara alamiah, tetapi persoalan hati, persoalan perilaku, dan tidak pula harus kaya terlebih dahulu. Bahkan, sering kali semangat ini terdapat justru ada pada mereka yang tidak pintar dan juga tidak kaya, tapi justru pada orang yang biasa, dan seringkali disebut sebagai “orang-orang terbaik.”⁵⁰

Gus Dur yang sering disebut sebagai cendekiawan muslim neomodernisme mengaitkan toleransi dengan ajaran universal dan kosmopolitanisme Islam, yang didasarkan pada adanya 5 jaminan dasar yang diberikan Islam kepada warga masyarakat, baik secara perorangan maupun kelompok. Kelima jaminan dasar tersebut adalah sebagai berikut: Pertama, Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badan diluar ketentuan hukum. Jaminan akan keselamatan fisik warga masyarakat mengharuskan adanya pemerintahan berdasarkan hukum, dengan perlakuan adil kepada semua warga masyarakat tanpa kecuali, sesuai dengan hak masing-masing. Hanya dengan kepastian hukumlah sebuah masyarakat mampu mengembangkan wawasan persamaan hak dan derajat antara sesama warganya, sedangkan kedua jenis persamaan itulah yang menjamin terwujudnya keadilan sosial dalam arti sebenar-benarnya. Sedangkan kita ini mengetahui,

⁴⁹ Abd. Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Jakarta: KataKita, 2009, hal 215.

⁵⁰ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 398.

bahwa pandangan hidup *Worldview*, *Weltanschauung* paling jelas universalitasnya adalah pandangan keadilan sosial. Kedua, Keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama. Jaminan ini melandasi hubungan antar warga masyarakat atas dasar sikap saling hormat-menghormati, yang akan mendorong tumbuhnya kerangka sikap tenggang rasa dan saling pengertian yang besar. Terlepas dari demikian kentalnya perjalanan sejarah dengan penindasan, kesempitan pandangan, dan kezaliman terhadap kelompok minoritas yang berbeda keyakinan agamanya dari keyakinan mayoritas, sejarah umat manusia membuktikan bahwa sebenarnya toleransi adalah bagian inherent dari kehidupan manusia. Ketiga, Keselamatan keluarga dan keturunan. Jaminan dasar akan keselamatan keluarga menampilkan sosok moral yang sangat kuat, baik moral dalam arti kerangka etis yang utuh maupun dalam arti kesucilaan. Kesucian keluarga dilindungi sekuat mungkin, karena keluarga merupakan ikatan sosial paling dasar, karenanya tidak boleh dijadikan ajang manipulasi dalam bentuk apapun oleh sistem kekuasaan yang ada. Kesucian keluarga inilah yang melandasi keimanan yang memancarkan toleransi dalam derajat sangat tinggi. Dalam kelompok masyarakat lebih besar, selalu terdapat kecenderungan untuk melakukan formalisasi ajaran secara berlebihan, sehingga menindas kebebasan individu untuk menganut kebenaran. Kelompok supra-keluarga senantiasa mencoba menghilangkan atau setidaknya mempersempit ruang gerak individu warga masyarakat untuk melakukan eksperimentasi dengan pandangan hidupnya sendiri dan untuk menguji garis batas kebenaran keyakinan. Keempat, Keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum. Jaminan dasar akan keselamatan harta benda merupakan sarana bagi berkembangnya hak individu secara wajar dan proporsional dalam kaitannya dengan hak-hak masyarakat atas individu. Masyarakat dapat menentukan kewajiban-kewajibannya yang diinginkan secara kolektif atas masing-masing individu warga masyarakat. Tetapi penetapan kewajiban itu ada batas terjauhnya, dan warga masyarakat secara perorangan tidak dapat dikenakan kewajiban untuk masyarakat lebih dari batas-batas tersebut. Kelima, Keselamatan profesi. Jaminan dasar akan keselamatan profesi menampilkan sosok lain lagi dari universalitas ajaran Islam. Penghargaan kepada kebebasan penganut profesi berarti kebebasan untuk melakukan pilihan-pilihan atas resiko sendiri, mengenai keberhasilan yang

ingin diraih dan kegagalan yang membayangnya. Dengan ungkapan lain, kebebasan menganut profesi yang dipilih berarti peluang menentukan arah hidup lengkap dengan tanggung jawabnya sendiri. Namun, pilihan itu tetap dalam kerangka alur umum kehidupan masyarakat, karena pilihan profesi berarti meletakkan diri dalam alur umum kegiatan masyarakat, yang penuh dengan ukuran-ukurannya sendiri. Ini berarti keseimbangan cair yang harus terus-menerus dicari antara hak-hak individu dan kebutuhan masyarakat, adalah sebuah kondisi situasional yang serba eksistensial sebagai wadah untuk menguji kebenaran keyakinan dalam rangkaian kejadian yang tidak terputus-putus: bolehkah saya lakukan hal ini dari sudut pandangan keimanan saya, padahal diharuskan oleh profesi saya? Rasanya tidak ada yang lebih universal dari pencarian jawaban akan wujud kebenaran dalam rangkaian kejadian seperti disajikan oleh tantangan dari dunia profesi itu.⁵¹

Pandangan yang hampir sama juga dikemukakan oleh teman sejawat Gus Dur, seorang tokoh yang juga dikenal sebagai cendekiawan neomodernisme yaitu Nurcholish Madjid. Beliau mengatakan bahwa tanpa mengurangi keyakinan seorang muslim akan kebenaran agamanya (hal yang dengan sendirinya menjadi tuntutan dan kemestian seorang pemeluk agama suatu sistem keyakinan), sikap-sikap unik Islam dalam hubungan antar agama itu ialah toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran (fairness). Prinsip-prinsip itu tampak jelas pada sikap dasar sebagian besar umat Islam sampai sekarang, namun lebih-lebih lagi sangat fenomenal pada generasi kaum muslim klasik.⁵²

Pengalaman agama Islam dalam menerapkan toleransi antar umat beragama terbukti telah dilakukan oleh generasi klasik dan oleh mayoritas umat Islam dunia, di mana terdapat di sebuah wilayah belahan dunia yang mayoritas adalah umat Islam, agama-agama lain tidak mengalami kesulitan yang berarti untuk berkembang. Tapi justru sebaliknya, jika umat Islam menjadi minoritas dalam sebuah negeri, maka umat Islam senantiasa mengalami kesulitan yang tidak kecil. Kecuali negara demokrasi

⁵¹ Abdurrahman Wahid, *Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam*, dalam Budhy Munawar-Rachman, *Konteksualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994, hal. 545.

⁵² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992, hal. 179.

barat, di sana umat Islam sejauh ini masih memperoleh kebebasan beragama yang menjadi hak mereka.⁵³

Toleransi Islam sebagai upaya untuk kebahagiaan seluruh umat manusia, secara mengesankan pernah dilukiskan oleh Mustafa Al-Sibay sebagai berikut ini:

“Prinsip-prinsip toleransi keagamaan yang di atasnya ditegakkan kebudayaan Islam. Seluruh kaum muslimin diwajibkan mempercayai keseluruhan nabi dan rasul. Orang beriman diharuskan menghargai dan menghormati semua nabi utusan Allah, diharuskan bergaul secara baik dengan umat lain baik dalam tindakan, perkataan, maupun dalam hati, bertetangga, saling melindungi dan lain-lain. Agama Islam mewajibkan kepada perintah (Islam) untuk menjaga keselamatan tempat ibadah setiap umat beragama. Pemerintah tidak diperkenankan menzalimi mereka dalam bidang hukum dan diharuskan memperlakukan sama antara mereka dengan rakyatnya yang muslim mengenai hati dan kewajiban masyarakat. Pemerintah diwajibkan pula memelihara kehormatan semua umat beragama, memelihara hak hidupnya, memperbaiki masa depannya, sebagaimana pemerintah Islam itu sendiri memperbaiki kehormatan, hak hidup dan masa depan umat Islam sendiri.”

Persoalan toleransi antar umat beragama ini merupakan masalah yang memunculkan beragam interpretasi terhadap doktrin kitab suci, sehingga antar umat beragama sulit untuk mengakui keberadaan satu sama lain. Hal ini disadari oleh Gus Dur sendiri melalui komentarnya terhadap Al-Quran surah al-Baqarah/2: 120 berikut:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)". Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.

⁵³ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban...*, hal. 179.

Menurutnya, ayat ini yang senantiasa menjadi dasar tindakan intoleransi antar umat beragama. Ayat 120 surah Al-Baqarah di atas sebenarnya bukanlah ayat yang mutlak, tetapi ayat historis. Karena itu harus pula dipahami secara historis, sebab faktanya ketika Nabi Muhammad di Mekkah dan Madinah tetap menghargai adanya pluralitas agama selain Islam. Jika maksud ayat di atas adalah mutlak, maka seruannya mesti wahai umat beriman, atau wahai sekalian manusia, tetapi tidak. Ini menunjukkan bahwa Islam sangat menghormati adanya keragaman agama dan sangat toleran.

Dengan demikian, sikap intoleransi menurut Gus Dur adalah sikap yang menunjukkan sikap arogan dan merasa paling benar sendiri sehingga menafikan kebenaran yang diyakini oleh orang lain. Hal ini mengindikasikan rendahnya kualitas iman seseorang. Semua makhluk apapun itu agamanya, rasnya, suku dan pemikirannya adalah ciptaan Allah yang Maha Benar.

b. Dialog Antar dan Inter Umat Beragama

Kehidupan dalam konteks kebebasan beragama yang serba mutli iman harus disandarkan pada kesadaran pentingnya menjalin kerjasama antar satu pemeluk, kelompok agama dengan pemeluk agama lain. Kesadaran ini tidak hanya sebatas penerimaan keberadaan agama orang lain sebagai sebuah realita semata. Jika setiap agama dan keyakinan berjalan sendiri-sendiri dalam menjalankan roda kehidupan, menyelesaikan masalah sosial politik dengan konsepnya sendiri tentu akan terjadi benturan konsep, kepentingan bahkan ketidaktahuan yang dapat menimbulkan gesekan antar dan inter umat beragama, bagi mereka yang merasa bahwa konsepnya yang paling benar dan pantas untuk dipakai. Dari kesadaran pluralisme agama dan terwujudnya sikap toleransi yang aktif memungkinkan dibukanya dialog yang lebih baik antar dan inter umat beragama, khususnya mendialogkan hal-hal yang bersifat kebersamaan, pencarian solusi atas masalah bersama dan membangun konsep bersama untuk kemaslahatan umat manusia tanpa melihat apa agama dan keyakinannya.

Istilah dialog berarti percakapan antara dua tokoh atau lebih, bersoal jawab secara langsung.⁵⁴ Dalam definisi yang lain, istilah dialog dimaknai dengan sebuah sarana untuk sharing,

⁵⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi keempat, Jakarta: Gramedia Utama, 2008, hal. 204. Lihat juga Kamus Besar Bahasa Indonesia online, dalam <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>, diakses 30 Agustus 2022.

saling mengungkapkan cara hidup yang tidak menutup diri, untuk menunjukkan adanya kepedulian terhadap orang lain dan untuk menunjukkan bahwa berhubungan dengan orang lain itu menjadi bagian dari proses perkembangan pribadi manusia.⁵⁵ Dialog dalam hal ini, dipahami sebagai suatu cara berjumpa atau memahami diri sendiri dan dunia pada tingkatan yang terdalam, membuka kemungkinan-kemungkinan untuk memperoleh makna fundamental dari kehidupan secara individu maupun kolektif dan dalam berbagai dimensinya.⁵⁶

Dialog antar dan inter umat beragama di Indonesia sudah dirintis sejak masa Mukti Ali, yaitu bapak Perbandingan Agama Indonesia yang mempelopori dialog antar agama. Dia menginginkan agar setiap umat beragama bersedia berdialog secara dialogis untuk dapat menyatukan persepsi dan pandangan sehingga hal-hal yang dapat menimbulkan stigma atau pandangan negatif antar umat beragama dapat diperkecil. Selain itu, menurut Mukti Ali bahwa awal dialog harus dibatasi untuk tidak membahas dan mendiskusikan perbedaan dalam bidang teologis, tetapi lebih pada masalah kemasyarakatan yang menjadi kepentingan bersama.⁵⁷ Inilah tahap awal dialog antar umat beragama dimulai.

Gus Dur dalam kaitannya dengan dialog antar dan inter umat beragama ini juga memiliki semangat yang sangat kuat. Oleh karena tanpa dialog antar dan inter umat beragama, tidak akan saling mengenal satu sama lain, baik ajarannya maupun pandangannya berkenaan masalah yang sama-sama sedang dihadapi.⁵⁸ Gus Dur mengemukakan bahwa perbedaan keyakinan tidak membatasi atau melarang kerjasama antara Islam dan agama-agama lain, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan umat manusia. Penerimaan Islam untuk bekerjasama tentunya akan dapat diwujudkan dalam praktek kehidupan, apabila ada dialog antar agama.⁵⁹

⁵⁵ P. Maurice Borrmans, *Pedoman Dialog Kristen-Muslim*, Yogyakarta: Pusaka Nusantara, 2003, hal 53.

⁵⁶ Zakiyuddin Bhaidawy, *Dialog Global & Masa Depan Agama*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2001, hal. 11.

⁵⁷ A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hal. 67.

⁵⁸ A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia...*, hal. 67.

⁵⁹ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, cet. 2, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hal. 133

Adapun perbedaan akidah/kepercayaan tidak perlu diperdebatkan atau dipersamakan secara total, karena setiap agama masing-masing memiliki kepercayaan yang dianggap benar. Oleh karena itu, Gus Dur mengatakan bahwa keyakinan masing-masing orang tidak perlu diperbandingkan atau dipertentangkan.⁶⁰ Karena kenyatannya memang berbeda. Gus Dur menambahkan bahwa dengan demikian sudah jelaslah bahwa untuk dapat bekerjasama antar satu penganut agama dengan penganut agama yang lain adalah dengan membuka ruang dialog, karena hal ini sangat dibutuhkan untuk menangani masalah kehidupan masyarakat.⁶¹

Menurut Gus Dur masing-masing dari setiap agama memiliki keharusan untuk menciptakan kesejahteraan lahir (keadilan dan kemakmuran) dalam kehidupan bersama, berbangsa dan bernegara, walaupun bentuknya berbedabeda. Disinilah, nantinya menurut Gus Dur terbentuk persamaan antar agama, bukannya dalam ajaran/akidah yang dianut, namun hanya pada tingkat capaian materi. Karena ukuran materi menggunakan bukti-bukti kuantitatif, seperti tingkat penghasilan rata-rata warga masyarakat ataupun jumlah kepemilikan misalnya, sedangkan yang tidak, seperti ukuran keadilan, dapat diamati secara empirik dalam kehidupan sebuah sistem kemasyarakatan.⁶²

Membangun kerjasama antar umat beragama yang dimulai dengan dialog antar umat beragama, menurut Gus Dur, adalah sebuah perintah dan ajaran doktrin Islam yang termaktub dalam kitab suci Al-Qur'an yaitu surah al-Hujarat/49:13 berikut ini:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ
اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara

⁶⁰ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, cet. 2, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, hal. 134

⁶¹ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan...*, hal. 135.

⁶² Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan...*, hal. 134

kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Gus Dur mengatakan bahwa ayat di atas menunjukkan perbedaan yang senantiasa ada antara laki-laki dan perempuan, serta antar berbagai bangsa dan suku bangsa. Dengan demikian, menurut Gus Dur, perbedaan merupakan sebuah hal yang diakui Islam, sedangkan yang dilarang adalah perpecahan dan keterpisahan.⁶³ Gus Dur menekankan sebuah dialog yang lahir atas dasar kepentingan bersama untuk kemaslahatan bersama, apapun agamanya tidak penting karena yang dilihat adalah kontribusinya. Dialog antar umat beragama lebih ditekankan pada dialog dalam hal muamalat, yaitu memperbaiki nasib bersama dalam mencapai kesejahteraan materi. Mereka dapat bekerjasama untuk kesejahteraan tersebut dengan menggunakan ajaran masing-masing.⁶⁴

Agar terjadi kesatuan visi dan persepsi tentang dialog yang berorientasi kepada hubungan antar agama untuk mencari solusi atas masalah bersama, maka sikap kritis dan upaya saling mendengar, saling belajar dan memahami orang lain secara lebih mendalam harus dilakukan, paling tidak mencerminkan tiga karakteristik dialog berikut ini:

- 1) Keterbukaan, mengendalikan bahwa percakapan antara dua pihak atau lebih membutuhkan kesediaan mendengar dari semua pihak dalam porsi yang adil dan setara. Untuk itu, transparansi dan kejujuran dalam dialog merupakan persyaratan dari sebuah komunikasi yang dialogis.
- 2) Sekalipun dialog bermaksud untuk mencari pemahaman beragama yang lebih terbuka dan adil terhadap perbedaan pendapat, namun tidak berarti bahwa dialog yang produktif bisa dijalankan, manfaat yang dimaksud adalah apabila kedua partner dialog bisa mengajukan keberatan-keberatan kritisnya terhadap posisi-posisi masing-masing pihak.
- 3) Merupakan ciri dari sebuah pertemuan dialogis adalah kesediaan untuk saling mendengar dan untuk mengemukakan pendapat secara seimbang. Dalam suasana seperti ini partner dialog bisa mengajukan pertanyaan yang khusus serta belajar dari yang lain.

⁶³ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan...*, hal. 135

⁶⁴ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan...*, hal. 136.

Dialog bukan untuk mengungkapkan kebencian kepada orang lain tetapi untuk mencari wawasan yang dimiliki oleh teman dialog tersebut. Oleh karena itu, dialog harus dilandasi dengan kecintaan, kedewasaan, dan kekeluargaan sehingga dialog yang dihasilkan dapat memberikan manfaat yang seluas-luasnya kepada kedua belah pihak yang berdialog.

C. Argumen Kritik dari Al-Qur'an dan Hadist Rasulullah SAW

Secara umum, Islam memberi pengakuan penuh terhadap kebebasan beragama dalam Al-Qur'an. Terdapat alasan tekstual untuk menegaskan bahwa Islam sangat menghormati kebebasan beragama sebagai salah satu hak asasi manusia. Hal itu karena kebebasan beragama memiliki keterkaitan erat dengan akal dan pemikiran, serta kebebasan berkehendak dan memilih. Keyakinan subyektif seseorang berhubungan dengan aqidah yang muncul dari hati dan tidak ada seorang pun yang berkuasa atasnya kecuali hanya Allah SWT.⁶⁵

1. Argumen pertama Q.S. al-Baqarah/2: 256:

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

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut⁶⁶ dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Ayat ini menegaskan bahwa Islam menolak segala jenis pemaksaan dalam soal menganut agama. Bahkan untuk menganut Islam sekalipun. Dalam Islam, jalan yang benar dan jalan yang sesat sudah sangat jelas dan gamblang. Al-Qaffal dan Abu Muslim berpendapat, ayat ini ingin menyatakan bahwa keimanan dilandaskan atas suatu pilihan sadar, bukan atas paksaan.⁶⁷ Menurut

⁶⁵ Belhâj Mûnîr, *al-Haqq fî Hurriyyât al-Mu'taqad wa Mumârasat al-Sya'a'ir alDîniyyah*, Tesis, Oran: Universitas Oran, 2012, hal. 36

⁶⁶ Kata tagut disebutkan untuk setiap yang melampaui batas dalam keburukan. Oleh karena itu, setan, dajal, penyihir, penatap hukum yang bertentangan dengan hukum Allah SWT. dan penguasa yang tirani dinamakan tagut.

⁶⁷ Muhammad al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafââtih al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 7, hal. 15

Muhammad Nawawi *al-Jâwî*, ayat ini tidak membenarkan pemaksaan untuk masuk dalam suatu agama.⁶⁸

Menurut Ibn al-Anbari, agama yang sebenarnya bukanlah yang ditampilkan secara lahiriah karena adanya pemaksaan tanpa diyakini oleh hati. Agama yang sebenarnya adalah yang diyakini oleh hati.⁶⁹ Dari perspektif tata bahasa Arab, terlihat bahwa kata *lâ* pada ayat di atas termasuk *lâ li nafyi al-jins*, berarti maknanya adalah menolak seluruh jenis paksaan dalam beragama. Ayat ini juga dikemukakan dengan lafzh *'âm*.⁷⁰ *Dalâlat 'âm* menurut ushul fikih Hanafiyah adalah *qath'î* sehingga tidak mungkin di *takhshîsh* apalagi di *naskh* dengan dalil yang *zhannî*. Al-Qurthubi menjelaskan riwayat yang menerangkan sebab turunnya ayat ini sebagai berikut: pertama, Sulaiman Ibn Musa menyatakan, ayat ini di *naskh* oleh ayat lain yang membolehkan umat Islam membunuh umat lain. Dia menambahkan, Nabi Muhammad SAW telah memaksa dan memerangi orang-orang non muslim yang tinggal di Arab agar memeluk Islam.⁷¹

Menurut Ibn Katsir, ada banyak Ulama yang berpendapat bahwa ayat ini berlaku untuk Ahl al-Kitab dan orang-orang yang masuk kedalam agama mereka sebelum di *naskh* dan mengalami perubahan jika mereka membayar *jizyah*.⁷² Dia juga mengutip pandangan sekelompok Ulama yang menyatakan bahwa ayat tersebut sudah di *naskh* oleh ayat perang (*âyat al-qitâl*). Menurut pendapat ini, seluruh manusia wajib diajak masuk agama Islam. Seandainya tidak mau memeluk Islam dan tidak mau membayar *jizyah*, mereka wajib diperangi.

Ibn Katsir sendiri berpendirian, ayat tersebut merupakan perintah supaya umat Islam tidak memaksa masuk Islam kepada

⁶⁸ Muhammad Ibn Umar Nawawî al-Jâwî, *Marâh Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur`ân al-Majîd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997, cet. I, jilid 1, hal. 94.

⁶⁹ Abû al-Faraj Jamâl al-Dîn Abd al-Rahmân Ibn Alî Ibn Muhammad Ibn al-Jauzî al-Qurasyî al-Baghdâdî, *Zâd al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1984, cet. III, jilid 1, hal. 306.

⁷⁰ Salah satu bentuk lafzh *'âm* adalah ism nakirah yang dinafikan (*al-nakirah almanfiyyah* atau *al-nakirah fî siyâq al-nafyi*), misalnya, *lâ dhara wa lâ dhirâra, lâ junâha 'alaikum*.

⁷¹ Abu 'Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 2006, cet. I, jilid 4, hal. 280.

⁷² Muhammad Sa'id al-Asymawi, *Jauhar al-Islâm*, t.tp.: Maktabah Madbuli al-Shaghir, 1996, cet. IV, hal. 98.

orang lain.⁷³ Kedua, ayat tersebut tak di *naskh*. Tapi, dia turun secara khusus kepada Ahl al-Kitab. Mereka tidak bisa dipaksa masuk Islam selama masih membayar *jizyah*. Orang-orang yang boleh dipaksa masuk Islam hanyalah orang-orang paganis (*Ahl al-Autsân*). Pendapat ini dinyatakan al-Sya‘bi, Qatadah, al-Hasan, dan al-Dhahhak. Para Ulama tersebut memperkuat argumennya dengan riwayat Zaid Ibn Aslam dari bapaknya. Dia mendengar ‘Umar Ibn Khatthab berbincang dengan seorang perempuan tua beragama Kristen. “Masuklah Islam, wahai wanita tua, pasti dirimu akan selamat, karena Allah mengutus Muhammad membawa kebenaran.” Lalu perempuan itu berkata, “Saya sudah tua renta dan sebentar lagi aku akan menemui ajalku.” Umar berkata, “Wahai Allah, saya bersaksi atas perempuan ini.” Umar kemudian membaca ayat tadi.⁷⁴

Sementara itu, pendapat lain menyebutkan bahwa sebab turun ayat tersebut sebagai berikut: Pertama, diriwayatkan oleh Abu Daud, al-Nasai, Ibn Hibban, Ibn Jarir dari Ibn Abbas. Dia berkata, “Ayat ini turun pada orang-orang Anshar. Dahulu ada seorang perempuan yang tidak punya anak bersumpah bahwa jika dia mempunyai anak, maka dia akan menjadikannya beragama Yahudi. Ketika Bani Nadhir diusir, warga Bani Nadhir banyak mengasuh anak-anak kaum Anshar.” Kaum Anshar pun berkata, “Kami tidak akan meninggalkan anak-anak kami.” Maka turunlah ayat ini.⁷⁵ Kedua, ayat itu turun terkait seorang laki-laki Anshar, dari Bani Salim Ibn Auf, dia bernama al-Hushain.⁷⁶ Al-Hushain adalah seorang muslim yang mempunyai dua anak beragama Kristen. Dia mengeluh kepada Nabi SAW apakah dirinya boleh memaksa kedua anaknya masuk Islam? padahal anaknya hanya mau memeluk Kristen. Dengan kejadian tersebut, turunlah ayat tentang larangan memaksakan dalam urusan agama.⁷⁷ Dalam tafsir al-Thabari mengelaborasi beberapa pendapat tentang makna dan *asbâb al-nuzûl* ayat ini.

⁷³ Abu al-Fidi‘ Isma‘il Ibn ‘Umar Ibn Katsir al-Qurasyi al-Dimasyqi, *Tafsîr Al-Qur`ân al-‘Azhîm*, Riyadh: Dar al-Thaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî’, 1999, cet. II, jilid 1, hal. 682-683.

⁷⁴ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân...*, jilid 4, hal. 281

⁷⁵ Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur`ân...*, cet. I, jilid 4, hal. 682.

⁷⁶ Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Tsa‘labi, *al-Kasyf wa al-Bayân fî Tafsîr al-Qur`ân al-ma`rûf bi Tafsîr al-Tsa’labî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004, cet. I, jilid 1, hal. 421.

⁷⁷ Abu ‘Abdillah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur`ân...*, cet. I, jilid 4, hal. 682

Pandangan al-Thabari sendiri biasanya diawali dengan pendapat yang paling benar (*aulâ al-aqwâl bi al-shawâb*). Mufasir yang juga dikenal lewat karya sejarah *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk* ini berpendapat, ayat ini hanya berlaku bagi mereka yang membayar jizyah. Diluar kelompok ini bisa diperangi, karena Rasulullah SAW pernah memaksa sebuah kaum, dan ketika mereka menolak masuk Islam, Rasulullah SAW memerintahkan untuk membunuh mereka.⁷⁸ Al-Thabari menolak ayat ini telah dihapus dengan ayat perang karena konteks kedua ayat itu berbeda. Dia perlu merespon satu pendapat yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas, bahwa ayat tersebut turun dalam kaitannya dengan sekelompok orang dari kaum Anshar yang bermaksud memaksa anak-anaknya masuk Islam, dan tidak ada hubungannya dengan soal *jizyah*.⁷⁹ Dia berpendapat, Kebenaran riwayat itu tidak dapat dipertanggungjawabkan. Jika pun riwayat itu benar, peristiwa itu harus dipahami terjadi pada mereka yang menganut agama pengikut Taurat (*dânû bi dîn ahl al-taurâh*) sebelum Islam menjadi agama yang berkembang. Setelah itu, pilihannya hanya satu: mereka masuk Islam atau membayar *jizyah*. Ketika menafsirkan ayat ini, al-Razi membawa perbedaan pendapat Ulama keranah perdebatan antara Mu'tazilah dan Fuqaha'. Makna *lâ ikrâha fî al-dîn* yang sesuai dengan pandangan Mu'tazilah, menurutnya, adalah: Allah SWT tidak membangun keimanan dia atas paksaan dan tekanan, tapi atas dasar kemantapan dan pilihan.

Al-Razi tidak mengatakan secara gamblang apakah dia setuju atau tidak dengan pandangan ini. Dia menulis, dunia ini adalah tempat cobaan dan ujian, dan pemaksaan atas agama membatalkan makna cobaan dan ujian itu. Sementara para Fuqaha' berpendapat, demikian tulis al-Razi, ayat itu berlaku khusus bagi Ahl al-Kitab dan Majusi. Mereka tidak diperangi jika membayar *jizyah*. Bagaimana dengan orang-orang kafir yang masuk Yahudi atau Kristen? Fuqaha' terbagi dua. Sebagian berpendapat, orang kafir yang membayar *jizyah* tidak perlu diperangi. Sebagian lain berpendapat, mereka tetap diperangi, dan oleh karena itu, boleh dipaksa masuk Islam.⁸⁰ Beberapa kitab tafsir klasik yang dijadikan referensi dalam tulisan ini membicarakan *asbâb al-nuzûl* ayat ini secara cukup detail. Al-

⁷⁸ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabar*, Kairo: *Hajr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I'lân*, 2001, cet. I, jilid 4, hal. 553.

⁷⁹ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabar*, Kairo: *Hajr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I'lân*, 2001, cet. I, jilid 4, hal. 554

⁸⁰ Muhammad al-Razi Fakhr al-Din, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâîth al-Ghaib*, jilid 7, hal. 15-16.

Thabari bahkan mencurahkan pembahasan sepenuhnya pada soal *asbâb al-nuzûl*.

2. Argumen kedua Q.S. Yunus/10: 99,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?

Ayat ini secara jelas menyatakan bahwa Allah SWT memberikan kebebasan memilih kepada manusia untuk beriman atau tidak. Kebebasan tersebut merupakan anugerah Allah, bukan bersumber dari kekuatan manusia sendiri, karena sekiranya Allah SWT menghendaki tentulah semua manusia yang berada di muka bumi akan beriman. Ini bisa saja dengan mudah dilakukannya dengan menghilangkan kemampuan memilih kepada manusia dan hanya memberikan potensi positif kepada jiwa mereka, tanpa dorongan negatif dan nafsu sebagaimana halnya malaikat. Namun Allah SWT tidak melakukan hal itu, karena tujuan utama Allah SWT memberikan kebebasan kepada manusia adalah untuk menguji.

Manusia dianugerahi potensi akal oleh Allah SWT supaya mereka memanfaatkannya untuk memilih. Dengan argumen di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa Al-Qur`an tidak membenarkan segala bentuk pemaksaan kepada manusia untuk memilih suatu agama. Karena Allah hanya menghendaki iman yang tulus tanpa paksaan dan pamrih dari manusia. Sekiranya Allah membolehkan paksaan, maka Allah SWT sendiri yang akan melakukan, dan sebagaimana diterangkan dalam ayat di atas Allah SWT tidak melakukannya. Jadi, tugas para Nabi hanyalah mengajak dan menyampaikan peringatan tanpa paksaan. Allah akan menilai respon dan sikap manusia terhadap ajakan para Nabi tersebut.⁸¹

Menurut Abu Zahrah, ketika menafsirkan ayat ini, Allah mengingkari iman yang dihasilkan karena sebab pemaksaan. Hal ini karena Allah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih dalam urusan keyakinan dan iman. Ketika Allah

⁸¹ Muchlis M. Hanafi, *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, Dan Berpolitik (Tafsir Al-Qur`an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2012, cet. II, hal. 73.

menghendaki mereka untuk memilih maka engkau jangan memaksa mereka beriman. Pertanyaan di akhir ayat ini merupakan pertanyaan bertujuan mengingkari yang maknanya adalah penafian. Yakni, wahai Nabi, engkau tidak boleh memaksa manusia beriman, karena Allah telah menetapkan kebebasan memilih untuk mereka.⁸²

Muhammad Abu Zahrah berpendapat, Islam menghormati kebebasan berkeyakinan. Islam menjadikan dasar dalam berkeyakinan adalah seseorang memilih agama yang disukainya tanpa ada paksaan, dasar pilihannya karena hasil proses berpikir yang benar, dan dia harus menjaga agama yang telah dipilihnya. Sehingga dia tidak boleh dipaksa memilih agama yang bukan pilihannya. Oleh karena itu, Abu Zahrah menyimpulkan bahwa kebebasan berkeyakinan terdiri dari tiga unsur, yaitu: Pertama, proses berpikir yang bebas tanpa tertawan oleh pengaruh kewarganegaraan atau taklid sebelumnya. Kedua, melarang pemaksaan untuk meyakini keyakinan tertentu, sehingga dia tidak boleh dipaksa untuk meyakininya dengan segala bentuk intimidasi, seperti ancaman bunuh dan ancaman-ancaman lainnya. Dan ketiga, beramal sesuai dengan konsekwensi dari keyakinan dan agama yang dipilihnya.⁸³

Ketika menafsirkan Q.S al-Nisa`/4: 92 Ibn ‘Asyur memberikan ulasan yang sangat bagus tentang nilai kebebasan dalam Islam. Dia menggambarkan bahwa perbudakan sama dengan kematian dan kebebasan sama dengan kehidupan. Syariat Islam memberikan perhatian besar terhadap hal ini. Oleh karena itu, barang siapa yang menyebabkan kematian jiwa yang hidup, maka dia harus berusaha menghidupkannya kembali seperti menghidupkan bangkai dan itu jelas sesuatu hal yang mustahil.⁸⁴ Jika kebebasan begitu berharga dalam Islam, kebebasan beragama pun memiliki kedudukan yang tinggi dalam Islam. Bahkan, Islam tidak hanya menetapkan prinsip kebebasan beragama.⁸⁵ Allah SWT berfirman dalam Q.S. al-Baqarah/2: 272:

⁸² Muhammad Abu Zahrah, *Zahrat al-Tafâsîr*, Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1987, cet. I, hal. 3637-3638.

⁸³ Muhammad Abu Zahrah, *al-‘Alâqât al-Dauliyyah fî al-Islâm*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabî, 1995, hal. 30.

⁸⁴ Muhammad al-Thahir Ibn ‘Asyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dar al-Tunusiyyah li al-Nasyr, 1984, jilid 5, hal. 159.

⁸⁵ Washfi ‘Asyur Abu Zaid, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah wa Maqâshiduhâ fî al-Islâm*, Kairo: Dar al-Salam, 2009, cet. I, hal. 34.

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

Bukanlah kewajibanmu (Nabi Muhammad) menjadikan mereka mendapat petunjuk, tetapi Allahlah yang memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). Kebaikan apa pun yang kamu infakkan, (manfaatnya) untuk dirimu (sendiri). Kamu (orang-orang mukmin) tidak berinfak, kecuali karena mencari rida Allah. Kebaikan apa pun yang kamu infakkan, niscaya kamu akan diberi (pahala) secara penuh dan kamu tidak akan dizalimi.

Ketika menafsirkan ayat ini Sayyid Quthb berkata bahwa dari ayat ini kita dapat melihat sebagian ajaran Islam yang luhur, toleran dan cemerlang. Islam mengarahkan hati nurani umat muslim kepadanya dan membiasakan mereka untuk mengimplementasikannya. Islam tidak hanya menetapkan prinsip kebebasan beragama dan tidak hanya melarang dari memaksakan agama kepada orang lain, tetapi malah lebih jauh dari itu semua. Islam menetapkan toleransi humanis yang bersumber dari arahan Allah SWT.

Islam menetapkan hak orang-orang yang membutuhkan untuk mendapatkan bantuan dan pertolongan, selama mereka tidak sedang dalam kondisi perang dengan umat muslim, tanpa memandang keyakinan mereka. Islam menetapkan bahwa pahala orang-orang yang mendermakan sebagian hartanya terjaga di sisi Allah SWT dalam segala kondisi selama infak yang diberikan Ikhlas karena Allah SWT.⁸⁶

3. Argumen ketiga Q.S. Hûd/11: 28,

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِّن عِنْدِهِ فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمُ أَنْزِلُكُمْ مَوْجًا وَانْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ

Dia (Nuh) berkata, "Wahai kaumku, apa pendapatmu jika aku mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku dan Dia menganugerahiku rahmat dari sisi-Nya, tetapi (rahmat itu)

⁸⁶Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, jilid 1, Bairut: Dâr as-Syarûq, 2003, hal. 315.

disamarkan bagimu? Apakah kami akan memaksamu untuk menerimanya, padahal kamu tidak menyukainya?

Ketika sedang berdakwah kepada kaumnya agar mereka beribadah kepada Allah SWT Nabi Nuh AS menyampaikan kepada mereka: “Beritahukan kepadaku jika aku diatas bukti yang kuat dan jelas, namun ternyata kalian masih belum mengetahuinya dan kalian tidak menerimanya, apakah mungkin kami akan memaksa kalian untuk menerimanya sementara kalian berpaling darinya dan tidak mau merenungkannya.” Pertanyaan dalam frase *anulzimukumûhâ* adalah *istifhâm inkârî* yang maknanya kami tidak boleh memaksa kalian karena Allah SWT melarang pemaksaan dalam beragama.⁸⁷ Peningkaran Nuh AS terhadap kapasitas yang dimilikinya untuk memaksa kaumnya yang tidak yakin dengan kebenaran dakwahnya, untuk menerima dakwahnya. Yang terkandung dalam ayat ini, menunjukkan dengan jelas bahwa tidak ada ruang bagi kekuatan dan pemaksaan dalam dakwah dan hubungan antara Nuh AS sebagai seorang Rasul dengan kaumnya. Bahkan, sekadar ide untuk memaksa, dianggap sebagai ide yang tidak dibenarkan, karena Iman tidak dianggap sah ketika disertai dengan keterpaksaan.⁸⁸

Dari penelusuran kitab-kitab tafsir, ayat ini satu-satunya ayat yang menunjukkan kebebasan beragama dan berkeyakinan yang tidak dianggap *mansûkh*. Namun dia ditakwilkan dengan takwilan yang tidak menafikan kandungan maknanya. Ayat ini dianggap sebagai sindiran yang menganjurkan manusia untuk merenung, bertadabbur, dan beriman.⁸⁹ Kandungan ayat ini tidak bisa dibantah dengan alasan bahwa kandungan ayat ini hanya berlaku terbatas pada syariat sebelum syariat yang dibawa Nabi Muhammad SAW karena kandungan ayat ini tidak ada kaitannya dengan masalah waktu dan tempat. Kandungannya hanya tentang *sunnatullâh* dalam pembentukan manusia dan tabiat Iman yang menjadi kewajibannya sebagaimana dijelaskan dalam tafsir ayat-ayat sebelumnya bahwa alasan ketidakbolehan pemaksaan dalam beragama adalah karena Allah SWT menghendaki manusia untuk memilih sendiri agama

⁸⁷ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, t.tp.: Dâr Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9, hal. 3430.

⁸⁸ Abu Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurthubi, *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân...*, jilid 11, hal. 103.

⁸⁹ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*, t.tp.: Dâr Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9, hal. 3430.

yang diinginkannya. Dari sisi lain, tabiat dakwah para Nabi sama saja dari sisi *manhâj* dan tugas-tugasnya.⁹⁰

4. Argumen keempat Q.S. al-Kahf/18: 29,

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ إِنَّا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ
يَشْوِي الْوُجُوهُ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu. Maka, siapa yang menghendaki (beriman), hendaklah dia beriman dan siapa yang menghendaki (kufur), biarlah dia kufur." Sesungguhnya Kami telah menyediakan neraka bagi orang-orang zalim yang gejolaknya mengepung mereka. Jika mereka meminta pertolongan (dengan meminta minum), mereka akan diberi air seperti (cairan) besi yang mendidih yang menghanguskan wajah. (Itulah) seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek.

Ayat ini terletak setelah dua ayat sebelumnya menjelaskan tugas-tugas Rasulullah SAW menghadapi sikap orang-orang kafir yang membangkang dakwahnya. Ayat ini memberikan tambahan ketenangan kepadanya agar tetap berpegang teguh terhadap prinsip merasa bangga dengan Islam. Ayat ini juga memberikan pengarahan kepadanya untuk tidak mempedulikan orang-orang yang mengabaikan dengan ajaran kebenaran yang dibawanya.⁹¹

Mayoritas Mufassir menafikan makna kebebasan memilih yang terkandung dalam ayat ini dengan beralasan bahwa ayat ini bermakna ancaman dan peringatan keras. Menurut mereka ayat ini tidak mengandung perintah untuk memilih antara Iman dan kufur dan pemberian kebebasan memilih kepada manusia. Penafsiran ini diriwayatkan dari Sayyidina ‘Ali bin Abi Thalib, Ibn ‘Abbas Mujahid dan Ibn Zaid.⁹² Berdasarkan pendapat ini, ayat ini seakan-

⁹⁰ Abd al-Rahman Hulali, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, Casablanca: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2001, cet. I, hal. 70-81.

⁹¹ Abd al-Rahman Hulali, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, Casablanca: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2001, cet. I, hal. 57.

⁹² Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*, Kairo: Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003, cet. I, jilid 9, hal. 529,

akan mengekspresikan kemurkaan Allah kepada orang-orang yang berpaling dari dakwah yang disebutkan dalam konteks ayat ini, sehingga Allah memberikan ancaman dan peringatan keras kepada mereka. Seolah-olah ayat ini mengatakan kepada mereka, jika kalian tidak beriman, silakan kalian pilih tempat kembali yang kalian inginkan, Kami akan selalu mengawasi kalian.⁹³ Keberadaan ayat ini sebagai dalil adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan sebenarnya adalah karena dalam ayat ini secara eksplisit ada perintah untuk memilih, apakah mau beriman atautkah mau kafir? Manusia diberikan kebebasan untuk memilih.

Adapun bagian ayat selanjutnya yang menyebutkan ancaman neraka bagi orang-orang zhalim adalah ancaman untuk yang memilih menjadi orang kafir. Bagian awal ayat ini *wa qul al-haq min rabbikum* merupakan *'illat* diberikannya kebebasan untuk memilih bagi manusia, apakah mau beriman atautkah mau kafir. Kebebasan untuk memilih agama dan keyakinan disini bukan berarti manusia dibolehkan menjadi orang kafir dalam Al-Qur`an. Karena ini merupakan dua hal yang berbeda. Kebolehan sesuatu dalam Islam adalah sesuatu yang apabila dilakukan ataupun tidak maka tidak ada pahala bagi pelakunya. Sedangkan kekafiran jelas-jelas ancamannya adalah neraka, bahkan kekal didalamnya. Kebebasan beragama dan berkeyakinan disini adalah karena ketika ada orang yang memilih menjadi orang kafir maka tidak ada ancaman dunia baginya, adanya ancaman akhirat saja.⁹⁴

Muhammad Salim al-`Awwa memaparkan pula, meskipun ayat ini *fa man syâ`a falyu`min wa man syâ`a falyakfur* menurut para Mufassir disebutkan dalam konteks ancaman dari Allah SWT namun lafaznya menetapkan bahwa perkara keyakinan diserahkan kepada orang yang meyakini keyakinan bersangkutan. Jika mereka dimintai pertanggungjawaban atas keyakinan mereka pada hari manusia bertemu dengan Rabb *al-`Âlamîn*, mereka hanya akan dimintai pertanggungjawaban atas pilihan dan perbuatan mereka.⁹⁵

⁹³ Abd al-Rahman Hulali, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isykâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah...*, hal. 59.

⁹⁴ Abd al-Muta`al al-Sha`idi, *al-Hurriyyah al-Dîniyyah fî al-Islâm*, Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 2012, hal. 67-69.

⁹⁵ Muhammad Salim al-Awwa, *al-Haqq fî al-Ta`bîr*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2003, cet. II, hal. 12-13.

5. Argumen kelima Q.S. al-Zumar/39: 14-15,

قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَاَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِّنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ
 الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ
 الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ

Katakanlah, “Hanya Allah yang aku sembah dengan mengikhlaskan ketaatanku kepada-Nya.”Maka, sembahlah sesukamu selain Dia (wahai orang-orang musyrik!)⁹⁶ Katakanlah, “Sesungguhnya orang-orang yang rugi ialah orang-orang yang merugikan diri sendiri dan keluarganya pada hari Kiamat.” Ingatlah, yang demikian itu adalah kerugian yang nyata.

Konteks ayat ini menceritakan dialog Rasulullah SAW dengan kaumnya dan bagaimana sikapnya terhadap *Ilâh* yang berhak diibadahi untuk menjelaskan kepada mereka bahwasanya tidak ada yang berhak diibadahi kecuali Allah semata. Adapun kaumnya, silakan mereka beribadah kepada berhala atau sembah-an sembah-an lainnya selainNya. Dia juga menjelaskan kepada mereka tempat kembali mereka jika mereka memilih jalan penyembahan kepada selainNya.⁹⁷ Perintah *fa'budû mâ syi'tum* bermakna *al-takhliyah* dan *al-Taswiyah* yang maksudnya adalah kiasan dari kurangnya perhatian terhadap perbuatan lawan bicara dan bahwasanya Allah SWT tidak mepedulikannya dan ibadah kepada selain-Nya tidak membahayakannya.⁹⁸

Sebagian besar Mufassir memaknai kandungan ayat ini adalah ancaman, peringatan keras, kecaman dan teguran serta kiasan atas kemurkaan Allah SWT. Mereka menyerupakan perintah di ayat ini dengan ayat *I'malû mâ syi'tum*. Sedangkan Mufassir yang berpendapat bahwa perintah di ayat ini untuk memilih, mereka berpendapat ayat ini *mansûkh*.⁹⁹ Ibn al-Jauzi membantah pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini *mansûkh* oleh ayat al-Saif dia

⁹⁶ Perintah ini bukanlah dalam arti yang sebenarnya, tetapi pernyataan kemurkaan Allah SWT. terhadap kaum musyrik yang selalu ingkar, meskipun berulang kali diajak bertauhid.

⁹⁷ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân 'an ta'wîl Ây al-Qur'ân*, jilid 20, hal. 180-181.

⁹⁸ Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyah li al-Nasyr, 1984, jilid 23, hal. 359

⁹⁹ Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadîr al-Jâmi' Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min 'Ilm al-Tafsîr*, jilid 4, hal. 599

memaparkan pendapat tersebut batil. Karena, seandainya ayat ini bermakna perintah, maka dia benar *mansûkh*. Namun, jika perintah ini bermakna ancaman, tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa perintah ini *mansûkh*.¹⁰⁰

M. Quraish Shihab secara tidak langsung memaknai ayat ini juga sebagai perintah untuk memilih, menjadi orang bertauhid dengan beribadah hanya kepada Allah SWT atau sebaliknya, menjadi orang musyrik. Dia menulis, ayat di atas melanjutkan perintahnya kepada Nabi SAW bahwa: “Sampaikanlah kepada kaum musyrikin bahwa jika kamu bersikeras dalam sikap kamu menolak ajakanku, maka sembahlah apa saja yang kamu kehendaki selain Dia Yang Maha Esa itu. Nanti kamu akan dituntut untuk mempertanggungjawabkan pilihan kamu”¹⁰¹

Hal senada juga dijelaskan oleh Izzat Darwazah ketika menafsirkan ayat ini. Dia menulis, ayat ini menegaskan prinsip yang juga dikandung oleh banyak ayat lainnya bahwa manusia akan beriman dan kafir sesuai dengan pilihan mereka, sehingga dengan itu mereka akan mendapatkan apa yang berhak mereka dapatkan berupa pahala dan siksa secara adil.¹⁰² Jadi, ayat ini menunjukkan adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan serta kebebasan individu untuk memilih akidahnya seperti yang juga ditunjukkan ayat *fa man syâ`a falyu`min wa man syâ`a falyakfur*.¹⁰³

6. Argumen keenam Q.S. al-Kâfirûn/109: 1-6,

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا
أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

1. Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai orang-orang kafir, 2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. 3. Kamu juga bukan penyembah apa yang aku sembah. 4. Aku juga tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah 5. Kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah apa yang aku sembah. 6. Untukmu agamamu dan untukku agamaku.

¹⁰⁰ Abu al-Faraj Jamal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Baghdadi, *Zâd al-Masîr fî ‘Ilm al-Tafsîr*, jilid 7, hal. 169.

¹⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Ciputat: Lentera Hati, 2009, cet. I, Vol. XI, hal. 463.

¹⁰² Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2000, cet. II, jilid 5, hal. 67.

¹⁰³ Abd al-Rahman Hulali, *Hurriyyat al-I’tiqâd fî al-Qur’ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 63.

Surat ini memberikan keputusan tegas antara kaum Muslim dengan orang-orang musyrik tentang masalah tawar-menawar agama. Ayat ini memerintahkan Nabi SAW untuk menyatakan sikapnya terhadap orang-orang kafir bahwa masalah beribadah, beragama, berkeyakinan adalah menjadi tanggung jawab masing-masing. Dengan ini, ayat ini menetapkan prinsip kebebasan beragama yang juga ditetapkan oleh banyak ayat Al-Qur`an, baik ayat Makkiyyah maupun Madaniyyah.¹⁰⁴

Gaya bahasa surah ini menggunakan perangkat *nafy*, *jazm* dan *taukîd* dengan tujuan untuk menetapkan bahwa urusan akidah tidak boleh dijadikan komoditas untuk main-main dan berdasarkan hawa nafsu dan bahwa setiap agama mempunyai batasnya masing-masing yang sudah digariskan oleh aqidahnya yang harus dijaga dengan ketat. Bagi kaum muslim agamanya dan bagi orang-orang kafir agamanya. Mereka boleh melakukan dialog, tetapi mereka tidak mungkin melakukan tukar-menukar agama atau saling mengalah dalam urusan agama. Surah ini memberikan perbedaan jelas dan menegaskan kemandirian masing-masing agama dan keyakinan satu sama lain. Surah ini juga menunjukkan bahwa setiap agama berhak eksis dan berbeda dengan agama yang lain. Dan ini menetapkan adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan dan bahwasanya berdakwah bukan berarti memaksa.

Ada dua pendapat yang berkembang dalam menafsirkan surat ini yang diikuti oleh para Mufasir, yaitu yaitu *naskh* dan *ta`wîl*. Kedua pendapat ini yang membuat surah ini, bagi para penganutnya, tidak menunjukkan prinsip kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pendapat *naskh* hampir selalu diadopsi oleh para mufasir ketika nampak sesuatu yang dianggap bertentangan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an. Dalam hal ini yang selalu menjadi *nâsikh* adalah ayat al-Saif.¹⁰⁵ Sedangkan pendapat menakwilkan ayat-ayat ini adalah dengan memahami ayat-ayat ini sebagai ancaman dan peringatan keras,¹⁰⁶ atau maksudnya sekadar membedakan kaum muslim dengan orang-orang kafir dalam hal ibadah dan agama dan

¹⁰⁴ Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîts: Tartîb al-Suwar wa Hasab al-Nuzûl...*, jilid 2, hal. 25.

¹⁰⁵ Muhammad Ibn Yusuf al-syahir bi Abi Hayyan al-Andalusi, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993, cet. I, jilid 8, hal. 523.

¹⁰⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-`Aqidah wa al-Syari`ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, cet. X, jilid 15, hal. 844.

pembedaan ini sedikit pun tidak mengandung, baik pengakuan terhadap pemeluk agama lain ataupun tidak mengakui mereka.¹⁰⁷

Merespon pendapat *naskh*, Hulali menulis pendapat *naskh* hanya berlaku pada ayat-ayat Al-Qur`an yang bertentangan, itu pun jika riwayat mengenainya benar-benar *shahih*. Dan itu tidak berlaku dalam surah ini. Karena banyak ayat Al-Qur`an baik yang Makkiyyah maupun Madaniyyah yang menunjukkan adanya kebebasan beragama dan berkeyakinan serta pengakuan terhadap orang kafir atas agamanya, ini pun juga tidak bertentangan dengan persoalan dakwah dan jihad. Adapun kemungkinan makna ancaman dan peringatan keras dalam surah ini, lanjut Hulali, itu sama sekali tidak disinggung dalam ayat-ayat surat ini. Karena surah ini tidak menetapkan hukuman apapun. Sebagaimana surat ini tidak mengandung sedikit pun redaksi yang mengarah kepada keduanya.

Ketika membicarakan orang-orang kafir dan orang-orang mukmin, surah ini membicarakannya secara seimbang, tanpa penentua sikap kepada keduanya baik positif maupun negatif. Konteks dan redaksi ayat surah ini menyinggung bahwa maksud dari teks surat ini adalah menjelaskan perbedaan jelas antara agama Islam dan selainnya. Dan ini tidak menafikan untuk mengakui orang kafir atas agamanya berikut resiko atas pilihannya tersebut. Bahkan, pembicaraan tentang agama orang kafir dan kekhususannya mengandung pengakuan terhadap keberadaannya.¹⁰⁸

7. Argumen ketujuh Hadist yang dirawayatkan oleh al-Imam Bukhari kitab *Abwâb al-Jizyah wa al-Wuwâda'ah*:

حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَمْرٍو
حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا
تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا¹⁰⁹

Al-Imam al-Bukhari berkata Qais bin Hafs telah menyampaikan kepada kami, Abd. Al-Wahid telah menyampaikan kepada kami, al-

¹⁰⁷ Muhammad Husain al-Thabathaba`i, *al-Mizân fî Tafsi'r al-Qur`ân*, Beirut: Mu`assasah al-A`lami li al-Mathbu`at, 1997, cet. I, jilid 20, hal. 432.

¹⁰⁸ Abd al-Rahman Hulali, *Hurriyyat al-I'tiqâd fî al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah fî Isyâliyyât al-Riddah wa al-Jihâd wa al-Jizyah*, hal. 65-66.

¹⁰⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, juz III, cet. 3, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987, hal. 1155.

Hasan bin Amr telah menyampaikan kepada kami, Mujahid telah menyampaikan kepada kami, dari Abdillah bin Amr RA. Dari Nabi SAW, beliau bersabda: Siapapun yang memerangi (kafir) mu'ahad dia tidak (akan) mendapatkan wanginya surga, karena wangi surge itu dapatdijangkau dari empat puluh tahun perjalanan. (HR. Bukhari).

Dari matan hadist di atas diperoleh informasi bahwa orang-orang yang remasuk *mu'ahad* adalah pihak yang mengadakan perjanjian dengan Islam meskipun agamanya berbeda dengan agama Islam. Dalam literature dan kajian hadist, term *mu'ahad* lebih sering digunakan untuk *ahl zimmah*. Kadang jugadigunakan terhadap orang-orang kafir yang mengadakan rekonsiliasi (*Ishlah*) tanpa melakukan peperangan untuk jangka waktu tertentu. Tentu saja dalam hal ini, baik *ahl zimmah* maupun *mu'adah* adalah masyarakat yang harusdilindungi.

Al-Qahtani dalam syarahnya memaparkan hadist al-Bukhari diatas menjelaskan bahwa ada beberapa *ibrah* yang dapat dipetik, antaranya:

- a. Salah satu materi dakwah Islam adalah memberikan informasi dari melakukan pembunuhan terhadap ahl zimmah, tanpa alasan yang benar.
- b. Salah satu cara dakwah adalah melakukan beberapa penekanan untuk tidak melakukan *tarhîb*.
- c. Salah satu bukti ketoleransian Islam adalah memberikan tempat berlindung/mengungsi kepada orang-orang yang mengadakan perjanjian dengan umat Islam.¹¹⁰

Konsistensi Nabi SAW dalam melindungi kelompok *mu'ahad* maupun *ahl zimmah* terekam dalam peristiwa yang dijelaskan dalam hadist yang diriwayatkan al-Imam Muslim dimana Raulallah SAW sangat marah kepada Anshar yang memukuli seorang Yahudi, sebagaimana terdapat dalam *Shahîh Muslîm* kitab *al-Fadhâil* bab *min FadhâilMûsa 'Alaihissalâm*:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حُجَيْنُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا يَهُودِيٌّ يَعْزُضُ سِلْعَةً لَهُ أُعْطِيَ

¹¹⁰ Said bin Ali bin Wahab al-Qahtani, *Fiqh al-Da'wah fi shahîh al-Imâm al-Bukhârî*, juz IV, t.t.p: Dar al-Ifta' li Idarat al-Buhts al-Ilmiyah, 1421, hal. 42.

بِهَا شَيْئًا كَرِهَهُ أَوْلَمَ يَرْضَهُ- شَكَ عَبْدِ الْعَزِيزِ- قَالَ لَا وَالَّذِي اصْطَفَى
 مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْبَشَرِ. قَالَ فَسَمِعَهُ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَلَطَمَ
 وَجْهَهُ، قَالَ تَقُولُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْبَشَرِ وَرَسُولُ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَالَ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّ لِي ذِمَّةً وَعَهْدًا. وَقَالَ
 فَلَانَ لَطَمَ وَجْهِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَ لَطَمْتَ
 وَجْهَهُ. قَالَ. قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى
 الْبَشَرِ وَأَنْتَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَالَ فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 حَتَّى عُرِفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ ثُمَّ قَالَ لَا تَفْضَلُوا بَيْنَ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ فَإِنَّهُ
 يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَيَصْعَقُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ
 اللَّهُ قَالَ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ أُخْرَى فَاكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ أَوْ فِي أَوَّلِ مَنْ بُعِثَ
 فَإِذَا مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ آخِذًا بِالْعَرْشِ فَلَا أَذْرِي أَحْسَبُ بِصَعْقَتِهِ يَوْمَ
 الطُّورِ أَوْ بُعِثَ قَبْلِي وَلَا أَقُولُ إِنَّ أَحَدًا أَفْضَلُ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ
 السَّلَامُ.¹¹¹

Muslim berkata: Zuhair bin Harb telah menyampaikan kepadaku (katanya), Hujain bin al-Mutsanna telah menyampaikan kepada kami(katanya), Abd. Al-Aziz bin Abdillah bin Abi Salamah telah menyampaikan kepada kami, dari Abdillah bin al-Fadhl al-Hasyimi, dari Abd. Al-Rahman al-A'raj, dari Abi Hurairah, dia berkata ketika seorang Yahudi memperlihatkan barang dagangannya, ada yang memperlihatkan (aib) barang dagangnya, (lantas) dia pun tidak senang Abd al-Aziz ragu (kalimat yang digunakan Yahudi) Yahudi berkata: Tidak (benar itu), demi (Tuhan) yang telah memilih Musa AS atas manusia (lain). Abu Hurairah berkata: Salah seorang Anshar mendengar hal itu, lantas memukul wajah Yahudi, katanya:

¹¹¹ Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim*, juz VII, Beirut: Dar al-Jail, t.t., hal. 100.

Tidak (benar itu), demi (Tuhan) yang telah memilih Musa AS. atas manusia(lain). Abu Hurairah berkata: Salah seorang Anshar mendengar hal itu, lantas memukul wajah Yahudi, katanya: Kamu mengatakan demi (Tuhan) yang telah memilih Musa AS. atas manusia(lain), sementara Rasul SAW masih ada diantara kami Maka Yahudi pergi menemui Rasul SAW (mengadu): Saya ini seorang zimmi dan mu'ahad. Yahudi itu mengatakan: Si fulan telah memukul wajahku. Kemudian Rasul SAW bertanya kepada Anshar(tadi): Mengapa kamu pukul wajahnya? Anshar menjawab: Orang Yahudi mengatakan demi (Tuhan) yang telah memilih Musa AS. atas manusia (lain), sementara Tuan masih ada diantara kami. Lantas Rasul SAW marah, sampai hal tampak pada wajahnya, lalu bersabda: "Jangan unggulkan aku diantara para Nabi Allah, sesungguhnya ketika sangkakala ditiup, segala yang di langit dan di bumi jatuh pingsan kecuali yang Allah kehendaki. Aku adalah yang pertama kali dibangkitakan, sedangkan Musa AS. telah berada di Arsy, aku tidak tau apakah dia (masih) dihisab karena dia pingsan di bukit Tur, atau dia dibangkitakan sebelum aku. Aku (juga) tidak mengatakan ada orang yang lebih utama dari Yunus bin Matta AS.

Al-Imam Muslim memaparkan bahwa hadist di atas dilatarbelakangi oleh peristiwa pedagang Yahudi yang menjual barang dagangan yang berindikasi cacat. Si Yahudi tidak mengakuinya dengan bersumpah atas kemuliaan Musa dan salah seorang sahabat meragukan pengakuan itu. Salah seorang Anshar lain yang mendengarnya lalu memukul wajah si Yahudi. Orang Yahudi ini kemudian melaporkan perlakuan yang diterimanya kepada Rasul SAW dimana akhirnya Rasul SAW memarahi Anshar yang memukul itu seraya bersabda dengan matan hadist diatas.

8. Argumen kedelapan Hadist yang diriwayatkan dalam Sunan Abi Daud kitab *al-Jihad*:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَلِيٍّ الْمُقَدَّمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَغْنِي السَّجِسْتَانِي ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ وَهَذَا لَفْظُهُ ح وَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي بَشْرِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَتْ الْمَرْأَةُ تَكُونُ مِثْلًا فَتَجْعَلُ عَلَى نَفْسِهَا إِنْ عَاشَ لَهَا وَلَدٌ أَنْ تَهْوَدَهُ فَلَمَّا

أُجْلِيَتْ بَنُو التَّضِيرِ كَانَ فِيهِمْ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ فَقَالُوا لَأَنْدَعُ أَبْنَاءَنَا
فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.....)¹¹²

Al-Imam Abu Daud berkata: Muhammad bin Umar bin Ali al-Muqadami telah menyampaikan kepada kami, katanya Asy'ast bin Abdillah yaitu al-Sijistani telah menyampaikan kepada kami,¹¹³ ح Muhammad bin Basyar telah menyampaikan kepada kami, katanya Ibn Abi Adi telah menyampaikan kepada kami, ini adalah ungapannya. ح Al-Hasan bin Ali telah menyampaikan kepada kami katanya Wahb bin Jarir telah menyampaikan kepada kami, dari Syu'bah dari Abi Bisyr dari Sa'id bin Jubair dari Ibn Abbas, dia berkata: Dahulu ada seorang perempuan yang setiap kali anak yang dilahirkannya selalu meninggal, maka dia pun berjanji, kalau sekiranya nanti anaknya bisa hidup, dia akan memasukkan ke agama Yahudi. Maka ketika suku Bani Nadir telah masuk Islam, mereka masih punya anak-anak Anshar (yang masih beragama Yahudi). Mereka mengatakan: Kita tidak akan membiarkan begitu saja agama anak-anak kita. Maka Allah menurunkan ayat: "Tidak ada paksaan dalam beragama, telah jelas yang benar dari yang sesat.

Hadist di atas mengajarkan bahwa setiap pemeluk agama memiliki hak yang sama untuk memeluk dan melaksanakan ajaran agamanya masing-masing tanpa ada tekanan dan paksaan dari manapun. Hadist di atas memberi penjelasan kepada umat muslim untuk menghargai dan menghormati setiap pemeluk agama meskipun berbeda. Hubungan antara sesama manusia tidak dipandang dari perbedaan agama.

¹¹² Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abî Dâud*, juz III, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, t.t. hal. 11.

¹¹³ Makna ح yakni sanad hadist pada jalur yang lain.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam paparan bab-bab tulisan ini, maka dapat dipetik kesimpulan.

Pertama, bahwa pandangan Sayyid Quthb tentang kebebasan beragama sangatlah ketat dan sebagai karakter agama Islam berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan hubungan antara umat Islam dengan penganut agama lain.

Menetapkan agama Islam sebagai hukum final antara hubungan masyarakat Islam dengan non muslim. Fenomena keragaman keagamaan menyangkut agama-agama di luar Islam merupakan sebuah sistem *Jâhiliyah* yang dianggap telah rusak serta tercemar dan patut diadakan perbaiki, yakni dengan sistem Islam yang diyakininya sebagai agama pelengkap dan penutup dikarenakan ajarannya telah sempurna.

Kedua, Penafsiran Sayyid Quthb tentang kebebasan beragama dewasa ini sangat tidak relevan. Karena bertentangan dengan argumen-argumen dari Al-Qur'an, Hadist-hadist Rasulullah SAW dan penafsiran Mufassir lain dalam menafsirkan kebebasan beragama.

Ketiga, rata-rata para Mufassir menafsirkan ayat-ayat tentang kebebasan beragama bebas melakukan hubungan baik serta berbuat adil terhadap sesama manusia. Artinya, hubungan baik itu dilakukan terhadap siapa saja walaupun agama berbeda hal ini merupakan

perwujudan toleransi dan hubungan yang terjadi sebatas hubungan mu'âmalah, bukan akidah maupun ibadah.

B. Saran

Penulis sangat bersyukur atas selesainya tulisan ini. Penulis sanagat menyadari, tulisan ini jauh dari kata sempurna.

Penulis hendak menyumbangkan beberapa saran untuk pemahaman yang lebih luas dan kedamaian antarsesama.

Pertama, Pendapat Sayyid Quthb tentang kebebasan beragama berpendapat bahwa agama Islam sebagai hukum final yang sudah tercemar, agama-agama diluar Islam dianggap telah rusak. Ini dapat menimbulkan kesalah pahaman dan berbaya bagi hubungan harmonis antar sesama. Untuk itu saran penulis kepada semua pihak, untuk selalu berlaku adil terhadap semua masyarakat dalam mengaplikasikan kebebasan beragama tanpa membedakan agama, keyakinan, ras suku, etnis dalam kehidupan ini.

Kedua, Saran penulis terhadap seluruh manusia untuk selalu saling menghormati, menghargai hak kebebasan beragama, berkeyakinan setiap sesama. Demi tercapainya perdamaian dan cinta damai.

Wallâhu A'lam Wa'ilmuhû Atam Washallallâhu 'Alâ Sayyidinâ Muhammad Wa'alâ âlhî Waashhâbihî Wasallam.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-A‘azmi, M.M. *Sejarah Teks al-Qur’an dari Wahyu sampai Kompilasi*, diterjemahkan oleh Solihin, Sohirin., et al. Depok: Gema Insani, 2014.
- Ash-Shiddiqi, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Agus, Bustanuddin. *Agama dan Fenomena Sosial*. Jakarta: UI-Press, 2010.
- Aziz, Abdul. *Chieftdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Amal, Taufik. Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativasi atau Historitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Ali, K. *Sejarah Islam: Tarikh Pra-Modern*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Al-Bukhari, Muhammad. *Shahîh al-Bukhârî*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971.

- Al-Buthi, M. Sa'id, Ramadhan. *Syarh wa Tahlîl al-Hikam al-'athâiyyah*. Bairut: Dâr al-Fikr, 2011.
- Amhed An-Na'im, Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right, and International Law*, Terj. Ahmad Suaedy, Dekonstruksi Syariah ;Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, Hubungan Internasional dalam Islam, LkiS, Yogyakarta. 2004.
- Amhed An-Na'im, Abdullahi. *Islam dan Negara Sekuler; Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, Mizan Pustaka, Jakarta, 2007.
- Arinanto, Satya. *Hak Asasi Manusia dalam Transisi Politik di Indonesia*, Pusat Studi Hukum Tata Negara FH-UI, Jakarta, 2005.
- Asshiddiqie, Jiml. *Konstitusi dan Konstitusionalisme*, Jakarta: MKRI-PSHTN FHUI, 2004.
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan*, Remaja Rosda Karya
- , *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Aziz, Abdul. *Chiefdom Madinah; Salah Paham Negara Islam*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- A'la, Abd. *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Abdillah, Masykuri. *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual Muslim Indonesia terhadap Demokrasi 1966–1993*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Ali, A. Mukti. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Arifinsyah. *Dialog Global Antar Agama, Membangun Budaya Damai dalam Kemajemukan*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009
- , *Wacana Pluralisme Agama Kontemporer*. Bandung: Citapustaka Media, 2002.

- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur, The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKIS, 2002.
- , *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Bhaidawy, Zakiyuddin. *Dialog Global & Masa Depan Agama*. Surakarta: Universitas Muhammadiyah, 2001.
- Borrmans, P. Maurice. *Pedoman Dialog Kristen-Muslim*. Yogyakarta: Pusaka Nusantara, 2003.
- Budiarjo, Miriam. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Baharuddin. *Paradigma Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Bahnasawi, K. Salim. *Butir-butir Pemikiran Sayyid Quthb: Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, diterjemahkan Abdul Hayyi., et al. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Baidhawi, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Baedowi, Ahmad. *Syarah UUD 1945 Perspektif Islam*. Tangerang Selatan: PT. Pustaka Alvabet, 2013.
- Strong, C.F. *Modern Political Constitutions: an Introduction to the Comparative Study of Their Hhistory and Existing Form*, Terj. Derta Sri Widowatie, *Konstitusi-Konstitusi Politik Modern; Studi Perbandingan Tentang Sejarah dan Bentuk*, Penerbit Nusa Media, 2011.
- Christianto. *Hwian. The Significant Impact Of Law Number 1/Pnps/1965 For The Freedom Of Religion*, Jurnal Yudisial Vol. 6 No. 1 April 2013.
- Culla, Adi Suryadi. *Masyarakat Madani*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999.

- Dicey, A.V. *An Introduction to Study of the Law of the Constitution, 10th edition*, London: English Language Book Society and MacMillan, 1971.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights In Theory And Practice*, New York: Cornell University Press, 2003.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Dar alHadîts, 2012, juz 1.
- Djam'anuri. *Ilmu Perbandingan Agama, Pengertian dan Objek Kajian*. Yogyakarta: PT. Karunia Kalam Semesta, 1998.
- Fuad, Zainul. *Diskursus Pluralisme Agama Pemikiran Tokoh-tokoh muslim dan Keristen di Indonesia*. Bandung: Citapustaka Media, 2007.
- Fahmy Zarkasyi, Hamid, *Islam dan Hak Asasi Manusia, Makalah Diskusi Serial Terbatas Islam, Ham Dan Gerakan Sosial di Indonesia*, Yogyakarta, 19 – 20 November 2008.
- Ghazali, Abd. Muqsith. *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Alqur'an*. Depok: Kata Kita, 2009.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, Muhammad. *Bidâyah al-Hidâyah*. Bairut: Dâr al-Minhâj, 2004.
- . *Ayyuhâ al-Walad*. Jiddah: Dâr al-Minhâj, 2013.
- Al-Ghomri, Nabil, Hasyim, 'Abdillah. *Fath al-Mannân*. Bairut: Dâr Basyâir, 1999.
- Ghazali, Abd. Muqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: Katakita, 2009.
- Ghazali, Adeng, Muchtar. *Ilmu Studi Agama*. Jabar: IKAPI, 2005.
- Al-Harori, M. Amin. *Tafsîr Hadâiq ar-Rauḥ wa ar-Raiḥân*. Jiddah: Dâr al-Minhâj, 2008.
- . *Syarh Shohîh Muslim*. Jiddah: Dâr al-Minhâj, 2009.
- Husnul Hakim, Ahmad. *Kaidah-Kaidah Penafsiran*. Depok: eLSiQ, 2017.

- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quthb: Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Harahap, Syahrin. *Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Istiqomah Mulya Press, 2006.
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1991.
- Hidayat, Komaruddin dan AF, Ahmad Gaus, ed. *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- . *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dn Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad, *al-Musnad*, Kairo: Dar al-Hadits, 1995, cet. I, juz 3.
- . *al-Musnad*. Kairo: Dar al-Hadits, 1995, cet. I, juz 6.
- . *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1995, cet. I, jilid 3.
- Ibn Surah, Abu Isa Muhammad Ibn Isa, *al-Jâmi' al-Shahîh wa Huwa Sunan al-Tirmidzî*. t.tp.: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1975, cet. II, jilid 5.
- Ibn Ishaq. *Al-Sîrah al-Nabawiyah*, juz II. Kairo: Quththa' al-Tsaqafah, 1998.
- Iyazi, Muḥammad Ali. *al-Mufasssirûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*. Teheran: Muassasah al-Ṭaba'ah wa al-Nasir, 1372.
- Ibn Katsir. *Al-Bidâyat wa al-Nihâyah*. Kairo: Dâr al-Hadits, 1992.
- Ibn Asyur, Muhammad al-Thahir. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Amman: Dar al-Nafa'is, 2001, cet. II.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *al-Muhallâ*, t.tp.: Idarat al-Thiba'ah al-Muniriyah, t.th., jilid 11.
- Ibn Hisyam. *al-Sirah al-Nabawiyah*. Beirut: Dâr Ihya` al-Turats al-Arabi, t.th., jilid 2.

- Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat; Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Jakarta: Gramedia, 2010.
- Al-Jawi, Muhammad Ibn Umar Nawawi. *Marâh Labîd li Kasyf Ma'nâ al-Qur`ân al-Majîd*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997, cet. I, jilid 1.
- Al-Jauziyah, Muhammad bin Abî Bakar bin Ayyûb bin Sa'ad Syams al-Dîn Ibn Qayyim. *Zâd al-Ma'âd fî Hady Khair al-Ibâd*, juz V. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1994.
- Kementrian Agama RI, *Kebebasan Beragama dan Hak Asasi Manusia*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2010.
- Kharisat, Shalih. *Tahdzîb Târikh al-Thabarî: Târikh al-Umam wa al-Mulûk*. Amman: Dar al-Fikr li al-Nasyr wa Taizi', 1993, cet. II.
- Al-Khathib, Abd. al-Karim Yunus. *al-Tafsîr al-Qur`ânî li al-Qur`ân*. t.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th., jilid 5.
- Al-Khawarizmi, Abu al-Qasim Jarullah Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhsyari. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009, cet. III.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah. *Pengantar Memahami Tafsîr fî Zhilâl al-Qur`ân*, diterjemahkan oleh Salafuddin Abu Sayyid dari judul *Madkhal ilâ Zhilâl al-Qur`ân*. Surakarta: Era Inter Media, 2001.
- Al-Makki, Abu Tholib. *Qût al-Qulûb fî Mu'âmalati al-Mahbûb*. Bairut: Dâr al-Fikr, 2009.
- Muhshi, Adam. *Teologi Konstitusi Hukum Hak Asasi Manusia atas Kebebasan Beragama di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2015.
- Muzadi, Hasyim. *Islam Sejati Islam dari Hati*. Jakarta Selatan: Mizan Publika, 2019.
- Madjid, Nurcholis. *Cita-Cita Politik Islam di Era Reformasi*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.

- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1997, cet. XIV.
- Miskawaih, Abu Ali Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'qub. *Tahdzîb al-Akhlâq wa Tathhîr al-A'râq*, Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, t.th..
- Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhuriyyah Mishr al-'Arabiyyah. *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004, cet. IV.
- Manzur, Ibn. *Lisân al-Arab*, cet. I. Kairo: Daar al-Ma'arif, 1119.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011, cet. I.
- Moberg, David O. *The Church as A Sosial Institution*. New Jersey: Prentice-Halla Inc, 1962.
- al-Madkhali, Rabî' Ibn Hadi Umair. *al-'Awâshim mimmâ fî Kutub Sayyid Quthb min al-Qawâshim*. Kairo: Dâr al-Minhâj, 2008, cet. I.
- Majidilah, Ibrahim, *Hurriyyat al-Mu'taqad Baina al-Naskh wa al-Ihkâm*, dalam Majallah Yatafakkarun, Edisi VII, Ribath: Mu`assasah Mu`minun bila Hudud, 2015.
- Al-Nashirî, Muhammad Baqîr. *Mukhtashar Majma' al-Bayân*. Kairo: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- Al-Naisaburî, Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairî. *Shahîh Muslim*, juz VII. Beirut: Dâr al-Jail, t.t.
- An-Nawawi, Abu Zakaria, Yahya. *Bustân al-'Ârifîn*. Jiddah: Dar al-Minhaj, 2013.
- An-Nabhani, Yusuf. *Wasâil al-Wushûl ilâ Syamâil ar-Rasûl*. Bairut: Dâr al-Minhâj, 2004.
- Nasr, Hamid, Abu Zayd. *Tekstualitas al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdhiyyin dari judul *Mafhum an-Naskh Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI-Press, 2011.

- . *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 2015.
- Prodjodikoro, Wirjono, *Asas-Asas Hukum Tata Negara Indonesia*, Bandung: Sumur, 1983.
- R. Herlambang Perdana Wiratraman, *Konstitusionalisme & Hak-Hak Asasi Manusia; Konsepsi Tanggung Jawab Negara dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam *Jurnal Ilmu Hukum YURIDIKA* Vol. 20, No. I Januari 2005.
- Riyadi, Eko, *Kecenderungan Paradigma Hak Asasi Manusia Di Indonesia*, Makalah disampaikan dalam *Advanced Training Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya Bagi Dosen Hukum dan HAM*, di Hotel Novotel Semarang, 9 - 11 Oktober 2012.
- Rumadi, *Agama dan Negara; Dilema Regulasi Kehidupan Beragama di Indonesia*, *Jurnal ISTIQRA*, No. 01 Vol. 04, 2005.
- Rudini. *Atas Nama Demokrasi Indonesia*. Yogyakarta: Bigraf Publishing, 1994.
- Qadir, Zuly. *Pembaharuan Pemikiran Islam, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Rachman, Budhy Munawar. *Konteksualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Sumartana, Th., eds. *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994.
- Shâlih, Abd. Al-Qadir Muhammad, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn fî al-Asr al-Hadhîst*, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 2003.
- Al-Suyuthî, Abd al-Rahman bin al-Kamal Jalâl al-Dîn. *Al-Durr Al-Mantsûr*, juz II. Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- As-Syâthibi, Abu Ishaq, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Syarîah*, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Sharma, Arvind, *Towards a Declaration of Human Right by the World Religion* dalam *Joseph Runzo, Nancy M. Martin dan Arvind*

Sharma, eds, Human Right and Responsibilitis in the World Religion, Oneworld, Oxford, 2003.

Sukardja, Ahmad, *Piagam Madinah dan UUD 1945*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1945.

Sulsitiyono, Adi, *Kebebasan Beragama dalam Bingkai Hukum, Makalah disampaikan dalam rangka Seminar Hukum Islam. Kebebasan Berpendapat VS Keyakinan Beragama ditinjau dari Sudut Pandang Sosial, Agama, dan Hukum*. Penyelenggara FOSMI Fakultas Hukum UNS, tanggal 8 Mei 2008.

Sulaiman Abdul Rahman Al-Hageel, *Human Right in Islam and Refutation of the Misconceived Allegation Associated with These Right*, Dar Eshbelia, Riyadh, S.A. t.t.

Soewoto. *Perlindungan Hukum terhadap Agama dan Aliran Kepercayaan*. Jurnal Yuridika, No. 2 , Tahun XI. 1996.

Toistuta, Hasollah. *Dialog Antar Etnis dan Agama Refleksi Atas Pluralitas Bangsa*. Kapata, Vol.1, Nomor 2, 2001.

Wahid, Abdurrahman. *Hubungan Agama dan Pancasila Harus Berwatak Dinamis*. dalam *Kajian Agama dan Masyarakat: 15 Tahun Badan Penelitian dan pengembangan Agama*. Jakarta: Departemen Agama RI, 1992.

----- . *Agama, Negara dan Sikap Moderat NU, Mengurai Hubungan Agama dan Negara. Diedit oleh Kacung Marijan & Ma'mun*. Jakarta: Grasindo, 1999.

----- . *Islam Kosmopolitan, Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

----- . *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

----- . *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.

----- . *Muslim di Tengah Pergumalan*. Jakarta: Lappenas, 1981.

----- . *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKIS, 1999.

- . *Tuhan Tidak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- W Said, Edward, *Orientalism*, New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 1979.
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*. Kairo: Dar al-Syurûq, 2008, cet. III.
- Quthb, Sayyid. *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân*. Bairut: Dâr as-Syarûq, 2003.
- . *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân*, diterjemahkanH oleh As'ad Yasin, Abdul Aziz Salim Basyarahil dan Muchotob Hamzah. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*. t.tp.: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 3.
- . *Tafsîr al-Qâsimî al-musammâ Mahâsin al-Ta`wîl*. t.tp.: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1957, cet. I, jilid 9.
- Al-Qurthubi, Abu ‘Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr. *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2006, cet. I, jilid 4.
- . *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2006, cet. I, jilid 11.
- . *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2006, cet. I, jilid 13.
- . *al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 2006, cet. I, jilid 18.
- Al-Qahtani, Said bin Ali bin Wahhab. *Fiqh al-Da’wah fî Shahîh al-Imâm al-Bukhârî*, juz IV. t.t.p.: Dâr al-Ifta lî Idârât al-Buhûs al-Ilmiyah, 1421.
- Al-Razy, Muhammad Fakhr al-Din Ibn al-‘Allamah Dhiya` al-Din Umar al-musytahir bi Khathib. *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musytahir bi*

- al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 7.
- . *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî al-musyahir bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981, cet. I, jilid 21.
- . *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Riyâdh: Mu`assasah al-Risâlah, 1400 H, jilid 4.
- Ridhâ, Muhammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur`ân al-Hakîm al-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr*. Kairo: Dar al-Manar, 1947, cet. II, jilid 3.
- Al-Rifa'i, Muhammad Nasib. *Taisîr al-'Alî al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr: al-Taqdîm*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1989, jilid 1.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Mafâtîh al-Gaib*, jilid 4. Beirut: Dar alFikr, 1993.
- Sumaith, Zain. *Al-Manhaj as-Sawi: Syarh Usûl Thorîqoh as-Sâdah 'Ali Bâ 'Alawi*. Hadramaut: Dâr al-'Ilm wa ad-Da'wah, 2008.
- . *Syarh Hadîst Jibrîl: Hidâyah at-Thôlibîn fî Bayân Muhimmât ad-Dîn*. Hadramaut: Dâr al-'Ilm wa ad-Da'wah, 2007.
- . *Bahjah at-Thôlibîn fî Muhimmât Usûl ad-Dîn*. Hadramaut: Dâr al-'Ilm wa ad-Da'wah, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Misbah: Pesan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Kaidah Tafsîr*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Rasionalitas al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Menabur Pesan Ilahi*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *Lentera al-Qur'an*. Bandung: Mizan Pustaka, 2008.
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2005.
- Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945:Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*. Jakarta: UI Press, 1995.

- Syarbini, Amirulloh. *Al-Qur'an dan Kerukunan Hidup Umat Beragama*. Bandung: Quanta, 2011.
- Sofiudin. *Pusaka Kebangsaan: Senegitas Islam dan Indonesia*. Ciputat Tangerang: Pustaka Kompas, 2018.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- al-Suyuthi, al-Imam Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abu Bakr. *Jâmi' al-Sagîr*, Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- . *Asbâb al-Nuzûl: Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, terj. Abdul Hayyie. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsîr al-Sya'râwî* , jilid 1, jilid 2. Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991.
- Al-Shadr, Muhammad Baqir. *al-Madrasah al-Qur`âniyyah*. t.tp., Dar al-Kitab al-Islami, 2013, cet. II.
- . *al-Tafsîr al-Maudhû'î wa al-Falsafah al-Ijtimâ'iyah fî al-Madrasah al-Qur`âniyyah*. Beirut: al-Dar al-'Alamiyyah, 1989, cet. I.
- Al-Shallabi, 'Ali Muhammad Muhammad. *al-Hurriyyât min al-Qur`ân al-Karîm: Hurriyat al-Ta'fakîr wa al-Ta'bîr wa al-I'tiqâd wa al-Hurriyyât al-Syakhshiyah*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2013, cet. I.
- Al-Sha'idi, 'Abd al-Muta'al. *al-Hurriyyat al-Dîniyyah fî al-Islâm*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 2012.
- Al-Suhaili, 'Abd al-Rahman. *al-Raudh al-Unuf fî Syarh al-Sîrah al-Nabawiyyah li Ibn Hisyâm*. t.tp.: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1967, jilid 4.
- Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad Ibn Abd al-Karim. *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, cet. II.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islâm wa al-'Alâqât al-Dauliyyah fî al-Silm wa al-Harb*. t.tp.: Maktab Syaikh al-Jami' al-Azhar li al-Syu'un al-'Ammah, t.th.

- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Ibn Muhammad al-Lakhmi. *Al-Muwâfaqât*. Khubar: Dar Ibn ‘Affan, 1997, cet. I, jilid 4.
- Al-Syaukani, Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Muhammad. *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*. t.tp.: Dar al-Wafa`, t.th., jilid 3.
- . *Fath al-Qadîr al-Jâmi’ Baina Fannai al-Riwâyah wa al-Dirâyah min ‘Ilm al-Tafsîr*. t.tp.: Dar al-Wafa`, t.th., jilid 4.
- Al-Syinqithi, Muhammad al-Amin Ibn Muhammad al-Mukhtar al-Jakni. *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Jeddah: Dar ‘Alam al-Fawa`id, 1426 H, cet. I, Muqaddimah jilid 1.
- . *Adhwâ` al-Bayân fî Îdhâh al-Qur`ân bi al-Qur`ân*, Jeddah: Dar Alam al-Fawa`id, 1426 H, cet. I, jilid 4.
- . *Mansak al-Imâm al-Syinqîthî*. Riyâdh: Dâr al-Wathan, 1996, cet. I, jilid 1.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra. 2009.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân Ibn Abî Bakr. *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. t.tp.: Mujamma’ al-Malik Fahd li Thibâ’ah al-Mushaf al-Syarîf, t.th., juz 6.
- . *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma`tsûr*. Kairo, Markaz Hajr li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Arabiyyah wa al-Islamiyyah, 2003, cet. I, jilid 9.
- Al-Thabarî, Abû Ja’far Muhammad Ibn Jarîr. *Târîkh al-Thabarî: Târîkh al-Umam wa al-Mulûk*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987, cet. I, jilid 2.
- . *Târîkh al-Umam wa al-Mulûk: Târîkh al-Thabarî*. Ammân: Bait al-Afkâr al-Dauliyyah, t.th.
- . *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi’ al-Bayân ‘an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*. Kairo: Hajr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî’ wa al-Îlân, 2001, cet. I, jilid 4.

- . *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*. Kairo: Hajr li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I`lân, 2001, cet. I, jilid 15.
- . *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*. Kairo: Hajr li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I`lân, 2001, cet. I, jilid 20.
- . *Tafsîr al-Thabarî: Jâmi' al-Bayân 'an Ta`wîl Ây al-Qur`ân*. Kairo: Hajr li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî' wa al-I`lân, 2001, cet. I, jilid 22.
- Al-Thabâthabâ`î, Muhammad Husain. *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur`ân*. Beirut: Mu`assasah al-A`lamî li al-Mathbû`ât, 1997, cet. I, jilid 20.
- Umam, Faqaizul. *Kala Beragama Tak Lagi Merdeka*. Jakarta: Prenada Media, 2015. Tantawi, Muhammad Sayyid. *Tafsîr al-Wasîth li al-Qur`an al-Karîm*, jilid 1, cet. III. Kairo: Dar al-Sa`adah, 2008.
- Umar, Mukhtar Ahmad. *Mu`jam al-Lugah al-'Arabiyyah al-Ma`âsirah*, jilid 3, cet. I. Kairo: „Alim al-Kutub, 2008.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur`an dan Hadis*, cet. I. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.
- Utami, Kartika Nur. *Kebebasan Beragama Dalam Perspektif al-Qur`an*. Kalimah, vol. 16, 2018.
- Yenny Zannuba. *Mengelola Toleransi dan Kebebasan Beragama*. Jakarta: The Wahid Institute, 2012.
- Wajihudin. *Misi al-Qur`an*. Jakarta: AMZAH, 2016.
- Az-Zarqoni, Abdul 'Azhim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Bairut: Dâr al-Kitâb, 1995.
- Az-Zarkasi, Muhammad. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur`ân*. Cairo: Dâr al-Hadîst, 2007.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985, cet. II.

-----. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*.
Damaskus: Dâr al-Fikr, 2009, cet. X, jilid 15.

Al-Zarkasyi, Badr al-Dîn Muhammad Ibn Abdillâh. *al-Burhân fî 'Ulûm
al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Turâts, 1984, cet. III, jilid 2.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Akhmad Sulton Hasan Basri
Tempat, Tanggal Lahir : Rungkang, 02 Juli 1990
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. TGH. Ibrahim al-Kholidy, RT 005. Dusun Rungkang Desa Merembu Kec. Labuapi, Kab. Lombok Barat, NTB.
Email : sultonsiroj@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN 4 Bengkel Lombok Barat, lulus tahun 2003.
2. MTS Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat, lulus tahun 2006.
3. MA Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat, lulus tahun 2009.
4. Ma'had Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat, 2009-2010.
5. STID Mushthafa Ibrahim Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat, tahun lulus 2016.
6. Madrasah Dar Al-Furqan Al-Ishlahuddiny Kediri Lombok Barat.
7. Ribath Al-Ghamry Makkah Al-Mukkaramah.
8. Madrasah Al-Sholatiyah Makkah Al-Mukkaramah.
9. Mahasantri di Pascatahfizh Pesantren Bayt Al-Qur'an-Pusat Studi Al-Qur'an Jakarta.
10. Santri Kalong.

Riwayat Pekerjaan :

1. Khodim di Pesantren Bayt Al-Qur'an-Pusat Studi Al-Qur'an Jakarta
2. Staf Pengajar dan Imam di Masjid Istiqomah Bogor Kota
3. Kepala Sekolah di SMA IT Nabil Hasyim Al-Hasyimiyyah Gapuk
4. Pembina Kelas Tahfiz di SMAN 2 Labuapi Lombok Barat
5. Guru di PONPES Al-Hasyimiyyah Gapuk
6. Guru di PONPES Al-Ishlahuddiny Kediri
7. Guru di PONPES Ishlah Al-Ma'arif Kediri
8. Santri Kalong